Handbuch Europäische Aufklärung

Begriffe, Konzepte, Wirkung

Heinz Thoma (Hrsg.)

J.B.METZLER


1682
J.B.METZLER

Herausgegeben von
Heinz Thoma

Handbuch Europäische Aufklärung

Begriffe – Konzepte – Wirkung

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Lektorat und Redaktionsassistenz:
Michael Schneider

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-476-02054-3
ISBN 978-3-476-05410-4 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05410-4

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2015
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhaltsübersicht

Vorbemerkung

Dieses ist das erste deutschsprachige Handbuch, das der europäischen Aufklärung gewidmet ist. Zu den Vorgängern der jüngeren Zeit gehört der von Michel Delon herausgegebene *Dictionnaire européen des Lumières* (1997) mit mehreren hundert Einträgen, der sich in der Vielfalt der Zugänge von internationalen Beiträgern als ein Werk »en progrès« verstand. Zeitgleich erschien der von Vincenzo Ferrone und Daniel Roche herausgegebene und mit einem Nachwort zur Forschungsgeschichte versehene Band *L'illuminismo. Dizionario storico* (1997), der sein Terrain nach Werten und Ideen, den Weisen ihrer Darstellung und den kulturellen Praktiken sowie nach Ländern gliedert. Ebenfalls in diesen Zeitraum fällt das von Werner Schneiders herausgegebene *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa* (2001). Es ist schmal im Umfang, hat kurze Artikel und ist letztlich auf Deutschland zentriert. Etwas jüngeren Datums schließlich ist die vierbändige von Alain Charles Kors herausgegebene *Encyclopedia of the Enlightenment* (2003). Sie ist ähnlich ausdifferenziert wie der *Dictionnaire* von Delon, hat ebenfalls eine internationale Beiträgerschaft und schaut stärker als die anderen nach Latein- und Nordamerika. Man findet einen Artikel zu »happiness«, vermisst aber u.a. Einträge zu »Europa«, zu »Freiheit« oder zu »Geschichtsphilosophie«. Zu erwähnen ist schließlich die Überarbeitung des »Ueberweg« unter der Herausgeberschaft von Helmut Holzhey, zu der bereits einige Bände auch zur Philosophie der Aufklärung vorliegen.

Es ist leicht ersichtlich, dass die Häufung der Selbstvergewisserung der westlichen Intelligenz im Medium der Aufklärung sich den gesellschaftlichen Umbrüchen nach 1989 verdankte wie vor allem der damit verbundenen Prognose vom Ende der Geschichte, das nicht eintrat, und wir es vielmehr schnell mit einer Situation zu tun hatten, in der – stärker noch als in der Ära Foucaults – von den Schlüsselsemantiken der Aufklärung die Vernunft ihre einstige Geltung einzubüßen drohte wie auch, angesichts der nun ungehemmten Globalisierung der Märkte, eine zunehmend als Zwang hervortretende Freiheit. Diese noch ungelöste Spannungssituation gilt ebenso unvermindert für die Gegenwart des hier vorgelegten Handbuchs.

Mit einem halben hundert Lemmata, darunter auch einem, das die nationalen Ausprägungen der Aufklärung versammelt, steht es am nächsten dem italienischsprachigen Unternehmen, indem man wie dort Einträge von größerer Amplitude und Ausführlichkeit vorfindet, wie z.B. »Naturrecht«, »Freiheit/Gleichheit«, »Erziehung/Bildung« usw. Über die Auswahl ließe sich wie immer füglich streiten. So mag man im vorliegenden Band etwa einen Eintrag »Glück« vermissen, dessen Wirkungsgeschichte indes, durchaus symptomatisch, schnell zum Rinnsal würde. Ein Artikel »Natur« wiederum wurde von Anfang an wegen zu großer Heterogenität und zu großen Umfangs gar nicht erst erwogen. Hier ist man u.a. auf Einträge wie »Anthropologie«, »Aufklärung«, »Erfahrung«, »Kraft« und »Naturgeschichte« verwiesen. Ein System der Querverweise erleichtert die systematische Lektüre des Bandes.

Die bis auf wenige Ausnahmen deutschen Autorinnen und Autoren des vorliegenden Handbuchs, durchweg Spezialisten für ihren Gegenstand, waren gebeten, am Beispiel der Hauptländer England, Frankreich und Deutschland von vornherein die europäische Dimension ihres Gegenstands in den Blick zu nehmen. Wenn gleichwohl eine gewisse nationale Grundierung in der Denk- und Schreibart, wie im Übrigen auch in der Wahl mancher Lemmata, sichtbar wird, so gehört dies notwendig zur Vielfalt eines sich vergesellschaftenden Europa. Geprüft werden sollte in den Beiträgen ferner die Hypothese von der Fähigkeit der Aufklärung zu ihrer Selbstaufklärung sowie der Funktionswandel ihrer Themen und Zukunftsvorstellungen bzw. deren Verlust- und Ernüchterungsgeschichte im 19. und 20. Jh. Hier fallen die Bilanzen, wie anders möglich, durchaus unterschiedlich aus, auch in ihrer Ausführlichkeit. Gleichwohl bleiben in der Regel die Wirkmacht wie die Prekarität der Geltung einer Epoche spürbar, die vor rund 350 Jahren eine neue soziale, politische und geistige Formation großen Anspruchs ins Werk setzte.

Im Praktischen erwarten Leserin und Leser im Anschluss an die Beiträge jeweils Bibliographien zu den Quellen und zur Forschung. Diese sind mit der Argumentation der Darlegung verknüpft. Bei den kleineren Länderartikeln bzw. dem Beitrag zur Haskala hatten die Autoren wegen der erforderlichen Kürze und der Quellenlage größere Gestaltungsfreiheit. Von den Hauptartikeln nennt »Aufklärung« aus quantitativen Gründen die Quellen nur im Textfluss. Zur aktuellen Forschungslage sei insbesondere auf die Themenschwerpunkte und Rezensionen der Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jh. *Das achtzehnte Jahrhundert* (geschäftsf. Hg. Carsten Zelle) verwiesen.

Es freut mich als Herausgeber sehr, dass es gelungen ist, für diesen Band nicht wenige bedeutende Aufklärungsforscherinnen und -forscher aus zahlreichen Diszplinen zur Mitarbeit zu gewinnen und die bilanzziehende ältere Generation, zu der ich gehöre, mit der mittleren und z. T. auch jüngeren Forschergeneration zusammenzuführen. Vertreten sind Anglistik, Germanistik, Geschichtswissenschaft, Komparatistik, Literaturwissenschaft, Musikgeschichte, Geschichte der Naturwissenschaften, Pädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Romanistik, Slawische Philologie, Sprachwissenschaft, Theologie. Der fachliche Zugang ist in der Regel mit dem Sinn für interdisziplinäre Zusammenhänge verbunden. Zu besichtigen ist so für das Fachpublikum und die gebildeten Laien die Forschungsphysiognomie unseres Landes an einem lebenspraktisch bedeutsamen Gegenstand in ihren vielfältigen Facetten wie auch in den Nuancen der möglichen zivilgesellschaftlichen Haltungen.

Die Grundidee zu diesem Band erwuchs aus dem Forschungskontext des Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, das im Jahr 2013 an sein zwanzigjähriges Bestehen erinnern konnte. Hilfestellung für den Beginn gab auch Bernd Lutz vom Metzler Verlag. Mit Projekten zur Anthropologie, zur Selbstaufklärung der Aufklärung und zum Zusammenhang von Esoterik und Aufklärung waren Wege gebahnt, sowohl manche frühere Enge der politisch-ideengeschichtlichen Sicht auf die Aufklärung zu überwinden wie auch die wohlfeil gewordene Vernunftkritik der Überprüfung auszusetzen. Nicht wenige der Beiträger des vorliegenden Handbuchs waren und sind diesem Forschungsklima bzw. der es tragenden Einrichtung verbunden. Diese Bemerkung will keineswegs jene Autorinnen und Autoren vereinnahmen, die auf meine Anfrage einfach positiv reagierten und ihrer persönlichen Sicht auf die Sache folgten. Allen Beiträgern sei für ihre Mitarbeit wie für ihre Geduld und Kooperationsbereitschaft sehr herzlich gedankt. – Zu gedenken ist Olaf Breidbachs (1957–2014), Mitglied des wissenschaftlichen Beirats, der zwei eindrückliche Artikel zu »Kraft« und »Naturgeschichte« geschrieben hat. Thomas Bach danke ich ganz besonders für die Hilfe bei ihrer Schlussredaktion.

Wie fast immer bei derartigen Projekten gilt es, sich bei jenen zu entschuldigen, die ihren Beitrag früh abgaben und lange auf die Publikation warten mussten. Immerhin lässt sich das nunmehrige Ergebnis, das auch in der Forschung auf dem aktuellen Stand ist, durchaus sehen. Schließlich bedankt sich der Herausgeber beim IZEA und seinem geschäftsf. Direktor Daniel Fulda für die Beherbergung und Unterstützung des Projekts; beim Metzler Verlag, insbesondere bei Sabine Matthes, für die gute Zusammenarbeit; nicht zuletzt bei Michael Schneider für genaue Lektüren und vielfache Hilfe.

Halle, im September 2014
Heinz Thoma

Adel (frz. noblesse, aristocratie; engl. gentry, aristocray)

Vorgeschichte

Das 17. Jahrhundert war in vielen europäischen Ländern eine Epoche der Rearistokratisierung der Gesellschaft und Kultur. Hatten vor 1600 vielfach nichtadlige Juristen den Adel, dessen Bildungsdefizite zumindest nördlich der Alpen schwer zu übersehen waren, in der Verwaltung und an wichtigen Schaltstellen der Politik bei Seite gedrängt, so vermochte der Adel im Zeitalter des Barock seine kulturelle Hegemonie wiederherzustellen. Die große Bedeutung der Höfe als kulturelle Zentren leistete dazu ebenso einen Beitrag wie der Umstand, dass der Adel sein eigenes Bildungsprogramm entwickelte, das mit der Betonung der modernen Sprachen zum Teil auch der Mathematik, die für das Kriegswesen wichtig war, aber auch der körperlichen Fertigkeiten (Reiten, Tanzen, Fechten) sowie des galanten Auftretens in vielem moderner war als das Bildungsideal des Späthumanismus. Dieses erschien nun als pedantisch und weltfremd. Der vielseitig gebildete Honnête homme, der die Kunst der Konversation vollendet beherrschte und dem ästhetische Probleme ebenso vertraut waren wie literarische Fragen, wurde, ähnlich wie der Gentleman in England, zu einem einflussreichen Leitbild, das die Selbstinszenierung der adligen Eliten in weiten Teilen Europas prägte (↗Geselligkeit).

Politisch war das 17. Jh. in Frankreich ebenso wie in Mittel- und Nordeuropa durch die Stärkung der monarchischen Herrschaft gekennzeichnet, die den Einfluss der adligen ständischen Vertretungen zurückdrängte. Dennoch war der Absolutismus dieser Epoche vielfach mindestens genauso sehr Rhetorik wie Realität und beruhte faktisch oft auf einem Herrschaftskompromiss mit zumindest wesentlichen Teilen der traditionellen Eliten, die auf ihre Weise über Ämter, Pensionen und Privilegien am Wachstum der Staatsgewalt partizipierten. In einem Land wie Frankreich, das nach 1560 für fast ein Jahrhundert immer wieder innere Konflikte und Unruhen erlebt hatte, war im Übrigen gerade das Bedürfnis des Adels nach Ruhe und Stabilität groß, und die auf Kontrolle und Disziplin abzielenden Tendenzen des monarchischen Staates kamen weithin seinem Bedürfnis nach Selbstdisziplinierung entgegen. Erst eine spätere Generation, die die Schrecken der Konfessionskämpfe und des mit einem Sieg des Absolutismus endenden Bürgerkrieges der zwei Fronden – der des Amtsadels, der »fronde parlementaire« (1648–1649) und jener des Hochadels, der »fronde des princes« (1650–1652) – nicht mehr kannte, sollte diese Disziplinierung vorwiegend als Zwang empfinden und sich auf das Ideal adliger Freiheit zurückbesinnen.

Aufklärung und Adelskrise im 18. Jahrhundert

Adel und Aufklärung scheinen auf den ersten Blick vor allem Gegensätze zu sein. Auf der einen Seite steht eine nach außen abgeschlossen traditionelle Elite, die mit Nachdruck ihre nur durch den Gang der Geschichte legitimierbaren Privilegien verteidigt und auf der anderen Seite eine geistige Bewegung, die alles, insbesondere auch das historisch Gewordene einer scharfen Kritik unterzieht und an den Maßstäben der Rationalität misst. In der Tat lässt sich nicht leugnen, dass die Aufklärung und ihre Prinzipien im 18. Jh. den Adel schrittweise in die Defensive drängten. Ein neues Leistungsdenken sah Ämter und Offizierspatente nicht mehr in erster Linie als Fundament eines sozialen Status, der Ehre und Würde verlieh, aber auch im Idealfall nur denen verliehen werden sollte, die diese Eigenschaften bereits in irgend einer Form mitbrachten (Drévillon 2000, 320). Vielmehr zählten nun exakt oder scheinbar exakt messbare Fähigkeiten, die gegebenenfalls durch Prüfungen nachweisbar sein mussten. Überdies stellte die Expansion staatlicher Kompetenzen die Position des Adels auch auf der lokalen Ebene infrage, denn der traditionelle Anspruch des Adels auf Autorität und Status stützte sich ganz wesentlich auch auf seine autonomen Herrschaftsrechte. Diese aber wurden im Laufe des 18. Jh. zunehmend durch die staatliche Bürokratie ausgehöhlt, mit sicherlich erheblichen nationalen und regionalen Unterschieden, die jedoch nichts an der allgemeinen Tendenz zu ändern vermochten. Mochte auch der Absolutismus gerade auf der lokalen Ebene oft mehr Idee als Wirklichkeit sein, an der stärkeren Präsenz der Vertreter der Zentralgewalt auch noch in der kleinsten Stadt oder selbst auf dem Dorfe konnte es keinen Zweifel geben (Asch 2008, 286–301). Nicht nur ein Steuersystem, das nun tendenziell mit seinen Forderungen auch vor den Privilegierten nicht mehr halt machte, sondern die immer stärkere Präsenz des staatlich kontrollierten Militärapparates auf dem fla-

chen Lande bedeutete hier einen wesentlichen Einschnitt selbst dann, wenn dieser Militärapparat vom Adel dominiert wurde, wie etwa in Preußen (Hochedlinger/Winkelbauer 2010, 295).

Der Adel geriet im eigentlichen Zeitalter der Aufklärung, im 18. Jh., unter einen doppelten Druck (Smith 2006; Haug-Moritz 2009). Zum einen sah er sich der Konkurrenz durch bürgerliche Eliten ausgesetzt, die zwar oft genug durchaus noch nach Adelstiteln strebten, aber nicht mehr ohne Weiteres bereit waren, wie in der Vergangenheit die sozialen und kulturellen Normen des zweiten Standes ungefragt zu übernehmen. Zum anderen stellte sich immer nachhaltiger die Frage, ob der Herrschaftskompromiss mit dem Adel, auf dem bis dahin die Macht des monarchischen Staates und auch die gesellschaftliche Position des Adels beruht hatten, Bestand haben würde, oder ob nicht schrittweise dieser Staat die Privilegien des zweiten Standes zu reduzieren wenn nicht gar aufzuheben gedachte.

Der entscheidende Punkt war hierbei die Frage der Besteuerung. Der Finanzbedarf der großen europäischen Staaten wuchs im 18. Jh. exponentiell. Die weitgehende Steuerfreiheit des Adels wurde damit zu einem drängenden Problem. Da selbst ein Land wie Frankreich vor 1789 – und noch lange darüber hinaus – noch ganz weitgehend ein Agrarland war, schien eine dauerhafte Steigerung der Einnahmen nur durch eine Erhöhung der Steuern auf Grund und Boden zu erzielen zu sein. Und eine solche Steuer auf Land konnte nur wirksam sein, wenn auch das Vermögen der privilegierten Schichten, also des Adels und des Klerus, einbezogen wurde. Dezidiert vertraten einen solchen Standpunkt vor allem seit der Mitte des Jahrhunderts die Physiokraten, eine Schule von Philosophen und Nationalökonomen, die im Land die Quelle allen Wohlstandes sahen. Sie traten für eine Einheitssteuer auf Land jeder Art ein, welche die wichtigste wenn nicht sogar tendenziell auf Dauer die einzige Grundlage für die Finanzierung der Staatsausgaben bilden sollte (Reinalter 2005, 472–77). Solche Doktrinen stellen einen fundamentalen Angriff auf die Steuerprivilegien des Adels dar. Besorgnis mussten solche Pläne bei den Betroffenen aber nicht nur deshalb erwecken, weil sie altetablierte Vorrechte antasteten, sondern auch weil erstmals der Versuch gemacht wurde, durch Anlage genauer Kataster das in Land bestehende Vermögen aller Grundbesitzer genau festzuhalten, statt sich auf die Selbstveranlagung der Steuerzahler zu verlassen. Versuche, den Steuerbehörden die notwendigen Informationen über das Vermögen der Steuerzahler zu verschaffen, wurden daher auch in Staaten ohne funktionsfähige Ständevertretungen als ein Angriff auf ein residuales Steuerbewilligungsrecht der privilegierten Stände, gesehen (Kwass 2000, 275 f.).

Daher stießen Versuche, einen Kataster anzulegen oft auf den Widerstand des Adels. In Kastilien scheiterte ein entsprechender Versuch von 1749 mit dem Ziel einer die Verschiedenheit der Abgaben vereinheitlichenden »única contribución« am Widerstand der Privilegierten. Das französische Beispiel zeigt allerdings, dass sich die Besteuerung des Adels auch ohne einen nationalen Kataster steigern lassen konnte. Einen ersten Schritt in diese Richtung hatte bereits Ludwig XIV. getan. 1695 entschloss er sich, eine nach Stand und Status abgestufte Kopfsteuer, die sogenannte Capitation, einzuführen, die auch die privilegierten Schichten traf. 1710 während der Krise des Spanischen Erbfolgekrieges trat dann eine zehnprozentige allgemeine Einkommenssteuer hinzu, die zwar in Friedenszeiten später wieder abgeschafft, 1749 aber in etwas modifizierter Form als der sogenannte Zwanzigste (Vingtième) verstetigt wurde. Vor der Revolution ergab sich selbst für mächtige Landbesitzer immerhin eine reale Steuerbelastung von an die 10 % auf ihr Einkommen aus Grund und Boden (Kwass 2000, 92–95 u. 104 f.). Damit war letztlich die Sonderstellung des Adels im Steuersystem doch ernsthaft infrage gestellt, und dessen zunehmende Opposition gegen die ihrem Anspruch nach absolute Monarchie, die sich gerade in Frankreich in den letzten Jahrzehnten vor 1789 bemerkbar machte, war sicherlich zu einem guten Teil durch den schleichenden Abbau seiner fiskalischer Privilegien mitbedingt.

Ähnliche Wege wie der französische König beschritten auch andere Herrscher, wie Joseph II. (1741–1790) in der Habsburgermonarchie. Er verfügte in den 1780er Jahren, dass die Abgaben an die Grundherren 17 % des Bruttoertrages eines landwirtschaftlichen Betriebes nicht überschreiten sollten, weitere 12 % sollten dann in die Staatskasse fließen. Angesichts der Tatsache dass die Grundherren (Feigl 1982; vgl. Grünberg 1893) bislang oft Abgaben von 30 % und mehr des Bruttoertrages erhalten hatten, stellte dies faktisch eine stillschweigend Enteignung der Gutsherren und adligen Grundbesitzer dar. Entsprechend heftig war der Widerstand. Die Reformen mussten nah dem Tod des Kaisers (1790) wieder aufgehoben werden. Zum Teil hatte sich im Kampf gegen diese Maßnahmen – und das galt vor allem für die peripheren Teile der Habsburgermo-

narchie wie Ungarn und das 1772 annektierte Galizien – auch ein adliger Konstitutionalismus formiert, denn nur in einer ständischen Verfassung sah man einen Schutz gegen die Wiederholung derartiger Experimente (Rosdolsky 1992, 240–43), ein Gedanke, der auch großen Teilen des französischen Adels 1789 nicht fremd gewesen war. Das Scheitern der josephinischen Reformpolitik verdeutlichte freilich auch, wie stark die Position des Adels in Mittel- und Ostmitteleuropa auch noch im späten 18. Jh. war. Als es am Ende im frühen 19. Jh. doch zu Bauernbefreiungen kam, wurde hierbei meist, wie in Preußen, auf die Interessen des Adels weitgehend Rücksicht genommen; die Entschädigung für die aufgehobenen Frondienste fiel mehr als großzügig aus. Dennoch wurde auch dieser Eingriff in die traditionelle Agrarverfassung von konservativen Adligen als ein Verfassungsbruch gesehen, und energisch berief man sich auf die ererbten ständischen Rechte, mochten die Landtage auch seit 150 Jahren nicht mehr zusammengetreten sein. Generell lässt sich am Ende des 18. Jh. in Mitteleuropa ebenso wie in Frankreich ein intensiveres Nachdenken über die Wiederbelebung ständischer Institutionen und über ihre Anpassung an die Gegebenheiten der Gegenwart feststellen. In vielen deutschen Territorien wurden Vorschläge für die Integration bürgerlicher Grundbesitzer in die ständischen Vertretungen des Adels gemacht (Stollberg-Rilinger 1999), auch wenn solche Gedankenexperimente meist vor dem Ende des Alten Reiches wenig praktische Wirkungen zeigten.

In anderen Ländern, wie in der Adelsrepublik Polen, die freilich seit den 1770er Jahren auch aufgrund der rücksichtslosen Politik der Nachbarstaaten dem Untergang entgegen ging und in England hatten hingegen die alten Ständeversammlungen überlebt. In England dominierte die whigistische Aristokratie, die schon die Revolution von 1688 und die Nachfolge des Hauses Hannovers auf dem Thron 1714 getragen hatte, über das Mittel der Wahlpatronage auch das Unterhaus, während die oppositionellen Tories, trotz ihrer vielen Anhänger unter dem Landadel zunehmend marginalisiert wurden. Obwohl das Wahlrecht alles andere als aristokratisch war, verstand es diese kleine oligarchische Schicht der Whig Aristokratie doch, durch den Appell an die Öffentlichkeit ihre Herrschaft abzusichern, und erst seit den 1780er Jahren wurden die Forderungen nach einer Reform des politischen System und nach einer stärkeren Einbeziehung der neuen städtischen Eliten stärker. Sie wurden aber erst 1832 in der Parlamentsreform partiell verwirklicht. England wurde im Übrigen im 18. Jh. zu einem in Europa, namentlich in Frankreich weithin bewunderten Beispiel für eine zugleich aristokratische und freiheitliche Verfassung. Nicht zuletzt Montesquieu (1689–1755), der als Angehöriger des französischen Amtsadels in den intermediären, ständischen Gewalten einen Schutzwall gegen die Despotie sah, stellte England seinen Landsleute als leuchtendes Vorbild vor Augen (*Esprit des Lois* 1748, Livre XIX, 27).

Versuche zur Modernisierung und Selbsterneuerung des Adels im 18. Jahrhundert

Bei aller Gegnerschaft des Adels zu jenen Reformen, die nicht nur einzelne Privilegien sondern seine ständische Identität und seinen Status selbst unmittelbar infrage stellen, gab es doch auch auf dem Kontinent durchaus eine Affinität von Teilen dieses Standes zur Aufklärung. Dies galt vor allem für den wohlhabenden Adel. Er konnte auf mancherlei Standesvorrechte verzichten, sein Reichtum und sein politischer Einfluss sicherten ihm in jedem Fall eine herausragende Stellung. In diesen Kreisen war daher, zumindest in Frankreich, die Tendenz auch sehr viel größer, sich gegenüber den Ideen der Aufklärung zu öffnen (Marraud 2000) und selbst radikale Angriffen auf die bestehende Gesellschaftsordnung mit einem gewissen spielerischen Wohlwollen, das nicht immer frei von einer frivolen Lust am eigenen Untergang war – solange dieser nicht wirklich eintrat und ein bloßes Gedankenexperiment blieb – zu begegnen. Unabhängig von solchen Extremfällen gab es eine hinreichend große Zahl von Anhängern einer reformorientierten Politik auch und gerade im Adel. In der Habsburgermonarchie kann man mit gewissen Einschränkungen den Fürsten Kaunitz, der nach 1763 auch auf die Innenpolitik dieses dynastischen Großreiches einen maßgebenden Einfluss ausübte, zu diesen Kreisen rechnen (Klingenstein/Szabo 1998). Stärker noch trat hier in den 1770er Jahr ein Mann wie der böhmische Statthalter und Oberstburggraf Karl Egon von Fürstenberg aus der landgräflichen Linie des süddeutschen Fürstengeschlechtes als Advokat radikaler Agrarreformen hervor (Grünberg 1893, 1894, zur Bauernbefreiung siehe auch Dipper 1980).

Bestimmte Tendenzen der Aufklärung prägten durchaus das Selbstverständnis auch weiterer Adelskreise. So gibt es Indizien dafür, dass der Adel das

neue Ideal einer objektiven Messung persönlicher Leistungen, die nun auch wichtiger waren als die Verdienste der Vorfahren, bis zu einem gewissen Grade verinnerlichte, bis hin zum Eintreten für eine Hierarchie innerhalb des eigenen Standes, die diesen neuen Kriterien gerecht wurde. So zumindest hat man schon vor Jahren die Cahiers de doléances des zweiten Standes, die 1789 anlässlich der Einberufung der Generalstände entstanden, gedeutet (Chaussinand-Nogaret 1976, 62 f., oder ders. 1991). Am Ende habe es in Frankreich vor der Revolution keine »bourgeois gentilshommes« mehr gegeben, bürgerliche Aufsteiger, die sich wie Adlige verhielten oder so wirken wollten, sondern nur noch »gentilshommes bourgeois«, d. h. verbürgerlichte Adlige (ebd. 60; siehe hierzu Smith 1996 und zur Definition des Adels siehe auch Asch in Leonhard/Wieland 2011). Eine gewisse Tendenz zur Verbürgerlichung des Adels – oder zumindest bestimmter Teile desselben mag im späten 18. Jh. tatsächlich feststellbar sein, und dies nicht nur in Frankreich (Reif 1979; Lohmeier 1980; Frie 2005), allerdings gehen die provokanten Thesen Chaussinand-Nogarets wohl doch über das empirisch Verifizierbare hinaus. Außerhalb der größeren Städte und des Hofes stand man den Ideen der Aufklärung in Frankreich von Seiten des Adels skeptisch gegenüber und verlangte eher die Rückkehr zu einem korporativ verfassten Adel, der über seine Zusammensetzung autonom entschied (Figeac 2002, 289–92); für eine durchgehende Verbürgerlichung spricht das nicht (siehe hierzu auch Frie 2005).

Auch dort wo man eher bereit war sich auf die Aufklärung einzulassen, glaubte man oft, ihre Ideen zur Legitimation der eigenen Standesinteressen nutzen zu können. Die Erkenntnisse der neu entstehenden Wissenschaft der Biologie etwa schienen zu beweisen, dass Charakter und Fähigkeiten eines Menschen durch seine Herkunft bestimmt wurden; eine Ansicht die der Adel auf seine Weise schon immer vertreten hatte (Serna 1995, 88–90). Aber auch andere wissenschaftliche Erkenntnisse, oder was dafür allgemein gehalten wurde, schienen die Weltanschauung großer Teile des Adels zu bestätigen. Bewies die Physiognomik wie sie besonders von Johann Caspar Lavater (1741–1801) entwickelt wurde, nicht, dass das Äußere, der Gesichtsausdruck und die körperliche Haltung, auf deren Kultivierung der Adel seit der Renaissance besonderen Wert gelegt hatte, ein Ausdruck des wirklichen Charakters war? (Serna ebd., 91); von anderer Seite wurden freilich dem Adel gerade seine gekünstelte, von den Gesetzen der höfischen Gesellschaft geprägte Gestik und Mimik vorgeworfen, die mit dem neuen Kult der Aufrichtigkeit und der Gefühlsinnigkeit schwer zu vereinbaren waren (Linke 2004). Damit wurde die über Generationen hin auch zum Zwecke der Distinktion betriebene Selbstformung, die bis ins Körperliche ging, entscheidend infrage gestellt.

Die Heterogenität des Adels im späten Ancien Régime

In seiner Haltung zur Aufklärung war der Adel zutiefst gespalten; enthusiastische Beteiligung an den intellektuellen und politischen Debatten der Epoche stand neben radikaler Ablehnung oder einem gänzlichen Unberührtsein von allen neueren geistigen Strömungen, dies galt insbesondere für Frankreich. Dieser kulturellen Heterogenität entsprach eine soziale Spaltung. In Frankreich selbst, aber auch in anderen Ländern, wuchs die Zahl von Adligen, die zwar alle Vorrechte ihres Standes beanspruchten, jedoch selbst kaum noch Land besaßen, oder vielleicht sogar ganz landlos waren, da sie etwa als jüngere Söhne nicht bzw. nicht uneingeschränkt erbberechtigt waren oder aus verarmten Familien stammten. Sie mussten sich als Offiziere niederen Ranges oder Beamte durchschlagen, soweit sie denn das notwendige Startkapital für eine solche Karriere besaßen. Die Existenz eines relativen großen besitzlosen, oder doch zumindest vergleichsweise armen Adels untergrub längerfristig das Prestige des gesamten Standes, gab aber auch den Anstoß für weitreichende Reformvorschläge, wie etwa die Forderung nach einer weitgehenden Öffnung des Wirtschaftslebens für diese Schicht (Frie 2013). In Deutschland dachten manche auch daran, sich an das Vorbild der englischen Gentry anzulehnen, die durch ein strenges Primogeniturerbrecht geprägt war, das sich freilich mit dem faktischen Ausscheiden der jüngeren Söhne aus der Statusgruppe ihrer Vorfahren verband, wenn es ihnen nicht gelang, sich auf eigene Faust das notwendige Vermögen zu verschaffen, um ihre sozialen Ansprüche aufrechterhalten zu können (zu Preußen vgl. Marwitz 1913, Frie 2001; zum Vergleich Deutschland/England siehe Neumann 2004). Auch wurden gegen Ende des 18. Jh. Vorschläge vorgebracht, es sei an der Zeit, eine neue Elite zu schaffen, die bürgerliche Notabeln vom akademisch gebildeten Beamten bis hin zum reichen Gewerbetreibenden und Grundbesitzer umfassen müsse (s. dazu Rehberg 1803). Für den verarmten Landadel oder

gar den landlosen Adligen ohne sonderliche Talente oder Bildung war in dieser Elite freilich kein Platz mehr (Frie 2013).

Diese Gruppe befand sich Ende des 18. Jh. tatsächlich in einer Krise. Besonders deutlich war dies in Ländern, in denen dieser einfache Adel traditionell zahlenmäßig besonders stark war, wie in Kastilien. Durch eine großzügige Nobilitierungspolitik, von der nicht nur Beamte und Offiziere profitierten, sondern auch Kaufleute und Manufakturbesitzer, relativierte die Krone die Bedeutung der älteren Adelstitel ebenso wie die des »natürlichen« Adels, welche die zahlreichen einfachen Hidalgos für sich in Anspruch nahmen. Viele Angehörige dieser Schichte konnten ihren Status vor allem im Norden Kastiliens mit seiner traditionell hohen Adelsdichte nicht mehr halten. In Spanien vollzog sich eine meritokratische Neudefinition des Adels. Herkunft, ererbtes Prestige und militärischer Ruhm verloren an Bedeutung, Leistungen in der Verwaltung oder selbst im Wirtschaftsleben wurden wichtiger (Thompson 2007). In Kastilien verwalteten überdies die wohlabenden adligen Grundbesitzern ihren Besitz zunehmend nach den Prinzipien eines modernen Agrarkapitalismus, so dass sich auf diese Weise auch deutliche Interessenkonvergenzen mit der neuen Elite der bürgerlicher Notablen ergaben, die sich dann im 19. Jh. verfestigen sollten (Windler 1992, 459).

Ein Äquivalent zu den zahlreichen kastilischen Hidalgos, deren Status stets prekär gewesen war, gab es in Frankreich nicht. Durch die seit den 1660er Jahren durchgeführten systematischen Überprüfungen von Adelstitelen herrschte hier eine Adelsdefinition vor, die den juristisch einklagbaren Anspruch auf den sozialen Status betonte. Reformer wie der Abbé Gabriel François Coyer (1707–1782), der Autor einer einflussreichen Schrift über die *Noblesse commerçante* (Coyer 1756), mochten eine größere Flexibilität fordern, um reichen Kaufleuten und Gewerbetreibenden einen Weg in den Adel zu öffnen und um gleichzeitig dem ärmeren Adel die Möglichkeit zu geben, sein Geld ohne Statusverlust mit Handelsgeschäften zu verdienen, aber große Teile des französischen Adels namentlich in der Provinz befürchteten bei einer solchen Relativierung der Grenzen zwischen Adel- und Nicht-Adel ihren Status gänzlich zu verlieren. Für sie sprach 1756 der so genannte Chevalier d'Arcq (1721–1795), der mit Vehemenz die Vorrecht des Adels, das traditionelle Handelsverbot, aber auch die Pflicht des Adels zum Militärdienst betonte. Bezeichnenderweise konnte sich aber auch d'Arcq keinen Adel mehr vorstellen, der sich nicht durch den Dienst für einen Staat, der mehr war als die Person des Königs und die Dynastie, obwohl sie diesen Staat verkörperten, legitimierte. Er schrieb »der Edelmann ist erst Bürger und dann Adliger« (le gentilhomme est citoyen avant d'être noble, Sainte-Foy 1756, 192 f.)

Der Konflikt zwischen unterschiedlichen Adelsdefinitionen wurde in Frankreich vor der Revolution, so schien es zumindest aus der Sicht der Forschung lange, verschärft durch die Spannungen zwischen dem Adel und einer aufstrebenden Bourgeoisie, die sich in ihren sozialen Ambitionen frustriert sah. Neuere Forschungen (MacCahill 1998; auch Blaufarb 2002) lassen dieses Urteil allerdings doch als zweifelhaft erscheinen, denn faktisch blieb der Aufstieg in den Adel in Frankreich auch im 18. Jh. möglich. In größeren Städten, in denen wichtige Gerichte und Verwaltungsinstitutionen ihren Sitz hatten, deren Amtsträger oft die Möglichkeit hatten, in den Adel aufzusteigen, dürften bis zu 40 % der adeligen Familien ihren Status erst im 18. Jh. selber erlangt haben (Figeac 2002, 61 für Bordeaux) und die Zahl derjenigen, die einen Ursprung nachweisen konnten, der ins Mittelalter zurückreichte, war gering; auf dem flachen Lande abseits der größeren Städte mögen die Dinge sich anders verhalten haben. Doch bleibt es unwahrscheinlich, dass für ganz Frankreich, die Zahl der Geschlechter mittelalterlichen Ursprungs mehr als 30 % des gesamten Adels ausmachte (Figeac 2002, 111). Dennoch blieb die Zahl wohlhabender bürgerlicher Familien, deren Wunsch auf einen Adelstitel unerfüllt blieb, vor 1789 größer als etwa im späten 16. Jh., ein Faktor der manche Spannungen der vorrevolutionären Epoche erklären mag, zumal die Versuche, Bürgerliche von einer militärischen Laufbahn auszuschließen in den 1780er Jahren diese Spannungen noch steigerten.

Im Vergleich zu Frankreich erscheint England im 18. Jh., wie oft hervorgehoben wurde (Langford 2010, dagegen jedoch Wasson 2000), als das Musterbild eines Landes, das von einer gegenüber Aufsteigern weitgehend offenen Elite regiert wurde, die zudem bereit war, sich den politischen Werten einer wachsenden Mittelschicht anzupassen. Auch hier ist allerdings Vorsicht angebracht. Es war in England gerade im 18. Jh., wenn man genug Geld hatte, nicht allzu schwer, sich ein Landgut zu kaufen und damit in die gentry aufzusteigen. Aber die wirkliche Macht, vor allem in der Politik, lag in der Hand einer Elite, die sehr viel kleiner war als die gentry insgesamt.

Dies waren die wirklich reichen Landbesitzer, die auch über ein entsprechendes Sozialprestige verfügten, das sich – sowenig die englische Gesellschaft des 18. Jh. nach exakten Adelsnachweisen und Stammtafeln fragte – von der Herkunft doch nicht ganz trennen ließ.

1789 und die Folgen

Als 1789 das Ancien Régime zusammenbrach, gab es durchaus Adlige, die versuchten sich an die Spitze der revolutionären Bewegung zu stellen. Die Beispiele reichen hier von dem liberalen Monarchisten Marquis de Lafayette (1757–1834) über den bereits deutlich radikaleren Grafen Mirabeau (1749–1791) und den Herzog von Orleans (1747–1793) aus einer Nebenlinie der Bourbonen (Philippe Egalité) bis zu jenem provenzalischen Marquis Pierre Antoine d'Antonelle (1747–1817), dessen Leben der französische Historiker Philipp Serna vor einigen Jahren eine wichtige Studie gewidmet hat (Serna 1997; siehe auch Serna 1995, 85). Auch der englische Politiker Charles James Fox (1749–1806) besaß trotz seiner Verwurzelung in der englischen Oberschicht durchaus Sympathien für die Revolution, geriet allerdings in den 1790er Jahren in seiner Heimat ins politische Abseits.

Bis zur offenen Unterstützung der Revolution gingen außerhalb von Frankreich allerdings nur relativ wenig Adlige, die auch eher Außenseiter blieben, wie der im radikal aufklärerischen Illuminatenbund aktive Freiherr von Knigge (1752–1796). Insgesamt wurde gerade in Frankreich rasch deutlich, dass die Revolution nicht nur die Privilegien des Adels bedrohte, sondern seine gesamte Existenz. Die Gegnerschaft zur Revolution schuf eine neue Solidarität unter Adelsgruppierungen, die sich vorher eher distanziert gegenübergestanden hatten und relativierte die bestehende Heterogenität. Seit der Machtergreifung Napoleons begannen indes viele französische Adelige, sich mit den neuen Verhältnissen zu arrangieren. In den folgenden Jahren entstand in Frankreich eine neue Elite, die nobilitierte Offiziere und Beamte, bürgerliche Grundbesitzer, die sich teilweise (besondere nach 1830) selber einen Adelstitel zugelegt hatten und alte Adlige gleichermaßen erfasste. Die alten Geschlechter mochten in vielen Provinzen weiterhin ihre eigene, auf Tradition beruhende Identität pflegen, aber Macht und Einfluss musste man mit neuen Familien teilen (Mager 1990). Ansätze zur Entwicklung einer neuen amalgamierten Elite aus Notabeln und alten Adelsfamilien gab es auch in Deutschland, doch setzten weite Teile des Adels solchen Entwicklungen das Konzept eines exklusiven »Uradels« entgegen, der freilich in Wirklichkeit nach ganz anderen Prinzipien definiert war als denen der traditionellen ständischen Gesellschaft (Godsey 2000). Dies zeigte sich schon an der zunehmenden Vernachlässigung der weiblichen und sogar zum Teil der nicht-namensgleichen (also einem anderen Hause angehörenden) männlichen Vorfahren bei der Einordnung einer Familie in die Statushierarchie (Godsey 2000 vgl. ders. 2004). Der Adel mochte hier seinem Selbstverständnis nach Erinnerungsgemeinschaft bleiben, aber sie gründete nun auf ganz neuen Fundamenten.

Auch wenn die Revolution Monarchie und Adel gleichermaßen bedrohte, kam es nach 1789 keineswegs überall zu einem neuen Bündnis zwischen Aristokratie und Krone; insbesondere dort, wo die Herrscher ihre Titel und die Ausdehnung ihrer Macht – die auch auf Kosten des Adels erfolgte – selber der Revolution respektive ihrem Erben, Napoleon verdankten, wie in Südwestdeutschland, in Bayern, Württemberg und Baden, blieben die Spannungen auch nach 1815 erheblich. Auch andernorts suchte man durch eine Wiederbelebung ständischer Institutionen – unter Umständen in modernisierter Form – und lokaler Selbstverwaltungsrechte ein Bollwerk gegen die Revolution, aber auch gegen einen übermächtigen bürokratischen Staat zu schaffen. In Deutschland ist der Freiherr von Stein (1757–1831) ein Beispiel für solche Reformbestrebungen zu Beginn des 19. Jh. (Duchhardt 2007). Der entstehende Liberalismus fand auch in einer Provinz wie Ostpreußen, die auf eine lange, wenn auch im 18. Jh. eher latente Tradition ständischer Freiheiten zurückblicken konnte, im frühen 19. Jh. im Adel zahlreiche Anhänger (Neugebauer 1992). In England, dessen Gesellschaftsordnung freilich nie von der Revolution erschüttert worden war, hielten die großen Whig-Familien an ihrer Haltung auch über die napoleonische Zeit hinweg fest, oder kehrten zu ihr nach 1815 wieder zurück. Sie waren wesentlich an der Parlamentsreform von 1832 beteiligt und setzten sich auch später für die Sache des politischen Fortschritts und des Liberalismus ein. Ein Mann wie der Parlamentsreformer Lord John Russell der erste Earl Russell (1792–1878), verkörperte diese Tradition in besonderer Weise und noch sein Enkel der aufklärerische Philosoph Bertrand Russell (1872–1970), der in einem Mann wie Charles James Fox durchaus ein Vorbild sah, fühlten sich ihr zutiefst verpflichtet.

Unter seinen Standesgenossen stellte er im 20. Jh. freilich eine Ausnahme dar. Mit dem drohenden Sieg der Massendemokratie seit den 1880er Jahren, verbunden mit dem Niedergang der Landwirtschaft sowie den immer stärkeren Angriffen auf die Stellung der protestantischen adligen Oberschichte Irlands, der so genannten Protestant Ascendancy, wandten sich auch in England die großen Whig-Familien oft den Konservativen respektive den Unionisten zu, welche die Pläne für eine Selbstverwaltung Irlands ebenso ablehnten wie andere Eingriffe in die traditionelle Verfassung des Vereinigten Königreiches.

Auf dem Kontinent hatte sich diese konservative Wende oft weitaus früher vollzogen. Hatte man im späten 18. Jh. oft noch mit der radikalen Kritik der Aufklärung an der Religion geliebäugelt und sich der Kirche und dem Christentum entfremdet, so wandte man sich nach der Französischen Revolution und nach dem zumindest partiellen Verlust von Privilegien wie angesichts der gefährlichen sozialen Folgen der Säkularisierung oft stärker einer traditionellen und und zugleich persönlich verinnerlichten Religiosität zu, die sich in Teilen mit einem romantisierten Bild des Mittelalters verband. Das galt etwa für katholische Adelskreise in Mitteleuropa (Reif 1979) und Frankreich während protestantische Adlige zum Teil im ↗ Pietismus (wie in Preußen) Zuflucht suchten. Eine Parallele dazu bildete die evangelikale Erweckungsbewegung in England, die sich freilich durchaus mit liberalen Reformideen wie der Forderung nach Abschaffung der Sklaverei verbinden konnte. Diese religiösen Bewegungen setzten sich bewußt auch eine moralische Erneuerung der Eliten zum Ziel, die durch Sittenstrenge und christlichen Eifer zum Vorbild für die enfesselten und paganisierten Unterschichten werden sollte. Für katholische Adelseliten wurde die Religion auch über die Wende des 19. Jh. hinaus zu einem entscheidenden Bollwerk gegen die aufklärerische Moderne, das galt für Frankreich und viele katholische Regionen Deutschlands ebenso wie für Spanien und Österreich, während protestantische Adlige, namentlich im wilhelminischen Kaiserreich, ihr Heil nach 1880 eher in der Identifikation mit einem säkularisierten oder nur noch kulturprotestantischen Nationalismus sahen, dem man bis dahin mit einer gewissen Distanz gegenübergestanden hatte. Die Skepsis gegen die Moderne und ihre egalitären Tendenzen sowie nach der Oktoberrevolution auch die Angst vor dem Kommunismus, den man aus konservativer Perspektive durchaus als eine radikalisierte Form der Aufklärung sehen konnte, kennzeichnete jedoch hier wie dort große Kreise des Adels und nährte schon vor dem Ersten Weltkrieg, erst recht aber nach 1918, eine gewisse Affinität zu rechtsgerichteten Bewegungen wie den Gegnern der Republik in Spanien, zu den Austrofaschisten des Kanzlers Dollfuß in Österreich oder zum Nationalsozialismus in Deutschland (Malinowski 2003), auch wenn gerade der Nationalsozialismus nie frei von adelsfeindlichen Tendenzen war, die 1944 in der Niederschlagung des Widerstandes gegen Hitler kulminieren sollten.

Quellen

Coyer, G. F. (1756): *La noblesse commerçante*. London.
Sainte-Foy, Ph.-A. de. (1756): *La Noblesse militaire, ou le Patriote français opposé à la noblesse commerçante.* Paris.
Marwitz, F. A. L. (1913): »Von den Ursachen des Verfalls des preußischen Staates«. In: Meusel, F.: *Friedrich August Ludwig von der Marwitz. Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege.* 2 Bde., Bd. II, 2. Berlin, 57–100.
Montesquieu, Charles de Secondat Baron de (1748): *De l'esprit des lois.* Genf.
Rehberg, A. W. (1803): *Über den deutschen Adel*. Göttingen.

Sekundärliteratur

Asch, R. G. (2008): *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*. Köln u. a.
Asch, R. G. (2011): »What makes the Nobility Noble?« In: Leonhard, J./Wieland, C. (Hg.): *What makes the Nobility Noble? Comparative Perspectives from the Sixteenth to the Twentieth century*. Göttingen, 329–339.
Asch, R. G. u. a. (Hg.) (2013): *Adel in Südwestdeutschland und Böhmen 1450–1850*. Stuttgart.
Blaufarb, R. (2002): *The French Army, 1750–1820: careers, talent, merit.* Manchester.
Chaussinand-Nogaret, G. (1976): *La noblesse au XVIIIe siècle: de la Féodalité aux Lumières.* Paris.
Conze, E./Wienfort, M. (Hg.) (2004): *Adel und Moderne: Deutschland im europäischen Vergleich im 19. und 20. Jahrhundert*. Köln u. a.
Degen, C./Lohmeier, D. (Hg.) (1980): *Staatsdienst und Menschlichkeit. Studien zur Adelskultur des späten 18. Jahrhunderts in Schleswig-Holstein und Dänemark*. Neumünster.
Dipper, C. (1980): *Die Bauernbefreiung in Deutschland 1790–1850*. Stuttgart.
Drévillon, H. (2000): »La Monarchie des Lumières, 1715–1774«. In: Cornette, J. (dir.): *La monarchie entre Renaissance et Révolution 1575–1792*. Paris, 284–354.
Duchhardt, H. (2007): *Stein: eine Biographie*. Münster.
Feigl, H. (1982): *Die niederösterreichische Grundherrschaft vom ausgehenden Mittelalter bis zu den theresianisch-josephinischen Reformen.* Wien.
Figeac, M. (2002): *L'automne des gentilshommes: Noblesse Aquitaine, Noblesse française au Siècle des Lumières.* Paris.

Frie, E. (2001): *Friedrich August Ludwig von der Marwitz 1777–1837. Biographie eines Preußen*. Paderborn.

Frie, E. (2005): »Adel und bürgerliche Werte«. In: Hahn, H. W./Hein, D. (Hg.): *Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung* – Rezeption. Köln u. a., 393–414.

Frie, E. (2013): »Armer Adel in nachständischer Gesellschaft«. In: Asch R. G. (Hg.): *Adel in Südwestdeutschland und Böhmen, 1450–1850*. Stuttgart, 207–221.

Godsey, W. D. (2000): »Vom Stiftsadel zum Uradel. Die Legitimationskrise des Adels und die Entstehung eines neuen Adelsbegriffs im Übergang zur Moderne.« In: Hartmann, A. V. (Hg.): *Eliten um 1800*. Mainz, 371–391.

Godsey, W. D. (2004): *Nobles and Nation in Central Europe: Free Imperial Knights in the Age of Revolution, 1750–1850*. Cambridge.

Grünberg, K. (1893): *Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien. Teil I. Überblick der Entwicklung. Teil II. Die Regulierung der gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnissse von 1680–1848 nach den Akten*. Leipzig.

Haug, M./Hye, H. P./Raffler M. (Hg.) (2009): *Adel im »langen« 18. Jahrhundert*. Wien.

Hochedlinger, M./Winkelbauer, T. (2010): *Herrschaftsverdichtung, Staatsbildung, Bürokratisierungs-, Verfassungs-, Verwaltungs- und Behördengeschichte der Frühen Neuzeit*. Wien u. a.

Klingenstein, G./Szabo, F. A. J. (Hg) (1998): *Staatskanzler Wenzel Anton von Kaunitz-Rieberg 1711–1794. Neue Perspektiven zu Politik und Kultur der Europäischen Aufklärung*. Graz u. a.

Kwass, M. (2000): *Privilege and the politics of taxation in eighteenth-century France: liberté, égalité, fiscalité*. Cambridge.

Langford, P. (2010): *A polite and commercial people: England, 1727–1783*. Oxford.

Leonhard, J./Wieland, C. (Hg.) (2011): *What makes the Noblity noble? Comparative Perspectives from the Sixteenth to the Twentieth Century*. Göttingen.

Linke, A. (2004): »Das Unbeschreibliche, Zur Sozialsemiotik adeligen Körperverhaltens im 18. und 19. Jahrhundert.« In: Conze, E./Wienfort, M. (Hg.): *Adel und Moderne, Deutschland im europäischen Vergleich im 19. und 20. Jahrhundert*. Köln, 247–268.

Lohmeier, D. (1980): »Der Edelmann als Bürger. Über die Verbürgerlichung der Adelskultur im dänischen Gesamtstaat«. In: Degen, C./Lohmeier D., 127–150.

MacCahill, M. W. (1998): »Open Elites: Recruitment to the French Noblesse and the English Aristocracy in the eighteenth Century«. In: *Albion: A quarterly Journal concerned with British Studies*, vol. 30, No 4, 599–629.

Mager, W. (1990): »Von der Noblesse zur Notabilité. Die Konstituierung der französischen Notablen im Ancien Régime und die Krise der absoluten Monarchie«. In: Wehler, H.-U. (Hg.): *Europäischer Adel 1750–1950* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 13), 260–285. Göttingen.

Malinowski, S. (2003): *Vom König zum Führer. Sozialer Niedergang und Politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat*. Berlin.

Marraud, Mathieu (2000): *La noblesse de Paris au XVIIIe siècle*. Paris.

Neugebauer, W. (1992): *Politischer Wandel im Osten: Ost- und Westpreußen von den alten Ständen zum Konstitutionalismus*. Stuttgart.

Neumann, J. (2004): »Der Adel im 19. Jahrhundert in Deutschland und England im Vergleich«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 30,1, 155–182.

Reif, H. (1979): *Westfälischer Adel 1770–1860. Vom Herrschaftsstand zur regionalen Elite*. Göttingen.

Reinalter, H. (Hg.) (2005): *Lexikon zum Aufgeklärten Absolutismus in Europa: Herrscher – Denker – Sachbegriffe*. Wien.

Rosdolsky, R. (1992): *Untertan und Staat in Galizien: die Reformen unter Maria Theresia und Joseph II*. Mainz.

Serna, P. (1997): *Antonelle. Aristocrate révolutionnaire 1747–1817*. Paris.

Serna, P. (1995): »Le noble«. In Vovelle, M. (Hg.): *L'homme des Lumiéres*. Paris, 39–93.

Smith, J. M. (Hg.) (2006): *The French Nobility in the Eighteenth Century: Reassessments and New Approaches*. University Park.

Smith, Jay M. (1996): *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchie in France 1600–1789*. Ann Arbor/Michigan.

Stollberg-Rilinger, B. (1999): *Vormünder des Volkes? – Konzepte landständischer Repräsentation in der Spätphase des Alten Reiches*. Berlin.

Thompson, I. A. A. ([2]2007): »The Nobility in Spain 1600–1800«. In: Scott, H. M. (Hg.): *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth centuries*. Vol. I. London/New York, 191–255.

Wasson, E. (2006): *Aristocracy and the Modern World*. Basingstoke u. a.

Wasson, E. (2000): *Born to Rule: British Political Elites*. Stroud.

Windler, C. (1992): *Lokale Eliten, seigneurialer Adel und Reformabsolutismus in Spanien: 1760–1808. Das Beispiel Niederandalusien*. Stuttgart.

Wrede, M. (2012): *Ohne Furcht und Tadel – Für König und Vaterland. Frühneuzeitlicher Hochadel zwischen Familienehre, Ritterideal und Fürstendienst*. Ostfildern.

Ronald G. Asch

Affekt (frz. passion; engl. affect, affection, emotion)

Überblick

Seit der Antike wurde in der Philosophie und Rhetorik über die Emotionen nachgedacht. Große Macht über das Handeln des Menschen wurde ihnen zugeschrieben. Die Affekte wurden vor allem als »passio animae« und als »appetitus sensitivus«, als Leidenschaft und als sinnliches Strebevermögen der Seele aufgefasst. Seit der Antike bemüht man sich auch um eine Art ausdifferenzierter Nomenklatur. Von Aristoteles über Cicero, Thomas von Aquin bis hin zu Kant finden sich Versuche der Bestimmung, der Hierarchisierung und der Ausdifferenzierung der Affekte. Wissen über die Affekte dient der Selbstführung und der Herrschaft. Letzteres äußert sich in den Fürstenspiegeln des 17. Jh. in den Ausführungen zum beherrschten Umgang. Nicht untypisch für das Zeitalter der Aufklärung und der Empfindsamkeit ist der Wunsch Johann Jakob Bodmers (1698–1783) nach einem Affektenkatalog, »ein vollständiges Werck von dergleichen Erfahrungen […], wo die Affecte ihrem Range nach in Classen und Capitel eingetheilet, und von einem jeden etliche affectreiche Beyspiele der besten Scribenten zusammengetragen, und mit geschickten Anmerckungen von der natürlichen Verfassung, Kunst, und Uebereinstimmung des Ausdruckes mit einem gewissen in dem Affect liegenden Grunde erkläret würden« (Bodmer 1741, 338; vgl. Till 2004, 409).

Vor 1800 wurde eine kontinuierliche Diskussion über die Emotionen geführt. Danach bricht zumindest das philosophische Interesse an Affektenlehren ab; nun werden sie zu einem wichtigen Arbeitsgebiet der entstehenden Psychologie. In der Philosophie breitet sich das Vorurteil aus, die Affekte seien ein Thema von Literatur, Musik, Kunst, Rhetorik, Ästhetik und Moralistik und ihre Theorien seien »schwach«. Bis in die späten Jahre des 20. Jh. waren die Emotionen nicht gerade ein Kernbereich des philosophischen Denkens. Seither artikuliert sich neues Interesse vor allem in der sprachanalytischen Philosophie und in der phänomenologischen Forschung, auch am Beispiel des 18. Jh. (Koroliov 2013).

Neben der Philosophie war es die ↗Rhetorik als Disziplin der »Schule«, in der von Anfang an dem Affekt eine wichtige Funktion zuerkannt wurde. Aristoteles (384–322 v. Chr.) nennt in seiner *Rhetorik* drei Arten des Glaubhaftmachens und des Überzeugens beim Redner: Verlässlichkeit des Redners (Ethos), emotionale Disponierung des Hörers (Pathos) und das Eingehen auf die Sache (Pragma). Auch in der römischen Rhetorik wurden die emotionalen Redefunktionen – Pathos und Ethos, Leidenschaft und Charakter, »movere« und »conciliare« – zu den großen Aufgaben des Redners gezählt.

Ende der sechziger Jahre des 20. Jh. ist ein Neuanfang in der Geschichte der neueren Rhetorik zu verzeichnen. Wichtige Arbeiten – grundlegend für die Barockforschung in Deutschland – erschienen (Dyck 1966; Fischer 1968; Barner 1970). Z. T. glaubte man überall das Fortdauern der Rhetorik entdecken zu können (Dockhorn 1968). Inzwischen ist ein auf die Affekte reduzierter Rhetorik-Begriff als einseitige Rückprojektion modernistischer Anschauungen kritisiert worden (Till 2004, 438, Anm. 28, 3 ff. u. 16 ff.). Erst in der Frühaufklärung würden die (rhetorisch verstandenen) Affekte aus der Schulrhetorik gelöst und als natürliche Eigenschaften verstanden.

Wortgeschichte

Die Bezeichnung der Affekte geht auf die griechische Philosophie, Rhetorik und Medizin zurück. Zentral ist »pathos« mit der umfassenden Bedeutung von Leidenschaft, Leid und Schmerz. Im spezifisch philosophischen Sinne bedeutet es den Zustand des Empfangens einer äußeren Einwirkung, allgemein Zustand oder Eigenschaft, Erleiden oder Zustand der Seele (Lanz 1971, Sp. 89). Im Lateinischen wurde dafür »affectus« geprägt, das im Deutschen mit heftige Gemütsbewegung und Erregung wiedergegeben wird. Im 16. Jh. wird »Affekt« aus lat. »affectus« (körperlicher oder geistiger Zustand, Stimmung, Leidenschaft) entlehnt. Es verdrängt in der nachhumanistischen Gelehrtensprache »passio« und »perturbatio«. »Affekt« ist als Übersetzung von »affectus« erstmals 1526 nachweisbar.

Frz. »passion« und engl. »passion«, ital. »passione« bezeichnen wie »affectus« verschiedene Arten des Leidens, besonders im religiösen Sinn (Leiden Christi) sowie die Seelenbewegung. Die ins Deutsche übernommenen »affect« und »passion« erfahren keine der bei Fremdwörtern sonst üblichen starken Deformationen. Die Bedeutungsfelder von »affect«, »affection«, »passion«, »leid« und ihre zugehörigen Wortbildungen ergeben partielle bis weitgehende Bedeutungsüberlappungen (Lobenstein-Reichmann 2005, 254). In der Frühaufklärung diffe-

renziert Thomasius zwischen »Affekt« und »Leidenschaft«. Im Sinne von »Leiden« verwendet Christian Wolff »Leidenschaft« (Lanz 1971, Sp. 95).

In der Affekttheorie der Stoiker überwog das negative Urteil – noch bei Immanuel Kant (1724–1804) bedeutete, Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, »wohl immer Krankheit des Gemüts; weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt« (*Anthropologie*, § 70, 580). Kant unterscheidet Affekt und Leidenschaft. Ersterer sei »Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts (animus sui compos) aufgehoben wird«. Hingegen lasse sich die Leidenschaft Zeit »und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen« (ebd.). Diese Unterscheidung wird im 19. Jh. von Philosophen (Hegel, Schopenhauer), Psychologen und Anthropologen übernommen. Im Zuge der Emanzipation der Psychologie als Disziplin im frühen 19. Jh. wird der Begriff »Leidenschaft« wieder problematisch und taucht in der Fachliteratur kaum noch auf.

Historische Grundlagen

Griechen und Römer

Theorie und Analyse der Affekte in der Philosophie und Rhetorik des 17./18. Jh. wären ohne die Vorarbeit von Aristoteles nicht möglich gewesen. Eine systematische Form hat er seinen Gedanken nicht gegeben – über die Affekte wird gleichsam en passant in seinen Schriften (*Nikomachische Ethik*, *Rhetorik*, *De anima*) reflektiert. In ihnen ist die Formulierung vom Erleidnis (pathos) der Seele zentral. Aristoteles entwirft eine Bewegungstheorie mit den Kategorien Aktivität und Passivität, die besonders in *De anima* entfaltet wird. Danach besitzt die ↗Seele des Menschen ein wahrnehmendes, denkendes und bewegendes Vermögen, Streben und Vorstellungskraft (Newmark 2008, 39). In der Ethik geht es ihm um Mäßigung, den Ausgleich zwischen extremen Handlungen oder Affekten. Das »Erleidnis der Seele« ist ein Bewegtwerden der Seele mit eigener Aktivität und mit dem Körper geteilter Passivität. Die *Rhetorik* (II, 1–11) diskutiert z. T. detailliert einzelne Affekte. Die *Poetik* behandelt die rezeptionsästhetischen Aspekte der Affekttheorie der *Rhetorik*.

Die stoische Affekttheorie baut auf Aristoteles' Grundlagen, beurteilt jedoch die Affekte als maßlos und naturwidrig, falsch und ethisch unerwünscht. Im Gegensatz zu Aristoteles entwickelt die Stoa eine systematisierte Lehre. Grundarten der Affekte sind: Schmerz/Unlust, Furcht, Begehren und Freude/Lust. Sie werden als eine Weise menschlichen Verhaltens aufgefasst. Deshalb müssen sie sich in Termini urteilender und wählender Vernunft definieren lassen. Die Stoiker bestimmen den Affekt als falsches Urteil (Forschner 1980, 261). »Pathos« gilt in stoischer Sicht als Perversion der Vernunft. Dennoch verwahrten sich die Stoiker dagegen, dass ihr Apathie-Ideal als Gefühllosigkeit verstanden würde. Vollkommene Freiheit von Affekten ist Zentrum der stoischen Glücksethik. Die ethische Bedeutung und die negative Wertung der Affekte, die von der Stoa im Widerspruch zu Aristoteles eingeführt werden, sind für die spätere Philosophie und die Kulturgeschichte der Emotionen von großer Bedeutung.

Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) ist Schüler des Stoikers Poseidonios und vermittelt wichtige stoische Inhalte, philosophiert jedoch eklektisch. Das System von Marcus Fabius Quintilian (30–96 n. Chr.) in der *Institutio Oratoria* ist aus verschiedenen Traditionen synthetisiert. Die aristotelischen Zentralbegriffe »Ethos« und »Pathos« sind noch immer die spezifische Domäne des Redners. In der *Institutio oratoria* 6,2,4–8 heißt es, seine Aufgabe und Anstrengung liege im Hervorbringen der Gefühlswirkungen. »Solcher Gefühlsregungen aber gibt es, wie wir seit alters gelernt haben, zwei Arten: die eine nennen die Griechen »pathos«, was wir im Lateinischen richtig und in eigentlichem Sinn mit Affekt (adfectus) wiedergeben, die andere »ethos«, wofür wenigstens nach meinem Empfinden die lateinische Sprache kein Wort hat: »mores« nennt man es« (Zit. n. Ueding/Steinbrink 1986, 259). Auf zwei Stellen seines Lehrbuchs für den Redner wird sich die Affektentheorie bis in das 18. Jh. berufen: erstens auf den Satz, dass es das Herz ist, das die Beredsamkeit erzeugt (pectus est, quod facit disertos. *Inst. Orat*. 10,7,15) und zweitens auf den Topos »ut moveamur ipsi« ([Das Wichtigste ist,] dass wir selbst bewegt werden, ebd. 6,2,26), der auf die Notwendigkeit der Selbstaffektion abhebt, wie es bereits Horaz am Beispiel des Weinens in der *Ars poetica* gefordert hatte (»Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi«). Quintilian diskutiert den Affekttopos in engem Zusammenhang mit den Kategorien »ars« und »natura« (Till 2004, 379, 383).

Lateinisches Mittelalter und frühe Neuzeit

Mit Aurelius Augustinus (354–430) beginnt eine vorwiegend theologische Variante der Affektenlehre. Er kennt und verarbeitet die antike Philoso-

phie, v.a. Aristoteles, Cicero und Seneca. Augustin verzichtet auf die Unterscheidung zwischen Willen und Passion/Affekt. Seine christliche Umdeutung führt zu einer Zentralstellung der Liebe (amor). Die vier Hauptaffekte der Stoiker versteht er als Arten der Liebe und Äußerungen des Willens. Sie erscheinen für ihn nicht nur als »perturbationes animi«, sondern werden unter theologischen Prämissen als gute und schlechte Ausprägungen der Affekte wahrgenommen. Im Gegensatz zur Stoa begründet er das christliche Verständnis der »bonae passiones«, der guten Emotionen. Die stoische Apathie wertet er als Mangel an Mitleid ab (*De civitate dei*, IX, XIV). Augustins christliche Umdeutung der antiken Tradition im Sinne einer geordneten Gottesliebe bleibt für das Mittelalter bis zur Gegenreformation vor allem für die Predigtlehre verbindlich.

Thomas von Aquin (1225–1274) versucht, die aristotelische mit Augustins theologischer Konzeption zu vereinbaren. In seiner *Summa theologica* (1273) definiert er die Affekte als Akte des sinnlichen Strebevermögens, die mit sinnlichen Veränderungen verbunden sind und stellt Liebe und Willen in den Kontext einer eudämonistischen Ethik. Der »appetitus« lässt sich vom erkannten Objekt bewegen und bewegt seinerseits das Lebewesen als Ganzes (Newmark 2008, 73). Die Affekte sind aufgrund des Gehorsams des sinnlichen Strebens gegenüber Willen und Intellekt zu mäßigen – hier schließt sich Thomas der aristotelischen »moderatio« an. Er braucht keine theologische Umdeutung der Tradition wie Augustinus, wenn er auch im Ergebnis seiner Lehre mit ihm übereinstimmt: Zentral ist die »Liebe« (amor), ihre Ursache ist das »bonum« (Newmark 2008, 86). Die Affektenttheorie Thomas' prägt die Affektendarstellung bis hin zu Christian Wolff (1679–1754).

Den wichtigsten Beitrag zur Affekttheorie stellt neben der Tradierung der thomistischen Lehre der Neostoizismus des 16. Jh. dar. Der bedeutendste Vertreter ist der niederländische Philologe und Rechtsphilosoph Justus Lipsius (1547–1606) mit seinem Hauptwerk *De constantia in malis publicis libri duo* (1584). Lipsius geht es in der Nachfolge Seneca vorwiegend um die Standhaftigkeit der Seele als Ideal in einer Zeit der ständigen Kriege.

17. und 18. Jahrhundert: Deutschland

Die Märtyrer-Figuren des barocken Trauerspiels sind ohne dieses Apathie-Ideal nicht zu denken.

Die Poetiken zum Trauerspiel im 17. Jh. kennen im Anschluss an Aristoteles' *Poetik* ebenfalls eine ausgiebige Erörterung der Affekte. Albrecht Christian Rotth (1651–1701) räumt ihnen in seiner *Vollständige*[n] *Deutsche*[n] *Poesie* (1688) die Doppelwirkung in der Tragödie ein: »Die *affecten* so in einer Tragödie bey den Zuschauern erregt werden sollen / sind nach des *Aristotelis* Anmerckung sonderlich zwey / nehmlich *Schröcken* und *Mitleiden*« (Zit. n. Szyrocki 1968, 218). Er weist auf Lessing voraus, wenn er die Katharsis als Reinigung und Mäßigung dieser Affekte versteht. Poetiker wie Julius Cäsar Scaliger (1484–1558) und Gerard Johannes Vossius (1577–1649) begründen ihre Affektenenlehre mit Argumenten aus der peripatetisch-thomistischen Tradition. Daniel Heinsius (1580–1655) prägt in seinem wirkungsmächtigen Werk *De tragoediae constitutione* (1611) den Topos vom Drama als einer Palästra der Affekte. Die reinigende Wirkung der »perturbationes« erfolgt durch die Wiederholung von Schrecken und Mitleid (Rotermund 1968, 242 f. u. 247). Martin Opitz (1597–1639) verlangt in seiner »Vorrede zur Übersetzung von Senecas »Trojanerinnen« (1625), die Tragödie solle helfen, »die Verwirrungen deß Gemütes« zu unterdrücken und zu dämpfen. Aus der »Beschauung der Mißlichkeit deß Menschlichen Lebens« gehe »Beständigkeit« hervor. »Erbarmen« mit den Protagonisten, »Wehmuth« und Tränen seien ihnen gewiss (zit. n. Wiegmann 1987, 26 f.), Für das barocke Trauerspiel insgesamt ist die Darstellung der höchsten Grade der Leidenschaft mit den einschlägigen figurae patheticae oder affectuosae wie Apostrophe, Interrogatio, Exclamatio, Hyperbel usw. typisch. Allerdings finden sich auch Stellen mit einer natürlichen Affektenrede, die ins 18. Jh. vorausweisen (ebd., 240 u. 252).

Um 1700 kommt in die Affektenheorie in wörtlichem Sinne Bewegung. Der Naturforscher und Arzt Georg Ernst Stahl (1660–1734) gilt als Erfinder des Panpsychismus oder auch Vitalismus/Animismus. Er verstand die Seele als Triebfeder, als inneres »principium movens«. Alle Lebenserscheinungen seien durch unmittelbares Eingreifen der »anima« bedingt, die Stahl von der unsterblichen Psyche trennt. Die Seele baue sich den Körper auf und bediene sich des Kreislaufs. Die verschiedenen Dispositionen des Körpers und seiner Säfte könnten oft Anlass verschiedenartiger Gemütsbewegungen sein. Die raschen Affekte würden buchstäblich von Bewegungen begleitet und durch Bewegungen des Herzens charakterisiert. So gibt es um die Jahrhundertwende das Stahlsche System der kontinuierlichen

Bewegung im Körper und das Leibnizische System der Darstellungsbewegung im Vorstellen von Welt.

In der Rhetorik gibt es nun Versuche, Vernunft und Affekte zu harmonisieren. Der Königsberger Philosophieprofessor und Kirchenhistoriker Daniel Heinrich Arnoldt (1706–1775) setzt sich in seinem *Versuch einer systematischen Einleitung zur deutschen Poesie überhaupt* (1732) von einem konservativen poetologischen Standpunkt aus mit den Affektrhetorikern seiner Zeit auseinander. Er weist ihre Kritik an den Affektfiguren zurück; denn diese seien nützlich, wenn man den Affekt nachahme, jedoch selbst nicht fühle. Wesentliche Wirkung des Gedichts als einer gebundenen Rede (oratio ligata) sei es, in das Gemüt des Lesers einzudringen und ihn zu bewegen (Till 2004, 426). Dem schließt sich Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) in seiner Magisterarbeit *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poemata pertinentibus* (1735) an, wo er das Gedicht als »vollkommene sinnliche Rede« bestimmt. In seiner ↗ Ästhetik (1750/1758), in der er die unteren Sinnesvermögen erkenntnistheoretisch aufwertet, lässt er Wolff und seine Schule hinter sich.

Nach Wolff waren drei voneinander unabhängige Erkenntnisvermögen zu unterscheiden: Verstand, Einbildungskraft, Sinne. Es war ein Dogma Wolffs, dass alle Vorstellungen der Sinne undeutlich und verworren seien. Ebenso seien alle Affekte undeutliche Vorstellungen des Guten und Bösen. Die Herrschaft der Affekte bedinge die Sklaverei des Menschen und zwinge ihn, die Vorstellungen des Verstandes außer Acht zu lassen. Vollkommenheit als Grundlage seines Sittengesetzes ist affektiv nicht zu erreichen. Wolff teilte die Affektivität auf in ein Objekt einer rationalen und einer empirischen Psychologie – so kündigt sich die Möglichkeit einer Psychologie als Wissenschaft an. Gleichzeitig verweisen viele Elemente seiner Affekttheorie auf thomistische Grundlagen und auf die Rezeption des Stoizismus.

Für Christian Thomasius (1665–1728) ist der Mensch ein Affektwesen. Bei seinem Bemühen, »der Menschen Gemüter zu erkennen« (1692), spielt das Verstehen affektiver Äußerungen eine zentrale Rolle (»Kardiognostik«; vgl. Geitner 1992, 127). In seiner *Einleitung in die Sittenlehre* (1692) entwickelt er seine Lehre von den Hauptaffekten, die alle auf einen Grundaffekt, die Liebe, zurückgeführt werden können. Sie genoss um die Wende des 17. zum 18. Jh. eine gewisse Popularität. Der wohlgeregelte Affekt ist als »vernünftige Liebe« tugendhaft. Der ungeregelte Affekt, die »unvernünftige Liebe«, gilt als Untugend. Die Laster wie Wollust, Ehrgeiz, Geldgier sind die eigentlichen Affekte. Johann Andreas Fabricius (1696–1769) zieht diese analytische Erkenntnis in seine Rhetorik ein und differenziert die Hauptaffekte in zahlreiche Nebenaffekte, die sich an die Stelle des eigentlichen Affekts setzen (Fabricius 1724, Campe 1990, 158)

Die Balance zwischen Vernunft und Affekt, ein Thema vieler Anweisungspoetiken der Frühaufklärung, steht auch bei Johann Christoph Gottsched (1700–1766) im Mittelpunkt. Neben der rationalen Argumentation in überzeugender Rede soll der Poet beim Zuschauer Traurigkeit, Schrecken, Mitleiden und Bewunderung erwecken. Voraussetzung der Affekterregung sind Menschenkenntnis und Beherrschung der Sittenlehre. Als Rhetoriker behandelt Gottsched die Affektenlehre in der Tradition von Cicero und Quintilian erst in der Conclusio: Zuerst seien Vernunftgründe darzulegen, dann erst folge die Affekterregung. Wie bei vielen älteren Poetikern muss auch bei Gottsched der Dichter den Affekt simulieren. Beim Versemachen könne er die volle Stärke der Leidenschaft nicht empfinden; die kontrollierte Reflexivität, Voraussetzung des »vernünftigen« Schreibens, gehe dabei verloren. »Der Affect muß schon ziemlich gestillet seyn, wenn man die Feder zur Hand nehmen, und alle seine Klagen in einem ordentlichen Zusammenhänge vorstellen will« (Gottsched 1751, 146 f.).

Für Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitinger (1701–1776) galt die Emotionalität als wichtiges Element der wirksamen Rede und die Wirkung auf den Leser als *das* Kriterium der Poesie. Breitinger hält in seiner *Critischen Dichtkunst* (1740) die »Unruh und Bewegung der Gemüthes-Leidenschaften« als den Menschen so natürlich, dass man sagen könne, »die Menschen überhaupt empfangen mehr Beschwerde von dem Leben das ohne Leidenschaften ist, als von den Leidenschaften selbst« (Breitinger 1980, 106). Der Poet soll »hertzrührende Gegenstände« wählen und dann in »hertzrührender Schreibart« formulieren (ebd. 107). Für die beiden Schweizer stellen die rhetorischen Figuren eine eigene Sprache der Leidenschaft dar. Die Kenntnis der »ars« hilft aber beim Schreiben kaum. Der natürliche Affekt (»das Hertze«) des Poeten ist die eigentliche affektive Produktivkraft. Bodmer und Breitinger fordern die Fähigkeit zur Selbstaffektation und säkularisieren so den »furor poeticus« zur produktiven Technik (Till 2004, 405).

In Johann Georg Sulzers (1720–1779) *Allgemeine*[r] *Theorie der Schönen Künste* (2 Teile, 1771/1774) gilt der rhetorisch verstandene Affekt nicht mehr als

aktuell. In den Artikeln »Ausdruck«, »Empfindung« und »Leidenschaft« artikuliert sich eine philosophische Ästhetik, die in der Entwicklung von Baumgarten zu Kant einen Wendepunkt darstellt (Décultot 2012, 81 ff.). Das Verlangen des Menschen nach »Ausdruck«, nicht der aristotelische Nachahmungstrieb sei der anthropologische Grund der Kunst. Die Künste sind vorzüglich zur Lenkung des Gemüts geeignet. Die Rhetorik des 18. Jh. habe die Tradition der Antike nicht überbieten können; die Poetik habe ihr Erbe angetreten. Diese Haltung zeigt sich auch in Moses Mendelssohns (1729–1786) Abhandlung *Über die Empfindungen* (1755) und in kleineren Arbeiten. Es sind Beiträge zu einer philosophisch-ästhetischen Theorie der »Empfindungen«, wobei dem »Mitleid« sein Hauptinteresse gilt. Es sei zwar eine unangenehme Empfindung und »reize« und »gefalle« dennoch. Die Lösung des Paradoxons sieht er in der Annahme einer Vermischung angenehmer und unangenehmer Empfindungen, die er in seiner *Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761) analysiert hat. Sein Freund Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) konzentriert sein Nachdenken über die Affekte auf die Tragödientheorie und die Analyse der erregten Leidenschaften und deren Katharsis. Dabei gelingt Lessing die Verbindung zwischen dem dramatischen Handlungszusammenhang und der affektiven Wirkung. »Phobos« (Furcht) wird zum Träger der Identifikation – in ihr erlebt der Zuschauer das Schicksal des Helden, als wäre dieser er selbst. Diese selbstbezügliche Furcht wird zur Bedingung des Mitleidens. Die aristotelische Katharsis deutet er als Reinigung von den Leidenschaften und schöpft dabei alle Sinnmöglichkeiten des Genitivs aus (Fick 2004, 292). Schiller schränkt sein Interesse an den Affekten – ebenfalls bei Abwertung der Rhetorik – gleichermaßen auf einige zentrale Kategorien ein, die er zur Erzeugung von Wirkung einsetzt. Durch Erregung von Affekten und dem Zielen auf die Einbildungskraft will Schiller das das Publikum zu Überzeugungen und vernünftigen Handlungen geführt sehen (Schiller 1965, 364, 515 f., 432, 648).

Auch Kant entwickelt keine Affektenlehre im Sinne der Tradition. In der *Anthropologie* (1798) ist allerdings eine Emotionslehre im Anschluss an die Affekttheorien des 17. und 18. Jh. mit erkennbaren Bezügen zur Wolffschen Schule enthalten. Bei den Vermögen des Gemüts unterscheidet Kant das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Das Erkenntnisvermögen umfasst Verstand und Sinnlichkeit. In Kants Bezeichnung der Emotionen als »Gefühle« gipfelt nicht nur die philosophische Entwicklung in diesem Bereich, auch die Literarisierung spielt eine wichtige Rolle. Das »Gefühl« als Voraussetzung der Affekte kann mit diesen selbst identifiziert werden. Dabei wird dem »Gefühl« durchaus vitale Nützlichkeit zugesprochen. Es gilt als Empfindung von Lust und Unlust. Affekte werden zum »Gefühl«, »Leidenschaften« zum Begehrungsvermögen gezählt. Zwar wird auch im Affekt die Freiheit des Gemüts beschränkt, in der Leidenschaft wird sie jedoch völlig absorbiert. Zur Unterscheidung zwischen Affekt und Leidenschaft führt Kant einen zeitlichen Aspekt ein: Affekte äußern sich nur kurz, Leidenschaften sind eingewurzelt und von Dauer. Dabei ist die Leidenschaft als habituelle Begierde und sinnliches Begehrungsvermögen in ihrer Vernunftwidrigkeit schlimmer als der Affekt. Das Gefühl als Grundlage der Affekte wird insgesamt aufgewertet. Die herrschenden Leidenschaften als sinnliche Triebfedern sind vor allem: Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (*Anthropologie* § 81, 608), Freiheitsneigung und Geschlechtsliebe (ebd. § 77, 600).

Kant hat mit seiner Emotionenlehre nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur Einführung des Begriffs »Gefühl« in den psychologischen Wortschatz des späten 18. Jh. geleistet – seine Abwertung der Beredsamkeit im Rahmen seiner Kunsttheorie (*Kritik der Urteilskraft*, 1790, §§ 43–49) signalisiert den Niedergang der Rhetorik aus philosophischer Sicht und damit auch den der traditionellen Affekttheorie. Trotz ihrer ethischen Indifferenz sei die ars oratoria verdächtig, weil sie sich der Schwächen der Menschen mit unerlaubten Argumentationsweisen, so des Appells an die Affekte, bediene. Beredsamkeit gebe vor, es mit Wahrheit zu tun zu haben und hintergehe durch den falschen »schönen Schein« *(KdU* § 53, 430), zu dem sich die Dichtkunst ehrlich bekenne.

17./18. Jahrhundert: Frankreich

Die Affekttheorie findet in der französischen Renaissance-Rhetorik kaum Erwähnung; nach der Reform des Petrus Ramus (1515–1572) schrumpft sie zur Elocutio. Einen hohen Rang räumt ihr aber die Moralistik der Zeit ein, so vor allem bei Michel de Montaigne (1533–1592). Seine *Essais* suchen eine Position zwischen stoischer Ethik und Skeptizismus. Im 17. Jh. ergeben sich für die Affektheorie neue Probleme: Poetische und anthropologische Kon-

zepte werden im Zusammenhang mit der augustinischen Tradition und dem Jansenismus diskutiert (vgl. v.a. Pascal und Racine). Spiegel dieser Schwierigkeiten ist die Distanz, die von der Logik von Port Royal gegenüber dem affektiven Potential der Rede eingenommen wird. Der Jesuit Nicolas Caussin (1583–1651) war – neben Descartes – einer der einflussreichsten Affekttheoretiker der Zeit. In seinem Hauptwerk *La Cour saincte* (5 Bde., 1638) analysierte er die vier Hauptaffekte Liebe, Hass, Freude und Trauer. Seine Analyse löst er aus dem Kontext der Moraltheologie und der Erbsündelehre – ihm geht es um die Erhellung der pragmatischen Gründe für emotionales Reagieren und Verhalten. Sein Ziel ist es, den Redner in Stand zu setzen, Leidenschaften zu entfesseln und Affektkontrolle zu ermöglichen (Mahlmann-Bauer 2005, 358 u. 361). Bereits im 16. Jh. war die Bändigung der Affekte zum Bestandteil einer rational-höfischen Kultur geworden, verbunden mit einem wachsenden Interesse an künstlerischer Affektgestaltung (Elias 1978).

René Descartes (1596–1650) hat sich erst in seinem Spätwerk anthropologischen, ethischen und affektrhetorischen Themen zugewandt. Von Beginn an distanziert er sich von der scholastischen Tradition und wählt auch für die Affekte eine naturwissenschaftliche Methode. In ethischen Fragen folgt er Seneca und dem Neostoizismus, aber auch die thomistische Tradition wirkt nach. Der Traktat *Les passions de l'âme* (1649) umfasst einen allgemeinen Teil (Des passions en général), einen Abschnitt »Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six premières« und schließlich einen über die »Passions particulières«.

Descartes hat einen Substanzdualismus begründet. Die Affekttheorie wird bei ihm zum Problem der psychologischen Interaktion, der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele. Dabei ergibt sich ein materialistisches Verständnis der eigentlich immateriellen Seele. Neben Gott, der unendlichen Substanz, unterscheidet er zwei endliche, streng geschiedene Substanzen als »res cogitans« und »res extensa«. Die »esprits animaux« fungieren als Botenstoffe, die sich überall im Körper mithilfe der selben Röhren wie die Nervensubstanz bewegen. Für Descartes ist die Seele eine denkende Substanz, wobei aber seine Analyse die physischen Mechanismen, die die seelischen Phänomene ermöglichen, interessieren. So sind die Áffekte vom Körper verursachte, von den Nerven übermittelte Perzeptionen. Die Affekte haben ihre erste Ursache meist in einer Sinneswahrnehmung. Als »Hauptaffekte« bezeichnet Descartes »admiration«, »amour«, »haine«, »désir«, »joie«, und »tristesse« (Art. 69) – von ihnen leitet er im letzten Abschnitt alle Unterarten ab. Erstaunlich ist die Auszeichnung der »admiration« – seit Platon ist das philosophische Staunen der Anfang aller Philosophie. Die Problematik der cartesischen Konstruktion eines Substanzdualismus ist mit anthropologischen Befunden unvereinbar. Aber Descartes vertraute auf eine psychophysische Union, wenn er die Affekte dressieren zu können meinte und in Anlehnung an stoische Vorstellungen das Glück durch körperlich/seelische Gesundheit für möglich hielt (Newmark 2008, 92–144).

Baruch Spinozas (1632–1677) Hauptwerk, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, wurde erst posthum (1677) veröffentlicht. Darin bildet die Affektenlehre (»Von dem Ursprung und der Natur der Affekte«). den 3. und 4. Teil des fünfteiligen Werks und dessen Zentrum: Zahlreiche Elemente aus stoischer und neostoischer Tradition verbinden sich mit einer neuen, zugleich moralischen und epistemologischen Ausrichtung. Gott ist als »natura naturans« die einzige unendliche Substanz, die in ihren »Modi« (Geist, Körper) tätig sein kann. Spinoza hat eine parallelistische Auffassung des Verhältnisses von Körper und Seele. Nur Gott ist reines Handeln – als Teil der »natura naturata« ist der Mensch ein affektives und appetitives Wesen. Die Grundfunktion der menschlichen Seele ist die Bildung von Ideen. In der Hierarchie der Erkenntnis gehören die Affekte zur »imaginatio«, d.h. zu den inadäquaten oder verworrenen Ideen. Spinoza unterscheidet an den Affekten sowohl einen körperlichen als auch einen geistigen Aspekt. Die drei Hauptaffekte sind Begierde, Lust und Unlust. Ziel von Spinozas eudämonistischer Ethik ist höchste Zufriedenheit des Geistes, intellektuelle Lust (Newmark 2008, 169).

Im 18. Jh. lässt das Interesse an der Theorie der Affekte keineswegs nach. Aber sie wird jetzt meist in den größeren Zusammenhang von Moral, Ethik, ↗Anthropologie oder Ästhetik integriert. So ist die Theorie der Empfindung auch für die Abhandlung von Jean-Baptiste [Abbé] Du Bos (1670–1742) fundamental – seine Thesen verknüpft er in den *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719, 2 Bde.; 1733, 3 Bde.) allerdings mit ästhetischen Überlegungen zur Dichtung und Malerei. Mit seiner Kunstauffassung löst Du Bos die rationalistische Erkenntnistheorie Descartes' zugunsten einer an der sinnlichen Erfahrung orientierten Psychologie des Erkenntnisvorgangs ab; seine Gefühlsästhetik ist zugleich Wirkungsästhetik. Die Rezeption von Kunst,

die ästhetische Erfahrung des Zuschauers oder Betrachters knüpft an die rhetorische Tradition an. Da die Empfindung allen Menschen eigen ist, muss die Frage nach dem Affektausdruck immer im Zentrum der theoretischen Debatten über Literatur und Malerei stehen. Die ästhetische Empfindung gilt indes als natürliches Urteil, sie ist gleichsam ein »ein sechster Sinn«. Es ist eine Grundeinsicht Du Bos', dass die Menschen im Allgemeinen mehr darunter leiden, ohne Affekte zu sein, als wenn sie unter den Affekten leiden. Deshalb ist es eines der größten Bedürfnisse des Menschen, sich äußeren Gegenständen auszuliefern, zu »fühlen«, oder zu meditieren. Die Angst vor der Leere und der »ennui« sind eine allgemeine und mächtige Triebfeder, die den Menschen zur Beschäftigung und Empfindung treiben. So wird die Langeweile zu einer Voraussetzung der Künste! Du Bos hat während seines Aufenthalts in England John Locke kennen gelernt und kannte die Schriften Addisons, Shaftesburys und des englischen Sensualismus. Seine Thesen wirkten auf Autoren der *Encyclopédie* wie Jaucourt, Diderot, Voltaire und auf die Schweizer Breitinger, Bodmer und Sulzer.

In Anlehnung an Locke kommt es allgemein zu einer Positivierung des Bedürfnisses der Seele und des Vorstellungsvermögens nach permanenter Beschäftigung – die Annahme einer ständigen Unruhe (inquiétude) führt zur Aufnahme affekttheoretischer Gedanken in die Poetiken. Denis Diderot (1713–1784) beginnt seine *Pensées philosophiques* (1746), nachdem er Shaftesbury übersetzt hat, mit einer Apologie der Affekte, gebe es doch nur Leidenschaften, und zwar die großen, welche die Seele zu großen Dingen erheben könnten (»[…] il n' y a que les passions, et les grandes passions, qui puissent élever l' âme aux grandes choses« (Paris 1961, 9/10)). Allein der Affekt als »pulsion forte« erlaubt es dem Menschen zu handeln, zu schaffen und sich selbst zu erfinden. Zwölf Jahre nach Diderot unternimmt Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) in *De l' esprit* (1758) eine materialistische Erklärung des Menschen. Er geht von einer sensualistischen Erkenntnistheorie aus – eine Moralphilosophie soll wie eine Experimentalphysik konzipiert sein. Obwohl Helvétius kein ausdrückliches Bekenntnis zum Materialismus (↗Sensualismus/Materialismus) ablegt, hat ihn Diderot wohl zu Recht in dieser Tradition gesehen: Die einzige Quelle unserer Erkenntnis kommt der »sensibilité physique« zu, d. h. der Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen: »Die Leidenschaften sind in der Tat das himmlische Feuer das die moralische Welt belebt; den Leidenschaften verdanken die Wissenschaften und die Künste ihre Entdeckungen und die Seele ihre Fähigkeit, sich zu erheben« (Les passions sont en effet le feu céleste qui vivifie le monde moral: c'est aux passions que les Sciences et les Arts doivent leurs découvertes et l' âme son élévation. *De l' esprit*. Discours iii, Chap. 8, siehe Krebs 2006, 22).

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) schreibt keine systematische Affekttheorie, aber in seinen Abhandlungen und Romanen findet sich eine immanente theoretische Konzeption von der zentralen Bedeutung der Empfindungen und der »sensibilité« (↗Empfindsamkeit). Besonders in *Émile ou de l' éducation* (1762) lehnt er die Position von Helvétius ab. Seine antimaterialistische Orientierung kann der Materie keine Bewegung zubilligen – das hieße eine Wirkung ohne Ursache annehmen. Der Vicaire Savoyard polemisiert gegen den radikalen Sensualismus; urteilen und empfinden seien nicht dasselbe. Es gebe auch keinen Relativismus der Werte. In das Herz des Menschen sei eine Art von Absolutem eingepflanzt: das Gewissen. Rousseau hält auch nichts von der These, das Gute entstehe nur aus »Interesse« und nie aus sich selbst (Krebs 2006, 27 f.). Im zweiten *Discours* (1754) bestimmt Rousseau das Mitleid (pitié) als den Affekt, der als »einzige natürliche Tugend« (seule vertue naturelle) die Solidarität der Leidenden garantiere.

Die allenthalben in der Philosophie, Anthropologie und Literatur des 18. Jh. verkündete Rehabilitation der Affekte verzichtet auf die Typologie, die noch im 17. Jh. wichtig war, und widmet sich der Analyse ihrer Dynamik. Die Rhetorik bedarf dank ihrer Konzentration auf die Elocutio im Werk bei Du Marsais der Affektenlehre nicht mehr. Sie wird in den moralisch und ästhetisch orientierten, später physiologisch ausgerichteten Diskurs über »sensibilité« integriert. Etienne Simon [Abbé] Gamaches (1672–1756) fundiert in seiner protopsychologischen Studie *Système du cœur* (1704) alle Soziabilität in der Empfindungsfähigkeit (Delon 1997, 825; Kammerer 1992, Sp. 238; Baasner 1988, 99 ff.).

17./18. Jahrhundert: England

In der englischen Poetik des 16. Jh. setzt sich das »movere« erst allmählich durch; auch die Katharsis-Lehre ist lange kaum rezipiert worden. In den Stillehren wird das Verständnis der Rhetorik jedoch immer mehr auf die emotionale Wirkung fokussiert (Plett 1975, 88). Dem Pathos ist in Philip Sidneys

(1554–1586) *Apology for Poetry* (1595) zentrale Bedeutung eingeräumt worden; er sieht im »movere« die Ursache und Wirkungsweise aller Didaktik. Im 18. Jh. folgt die Rhetorik in England den klasischen Hauptströmungen. Mit seinem *Course of Lectures on Elocution* (1762) führt Thomas Sheridan (1719–1788) eine Belebung der Rhetorik im älteren Sinne herbei. Die wirkungsvolle Rede beruht auf einer »communication of sentiments and affections« (London 1759, 16).

Thomas Hobbes (1588–1679) wird meist nur noch als Theoretiker der Politik wahrgenommen – seine naturwissenschaftlichen oder anthropologischen Abhandlungen sind wenig bekannt. Es gibt von ihm kein eigenes Werk über die Affekttheorie, aber in seinen Hauptwerken, im *Leviathan* (1651, Teil I: Of Man) und in der frühen Arbeit über *Elements of Law* (1640) finden sich differenzierte affekttheoretische Ansätze. Seine Anthropologie baut er auf physikalischen Prinzipien auf. Der Bewegungsbegriff (»motion«) ist für ihn zentral. Alle Vorgänge in der Welt und im Menschen seien physikalische Bewegungsabläufe. Auch die Sinneswahrnehmung (»sense«) als Erkenntnisgrundlage fasst er physiologisch als äußere Bewegung auf. Affekte sind nach Hobbes »unmittelbare körperliche Vitalreaktionen auf die Sinneswahrnehmungen und die mit ihnen einhergehenden Lust- und Schmerzempfindungen« (Newmark 2008, 148). Der Wille ist nicht wesentlich vom Affekt unterschieden und wird als letztes Glied einer Abfolge von verschiedenen Affekten (»deliberation«) verstanden; einen freien Willen kann es nicht geben. Eine Hierarchie der Affekte kennt Hobbes nicht. So fungieren im *Leviathan* »Appetite«, »Desire«, »Love«, »Aversion«, »Hate«, »Joy«, »Grief« als Hauptaffekte. Aber alle lassen sich letztlich von »appetite« und »aversion« ableiten. Als Materialist und moralischer Realist setzt sich Hobbes von der scholastischen Metaphysik und Theologie ab, obwohl in seinem Widerspruch die scholastische Herkunft zutage tritt. Bei Hobbes finden sich die ersten Formulierungen vom Menschen als einem Triebwesen, das vor allem von seinen Emotionen dominiert wird (Newmark 2008, 145 ff.).

Francis Bacon (1561–1626), dessen Sekretär Hobbes kurze Zeit war, hat in seinem Hauptwerk *Novum Organum* (1620) ebenfalls keine differenzierte Affekttheorie geliefert. Das *Organum* ist im ersten Teil der Kritik menschlicher Erkenntnisfähigkeit und der philosophischen Tradition, im zweiten der eigenen, an Beispielen erläuterten Methode gewidmet. Eine stoische Position verrät Bacons Grundsatz, sich nie von Affekten überwältigen zu lassen – wo die Menschen nicht von ihnen los kämen, müssten sie lernen, einen Affekt durch den anderen zu zähmen. Der Mensch sei von Natur kein »animal rationale«. Hobbes und Bacon haben versucht, das Agieren naturwüchsiger Kräfte, das die bisherige Menschheitsgeschichte geprägt habe, durch souveräne Herrschaft der »ratio« oder durch die rationale Herrschaft eines Souveräns zu unterbinden. Nur Todesfurcht kann die »ratio« vor der Versklavung durch die Begierden bewahren.

Für Bacon ist platonischer Idealismus reiner Subjektivismus und zu objektiver Erkenntnis unfähig. Auch John Locke (1632–1704) polemisiert gegen die metaphysische Begründung der Erkenntnis. Sein *Essay Concerning Human Understanding* (1690) entwickelt ein Konzept, wie alle Ideen von der doppelten Erfahrung abgeleitet werden können: der äußeren sinnlichen Wahrnehmung der Dinge und der inneren Prüfung der Operation unseres Geistes (»sensation«, »reflection«). Damit wurde der ↗Erfahrung und den Sinnen Selbstbewusstsein verliehen. Neben dieser Psychologisierung der Erkenntnistheorie fanden die Zeitgenossen den Komplex der »uneasiness« revolutionär. Nicht Wille und Denken seien Antrieb aller Handlungen, sondern Unlust oder Unbehagen. In bestimmten Situationen werden sie von der Seele empfunden und unwiderstehlich zur Überwindung und Flucht daraus angespornt. Die Bedeutung der Unruhe und ständigen Bewegtheit des Menschen und die Erkenntnis der Funktion des Begehrens sind für die Affekttheoriebildung wie auch für eine Theorie der Empfindsamkeit von Bedeutung. Lockes Denken verbreitete in Frankreich Etienne Bonnot de Condillac (1715–1780) in seinem *Traité des sensations* (1754), der auch von den Enzyklopädisten breit rezipiert wurde.

Von Locke (und Plato) ließ sich Anthony Ashley Cooper, 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713) philosophisch bilden. Er veröffentlichte 1711 drei Bände unter dem Titel *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times etc*. Für seine Konzeption des »Moral Sense« sind folgende Annahmen wichtig: Der Mensch ist von Natur aus gut und tugendhaft, er kann zwischen Gut und Böse so spontan unterscheiden, wie das Ohr zwischen Harmonie und Disharmonie. Die Tugend muss dieser instinktiven Stimme Gehör schenken; wer so der »Natur« folgt, handelt gut und richtig. Der »Moral Sense« ist *vor* jedem religiösen Glauben vorhanden und unabhängig von ihm. Unter Berufung auf die »Natur« kritisiert Shaftesbury die Reduktion aller Affekte auf Egoismus und Selbstsucht

(»selfishness«) und die Leugnung altruistischer Neigungen durch Hobbes. »Mitleid« und »benevolence« sind natürliche menschliche Instinkte und die höchste Form erreichbarer Tugend überhaupt. »Self-love« und »social love« seien untrennbar.

Zur »Moral Sense School« werden auch Hutcheson, Hume und Smith gezählt. Francis Hutcheson (1694–1746) folgte Shaftesbury am treuesten. Für ihn bedeutet der »Moral Sense« eine Determination, bei bestimmten Handlungen Gefühle von Lust und Unlust zu empfinden, und zwar ohne Rücksicht auf die Erwartung von Lohn oder Strafe. In der *Inquiry into Beauty and Virtue* (1725) wird der moralische Sinn – wie bei Shaftesbury – an die Natur gebunden; er ist kein Produkt von Erziehung oder Gewöhnung. Der moralische Sinn arbeitet wie der ästhetische langsamer als die »äußeren Sinne«. Lessing hat durch seine Übersetzung von Hutchesons *Introduction to Moral Philosophy* (1755) (*Sittenlehre der Vernunft*, 1756) zur Aufnahme der Moral Sense-Theorie in Deutschland beigetragen.

David Humes (1711–1776) philosophische Abhandlungen über die Bedeutung von Sinneseindrücken, Assoziationen und Gewohnheiten und seine Kritik am Kausalitätbegriff wurden in England und auf dem Kontinent intensiv rezipiert. In seinen affekttheoretischen Bemerkungen von *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739) kehrt er die alte Ansicht um und macht die Vernunft zur Dienerin der Affekte, die zum Motor der gesellschaftlichen Entwicklung und eines möglichen historischen Fortschritts wird. Mit »experimental Method« meint er: Kritik aller metaphysischen Sanktionen in der Moral, denn die menschliche Natur sei in dieser Hinsicht selbständig genug. Weder Metaphysik noch ↗ Vernunft sind für das moralische Urteil zuständig. Alle Moralität hängt von Empfindungen und von der positiven Funktion der Einbildungskraft (Empathie) ab. Einzig das Empfinden konstituiert moralische Gefühle von Lust/Unlust. Diese Empfindungen ermöglichen erst die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch. Außer »sympathy« erscheint bei Hume als Komponente des »Moral Sense« und der Tugenden auch die »Nützlichkeit« in Bezug auf das öffentliche Wohl und auch als Grundlage der Tugend der »Gerechtigkeit«.

Adam Smith (1723–1790), der schottische Philosoph und Wirtschaftstheoretiker, hat in seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759) Hutchesons große Zahl »reflexiver« Sinne kritisiert, zu denen auch der »Moral Sense« gehörte. Es sei überflüssig, ein besonderes Seelenvermögen anzunehmen, mit dem die Menschen ihr Verhalten und ihre Affekte beurteilen. Smith legt seinen affekttheoretischen Überlegungen die Empathie zu Grunde, die er »Sympathie« nennt. Sie sei schon immer – im Gegensatz zum »Moral sense« – bekannt gewesen. Unter ihr versteht Smith das Mitgefühl mit jeder Art von Affekten. »Erbarmen« und »Mitleid« sind Sonderfälle der »Sympathie«. Der beste Mensch empfinde für alle Gemütsbewegungen Mitgefühl. Beim Akt der Billigung von Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit Ansichten oder Affekten anderer setzt Smith einen »impartial spectator« in uns voraus. Dieser unbeteiligte Zuschauer prüft unser Verhalten und bestimmt seine Schicklichkeit. Dieses Konzept kann mit einem Egoismus durchaus zusammen gehen, insofern ist »Sympathie« zunächst ein neutraler Begriff. Es hängt vom Gegenstand des sympathetischen Mitgefühls und vom Charakter des Handelnden ab, ob die Disposition zur »Sympathie« egoistische oder altruistische Neigungen hervorbringt.

Zusammenfassung und Ausblick

Sozialdisziplinierung

Alle Affekttheoretiker müssen eine grundsätzliche Entscheidung für oder gegen die Affekte treffen. Die Stoiker und Neostoiker empfehlen deren Unterdrückung, die meisten Theoretiker folgten dem aristotelischen Rat der Suche nach Mitte und Mäßigung. Nicht alle vertrauten wie Descartes den Anlagen des Menschen, seine Leidenschaften zu disziplinieren, aus Erfahrung zu lernen und vernünftige Selbstheilung anzustreben. Norbert Elias versteht unter dem gesellschaftlichen Zwang zum Selbstzwang, d. h. unter der Regelung des gesamten Trieb- und Affektlebens durch ständige Selbstkontrolle, Selbstüberwachung und bewusste Selbstbeherrschung ein wesentliches Element im Prozess der neuzeitlichen Zivilisation. Gewiss ist das Schema der Selbstzwänge und der Triebmodellierung nach Funktion und Standort des Einzelnen in der Gesellschaft verschieden. Sicher aber ist der gesellschaftlich im Vorteil, der seine Affekte zu dämpfen vermag. Die Affekttheorien sind dafür vom 16. bis zum 18. Jh. besonders wichtige Ratgeber (Elias, 1979, II, 312 ff.). Im 20. Jh. gehört ihr Terrain wesentlich zur Sozialpsychologie oder auch zur von Foucault inspirierten Theorie der Gouvernementalität.

Entrhetorisierung

Ein illustratives Beispiel für die Tendenz zur Entrhetorisierung ist die ↗ Musik. Im 17. und frühen 18. Jh. verstanden die Theoretiker und Praktiker des 17./18. Jh. unter Affekt noch die Betonung und Systematisierung der Ausdrucksmittel. Mehrere Jahrhunderte hindurch war Affekt im Hinblick auf den Inhalt, seine Bestimmung und Wirkung *das* Merkmal der Musik. Er kennzeichnet alle Ebenen des musikalischen Materials wie Melodik, Harmonik, Rhythmik, Tempostufen, Klanglichkeit, Dynamik, Stil-Lage und Instrumente (Krämer 1992, 250). Komponisten und Hörer kannten ein Repertoire von Affektgestaltungsmitteln. Musik kann, falls sie mimetisch begründet wird, einen Affekt nachahmen, aber auch auslösen. Das Nachahmungskonzept verlor im 18. Jh. allmählich – vor allem in Deutschland – an Einfluss. In einer Übergangsphase wurden musikalische Elemente des Affekts nur noch eingesetzt, falls sie sich der menschlichen Gefühlswelt verwandt erwiesen. Der schließliche Verzicht auf Affekte bedeutete, nur noch selbst empfundene Leidenschaften darzustellen (Stolzenberg 2011).

Eine ähnliche Entwicklung findet sich in der Rhetorik. Hier steht die Selbstaffektion zentral – sie gilt als das eigentliche rhetorische Können (Campe 1990, 161), das eine Affektbrücke zum Publikum zu schlagen hat. Dieses Prinzip einer auf Wirkung gerichteten Ars bleibt auch im 18. Jh. in den Poetiken von Bodmer und Breitinger, Gottsched und beim Baumgarten-Schüler Georg Friedrich Meier sowie bei Sulzer noch erhalten (Till 2004, 378 f., 405 ff.), wenngleich es schon bei Bodmer erste Umdeutungen erfährt und es sich bei Sulzer erst in der Dichtung angemessen verwirklicht. Enthretorisierung findet indes schon bei Dubos statt, der zugleich die normativen Poetiken entwertet, indem bei ihm das »sentiment« zum obersten Kriterium des Geschmacksurteils aufrückt, der Rezipient also aktiv in den Mittelpunkt rückt. (Selbst-)Ausdruck und Empfindung als Schlüsselbegriffe verändern die Affekttheorie auf ästhetisch-literarischem Gebiet qualitativ. In diesen Kontext gehört auch die Genietheorie in der zweiten Hälfte des 18. Jh., welche die starken Affekte privilegiert, wie es auch in den Debatten um das Erhabene der Fall ist. Beispielhaft für diese Entwicklung steht der Sturm und Drang, der auch politische Konnotationen mit sich führt und gegen die sich abzeichnende »Prosa der bürgerlichen Verhältnisse« (Hegel) rebelliert. Dort, wie auch bei Rousseau, Diderot und Helvétius, verbindet sich die Verteidigung der starken Affekte mit der Sehnsucht nach ursprünglicher Größe und heroischer Tugend.

Verwissenschaftlichung

Eine dritte ordnende Struktur in der Betrachtung der Affekte ist deren langsame Verwissenschaftlichung. Die Affekte spielten vor allem in der frühneuzeitlichen Medizin eine wichtige Rolle. Der Zusammenhang zwischen Affekt und Krankheit wurde in den gelehrten Schriften, in anthropologischen Darstellungen von der Seele oder der Natur des Menschen und seiner einzelnen Vermögen, aber auch in der diätetischen Literatur behandelt, die sich auf die möglichen Folgen der Affekte konzentrierte. Philosophen und Ärzte konnten bei ihren Patienten auf die Selbstevidenz der körperlichen Erfahrung vertrauen: Brust und Herz galten als eigentlicher Ort der Leidenschaften. Das heute weitgehend metaphorische Verständnis vom Herzen als Sitz der Gefühle ist Resultat einer langen historischen Entwicklung, in der die überholten Annahmen von Natur und Funktion des Herzens nachwirken (Stolberg 2005, 1074).

Descartes nahm in seiner Affekttheorie bereits sehr komplexe Wechselbeziehungen zwischen Körper und »Seele« an. Im Vitalismus der Stahlschen Schule ist der Affekt kein besonderes Ereignis mehr. Bewegungsprozesse werden um 1700 und in der Folge in der Gesellschaft (Thomasius), in den Operationen des Verstandes (Hume) sowie in den nervösen Prozessen von Perzeption und Wahrnehmungsspeicherung der Assoziationspsychologie von David Hartley (1705–1755) beobachtet. Die Beobachtung der kontinuierlichen Bewegung im Körper und in der Vorstellung von Welt erfolgt gleichzeitig.

Nach 1750 differenziert sich der Wortschatz des Affektiven und der emotionalen »Bewegung« in Medizin und Philosophie; der Rhetorik war schon lange zuvor die Reflexion über »Bewegung« (movere) durch Sprache zugewiesen worden. In den Wissenschaften scheidet »Bewegung« allmählich aus der Reihe der notwendigen Metaphern aus. Im Rückblick aus dem 21. Jh. ist die Rede vom Affekt inzwischen weitgehend historisch, allenfalls umgangssprachlich noch präsent. Rüdiger Campe (1990) hat die These vertreten, die Ablösung der Affektlehren erfolge durch die wissenschaftliche Psychologie und die Transformation der Rhetorik zugunsten des individuellen literarischen Ausdrucks, beides Tendenzen zwischen 1770 und 1800. Die 1770er Jahre bilden insofern einen Einschnitt, als das »Gefühl«

durch Johann Nicolas Tetens (1736–1807) und durch Kant zwischen Willen und Denken zum dritten Vermögen erhoben wird. Durch die Einführung des »Gefühls« in den psychologischen Wortschatz wird die Abgrenzung des Status der Psychologie als Wissenschaft (vgl. Johann Friedrich Herbart: *Psychologie als Wissenschaft*, 2 Bde., 1824/25) sowie die Psychologisierung des Repräsentations- und Zeichenbegriffs (Tetens) vollzogen. Psychologie als Wissenschaft erhebt nun immer häufiger den Anspruch, empirisch zu sein, wie z. B. die *Empirische Psychologie* (1791) eines Christian E. Schmid. Friedrich A. Carus (1770–1807) führte die terminologische Differenzierung mit dem Ziel einer wissenschaftlichen Psychologie weiter, legte jedoch keine empirischen Analysen vor. Schon im späten 19. Jh. ist die Affekttheorie nahezu in den Bereich der Sozialpsychologie und im 20. Jh. dann in die Persuasionstheorien des modernen Marketing übergegangen. Auch in der so genannten Neuen Rhetorik, die nach 1945 aus verschiedenen Disziplinen entstand, hat die Argumentationstheorie die Affekttheorie weitgehend verdrängt (Schmidt 1992, Sp. 247).

Quellen

Aristoteles (2002): *Rhetorik*. Übers. und erl. von Christof Rapp (Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.). Darmstadt.
Aristoteles (1982): *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. v. M. Fuhrmann. Stuttgart.
Augustinus, A. (1985): *De civitate dei* [413–426]. Bamberg.
Aquin, Th. v. (2008): *Summa theologica*. Stuttgart.
Bodmer, J. J. (1971): *Critische Betrachtungen über die poetischen Gemählde der Dichter* [1741]. Reprint. Frankfurt/Main.
Breitinger, J. J. (1980): *Critische Dichtkunst* [1740]. In: Bodmer, J. J./Breitinger, J. J.: *Schriften zur Literatur*. Hg. v. Volker Meid. Stuttgart.
Descartes, R. (1649): *Les passions de l'ame*. Paris.
Diderot, D. (1961): *Pensées philosophiques* [1746]. In: *Œuvres philosophiques*. Textes établis avec introductions, bibliographies et notes par Paul Vernière. Paris.
Du Bos, Abbé (1993): *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* [1719]. Préface de Dominique Désirat. Paris.
Fabricius, J. A. (1724): *Philosophische Oratorie*. Leipzig (Nachdr. Kronberg/Ts. 1974).
Gottsched, J. Chr. (1751): *Versuch einer Critischen Dichtkunst*. Leipzig (Nachdr. der 4. Aufl. Darmstadt 1962).
Helvétius, C. A. (1973): *De l'esprit* [1758]. Eingel. v. F. Châtelet. Paris.
Horaz (1972): *Ars poetica. Die Dichtkunst*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und mit einem Nachw. hg. v. E. Schäfer. Stuttgart.
Hume D. (1739): *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. London.
Hutcheson, F. (1725): *An enquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. London.
Kant, I. (1957): *Kritik der Urteilskraft* [1790]. In: *Werke in zehn Bänden*. Hg. v. W. Weischedel. Bd. 8. Darmstadt.
Kant, I. (1968): *Anthropologie in pragmatischer Absicht* [1798]. In: Werke in zehn Bänden. Hg. v. W. Weischedel. Bd. 10. Darmstadt.
Lipsius, J. (1584): *De constantia in malis publicis libri duo*. Antwerpen.
Quintilian ([3]1995): *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Institutionis oratoriae libri XII*. Hg. u. übers. v. H. Rahn. Darmstadt.
Locke, J. (1690): *Essay Concerning Human Understandin*. London.
Mendelssohn, M. (1755): *Über die Empfindungen*. Berlin.
Rousseau, J.-J. (1996): *Émile ou de l'éducation* [1762]. Hg. v. M. Launay. Paris.
Sheridan, Th. (1759): *A Discourse being introductory to his Course of Lectures on Elocution and the English Language*. London (Nachdr. L. A. 1969).
Schiller, F. (1965): *Sämtliche Werke*. Bd. 5. Hg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert. München.
Shaftesbury, A. C. (1711): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times etc*. 3 Bde. London.
Smith, A. (1759): *Theory of moral sentiments*. London.
Spinoza, B. de (1967): *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [lat. posth. 1677]. Übersetzung, Anmerkungen und Register v. O. Baensch. Einl. v. R. Schottlaender. Hamburg.
Thomasius, C. (1692): *Einleitung Zur Sittenlehre*. Salfeld/Halle.
Szyrocki, M. (1968): *Poetik des Barock*. Hg. v. M. Szyrocki. Reinbek bei Hamburg.
Sulzer, G. (1771/1774): *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 2 Teile. Leipzig.
Wiegmann, H. (1987): *Die ästhetische Leidenschaft*. Texte zur Affektenlehre im 17. und 18. Jahrhundert. Ausgewählt und kommentiert hg. v. H. Wiegmann. Hildesheim u. a.

Sekundärliteratur

Baasner, F. (1988): *Der Begriff »sensibilité« im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*. Heidelberg.
Barner, W. (1970): *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen.
Braun, W. ([2]1994): »Affekt«. In: Finscher, L. (Hg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Basel u. a., Sp. 31–41.
Campe, R. (1990): *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Campe, R. (2000): »Affizieren und Selbstaffizieren«. Rhetorisch-anthropologische Näherung ausgehend von Quintilian ›Institutio oratoria‹ VI 1–2. In: Kopperschmidt, J. (Hg.): *Rhetorische Anthropologie – Studien zum Homo rhetoricus*. München, 135–152
Décultot, É. (2012): »Kunsttheorie als Theorie des Empfindungsvermögens. Zu Johann Georg Sulzers psychologischen und ästhetischen Studien.« In: Décultot, É./Lauer, G. (Hg.): *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jh*. Heidelberg, 81–101.

Delon, M. (1997) : »Passions«. In : Delon, M. (Hg.): *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris, 825–826.

Dockhorn, K. (1968): »Wordsworth und die rhetorische Tradition in England (1944)/Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte« (1949). In: Ders.: *Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*. Bad Homburg u. a., 9–45, 46–95.

Dyck, J. ([3]1991): *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition* [1966]. Tübingen.

Elias, N. ([6]1979): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/Main.

Fick, M. ([2]2004): *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar.

Fischer, L. (1968): *Gebundene Rede. Dichtung und Rhetorik in der literarischen Theorie des Barock in Deutschland*. Tübingen.

Forschner, M. (1980): »Die pervertierte Vernunft. Zur stoischen Theorie der Affekte«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), 258–280.

Geitner, U. (1992): *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Handwerker- Küchenhoff, B. (2006): *Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt*. Würzburg.

Kammer, P. (1992): »Affektlehren«: England. 16. u. 17. Jh./18. Jh. In: Ueding, G. (Hg.), Bd. 1, Sp. 239–246.

Kirchner, Th. (1991): *L'expression des passions. Ausdruck als Darstellungsproblem in der französischen Kunst und Kunsttheorie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Mainz.

Koroliov, (Hg.) (2013): *Emotion und Kognition: Transformationen in der europäischen Literatur des 18. Jh*. Halle.

Krämer, J. (1992): »Affektlehren«: Musikalische Affektlehren. In: Ueding, G. (Hg.) (1992), Bd. 1, Sp. 248–253.

Krebs, R. (2006): *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*. Paris.

Lanz, J. (1971): »Affekt (pathos, passio, Leidenschaft)«. In: Ritter, J. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1: A–C. Darmstadt, Sp. 89–100.

Lobenstein-Reichmann, A. (2005): »›Affekt‹, ›Passion‹ und ›Leidenschaft‹ im Frühneuhochdeutschen – Anmerkungen zu einem ganz besonderen Fall von Sprachwandel«. In: Steiger, J. A. u. a. (Hg.): *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit.* 2 Bde. Wiesbaden, Bd. 1, 251–269.

Mahlmann-Bauer, B. (2005): »Nicolaus Caussinus' Affekttheorie im Vergleich mit Descartes' »Traité sur les passions de l'âme'«. In: Steiger, J. A. u. a. (Hg.): *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit.* 2 Bde. Wiesbaden, Bd. 1, 353–390.

Newmark, C. (2008): *Passion- Affekt-Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg.

Plett, H. (1975): *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*. Tübingen.

Rotermund, E. (1968): »Der Affekt als literarischer Gegenstand: Zur Theorie und Darstellung der Passiones im 17. Jahrhundert«. In: Jauß, H. R. (Hg.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. München, 239–269.

Schmidt, J. (1992): »Affektenlehre und Rhetorik heute«. In: Ueding, G. (1992), Bd. 1, Sp. 247–248.

Stolberg, M. (2005): »Zorn, Wein und Weiber verderben unsere Leiber«. Affekt und Krankheit in der Frühen Neuzeit. In: Steiger, J. A. u. a. (Hg.): *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit.* 2 Bde. Wiesbaden, Bd. 2. 1051–1077.

Stolzenberg, J. (2011): *Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben*: *Formen expressiver Subjektivität in der Moderne*. München.

Till, D. (2004): *Transformation der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Ueding, G. (1992): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 1: A-Bib. Tübingen.

Ueding, G./Steinbrink, B. ([2]1986): *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*. Stuttgart.

Gerhard Sauder

Anthropologie (frz. anthropologie, engl. anthropology)

Grundzüge und Vorgeschichte

Die Anthropologie ist seit der Antike bis heute eine jener Gattungen des Wissens bzw. der Wissenschaft, die, selbst wenn sie nicht unter diesem Namen auftritt, die Themen, Gegenstandsbereiche bzw. Methoden in unterschiedlicher Gewichtung aufweist, die erst als ihr zugehörig erkennbar werden, wenn der Volltypus mit entsprechender Programmatik vorliegt. Hierzu meinte Ernst Cassirer (1874–1945), Aufklärung und Anthropologie seien so eng miteinander verbunden, dass jene in ihrer Schlussphase in diese übergehe. Die griechisch-römische Antike hat der europäischen Aufklärung fast alle Stichworte für eine »anthropologia« (griech. »anthropos«: der Mensch, lat. »doctrina de homine«) gegeben: Der Mensch ist ein »zoon logon echon«, ein sprach- und vernunftbegabtes Wesen, das in ›Gemeinschaft‹ lebt. Die biotische Ausstattung des Menschen prägt seinen Denk- und Handlungsradius, er ist bestimmt durch seine technisch-intellektuellen Fähigkeiten. Bei der Geburt hilflos, kraftlos, langsam (Anaximander), muss er seinen Körper als Werkzeug kompensatorisch benutzen. Aristoteles spricht hier von einer zweiten Natur des Menschen. Die Sophisten bezeichnen den Menschen als Schöpfer seiner selbst bzw. als »Maß aller Dinge«. Platon konstatiert den Dualismus von (sterblichem) tierischem Leib und (ewiger) gottähnlicher Seele, dagegen setzt Aristoteles die leib-seelische Einheit des Menschen: Die physische Konstitution (Zweibeinigkeit und freie Hände) ermöglicht Technik; der Mensch hat Sprache und kann im Unterschied zum Tier als kommunikatives Wesen ›denken‹. Die aristotelische ›Psychologie‹ (lat. »de anima«) ist das Grundbuch späterer psychologischer Anthropologien. Die Stoa bezieht den Menschen auf die Weltgemeinschaft und begründet in dessen Vernunft die universale Gleichheit und Selbstbestimmung des Menschen (Poseidonios). Die christliche Anthropologie sieht den Menschen als gefallenes Geschöpf Gottes, das zwischen Gehorsam (zum Dekalog) und dem Abfall von Gott auf dessen Gnade angewiesen ist. Die Scholastik synthetisiert die griechische Menschenlehre mit der christlichen (Thomas von Aquin, um 1225–1274), sie ist eine wesentliche Quelle frühneuzeitlicher Anthropologie. Die Renaissance bzw. der Humanismus wiederholen und akzentuieren diese Positionen. Pico della Mirandola (1463–1494) leitet die Menschenwürde ab aus der Formel, der Mensch sei Schöpfer seiner selbst, bei Cusanus (1401–1464) findet man die begriffliche Prägung vom »menschlichen Gott«. Selbstschöpfung und Vervollkommnung (Fortschritt) der Menschengattung leiten über zu den Themen der Aufklärungsanthropologie (Bödeker 1982; Kondylis 1979; Brandt 2007).

Zu deren Verständnis ist ein näherer Blick auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) und Descartes (1596–1650) erforderlich.

Der Seelenbegriff, in der lateinischen gelehrten Überlieferung unter »anima« tradiert, ist ein Zentralbegriff der Anthropologiedebatte im Gefolge der aristotelischen Begriffsverwendung. Er wird in der aristotelischen Naturphilosophie als Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers, als Ursache von dessen Lebendigkeit, nicht aber von dessen Materie bezeichnet. Alle Prozesse von »leben«, »wahrnehmen« und »denken« werden von ihr bestimmt. Die Seele ist immateriell, aber materiegebunden, sie tritt in Pflanzen, Tieren und Menschen auf, sie bestimmt deren Nährvermögen, Wahrnehmungsvermögen, Denkvermögen, Strebungsvermögen und Bewegungsvermögen. Ein Sonderbereich ist die »Denkseele« (nous), diese gehört in die Metaphysik, während die zuvor genannten Seelenvermögen der Physik zugerechnet werden. Aristoteles untersucht die unterschiedlichen Funktionen der Seele in der Stufenleiter von Pflanze, Tier, Mensch, bestimmt die Seelenvermögen und ihre Leistungen, ihr Verhältnis zum Leib des Menschen. Insbesondere die Verbindung von morphologischen Untersuchungen der Lebewesen im Rahmen der Stufenleiter der Natur (scala naturae) lässt in der aufsteigenden Linie der Wesen eine immer größere Differenzierung und Vollkommenheit der organischen Teile und Funktionen erkennen. Seelische Prozesse bedingen somatische Prozesse, die Seele hat entsprechend unterschiedliche Vermögensformen. Aristoteles unterscheidet die »Nährseele« (anima vegetativa) als Nährvermögen und Zeugungsvermögen, sie bestimmt Wachstum, Reifung und Verfall bei den Pflanzen. Sie bringt Leben hervor. Die zweite Seelenstufe bezeichnet er als »Sinnenseele« (anima sensitiva), sie ermöglicht das »Wahrnehmen« durch den Tastsinn, Schmerz- und Lustempfindung, bestimmt das »Strebevermögen« (Begehren), aber auch das Schmerzvermögen. Die höchste Stufe, die nur dem Menschen zukommt, ist die »Denkseele« (anima rationalis) als Verstand und Geist, zuständig für Ur-

teile und Schlüsse. Unterschieden werden Vermögen, Teile und Leistungen der Seele. Als allgemeinste Definition kann man die Seele als »Wesen des beseelten Dinges« auffassen, als »Wesen eines bestimmten Körpers«, als Ursache für dessen Struktur und Funktionsfähigkeit. Sie ermöglicht ›Verwirklichung‹ durch »energeia«, d. h. das Ausüben von Fähigkeiten. Die Seele (als Gesamtheit) hat die Allgewalt im Körper (»anima tota in corpore toto«). Auch der Same des Körpers hat eine Seele. Die Pointe dieser »anima«-Konzeption besteht darin, dass es ohne Seele keine Körperfunktionen und ohne Körper keine Seele gibt. Funktionen beider sind nur in ihrer ›immanenten Kooperation‹ möglich Die Seele ist mithin Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers. Sie ist nach Aristoteles die »Künstlerin« der lebendigen Natur (Busche 2001; Cassirer 1932).

Die Psychologie ist durch die Vorgabe von Aristoteles' *De anima* die zentrale Textsorte für die spätere so genannte psychologische Anthropologie. Der Grundtext für die protestantische Wissenskultur ist Philipp Melanchthons (1497–1560) *Commentarius de anima* (zuerst 1540, insgesamt 43 Auflagen, ab 1553 *Liber de anima*; Frank 1996, 183 ff.). Melanchthon ergänzt seinen Kommentar zu Aristoteles durch die Behandlung der »notitiae naturales« und bezieht die Willenstheorie unmittelbar auf die Luther-Erasmus-Kontroverse zu diesem Thema. Die »potentia rationalis« ist den Menschen von Gott gegeben, um Gott mittels Vernunft erkennen zu können. Insgesamt dominieren die naturbezogenen Teile in dieser Schrift, die deswegen der Physik zugeordnet wird. Unter dem Titel »anthropologia« firmiert neben der Psychologie auch die medizinische Physiologie, wie ein früher Titel aus dem Ende des 16. Jh. zeigt (Otto Casmann: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina. Secunda pars anthropologiae: hoc est: Fabrica humani corporis*. Hannover 1596). Die physische Anthropologie (Körper des Menschen, dessen Teile und Funktionen) wird als *Anthropologia physica* bezeichnet, so bei Johann Sperling (Wittenberg 1647). Ferner belegen theologische (Balthar Meisner: *Anthropologia sacra* […]. 1616) oder ethische Anthropologien (Georg Friedrich Blinzig: *Anthropologia: hoc est problematum moralium, de homine ethico* […]. Altdorf 1623) eine frühe Konjunktur des Begriffs, den erst Ernst Platner (1744–1818) im 18. Jh. wieder mit Nachdruck aufnehmen wird.

Mit der Durchschlagskraft seiner System-Handbücher der Philosophie hat Christian Wolff (1679–1754) dann den Begriff »Psychologie« im 18. Jahrhundert zunächst durchgesetzt und zwar in der Zweiteilung von »Psychologia empirica« (1732) und »Psychologia rationalis« (1734) (Riedel 1995, 422 ff.; Sturm 2009, 56 ff.; Brandt 2007, 14 ff.). Während die rationale Psychologie als Theorie des Geistes (Metaphysik der Seele) in den Hintergrund trat, hatte die empirische Psychologie Wolffs Konjunktur bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wolffs Konzeption ist zugleich eine Reaktion auf Descartes, der mit seinem Substanzendualismus neben Aristoteles einen wesentlichen Bezugs- und Reibungspunkt des anthropologischen Denkens des Aufklärungszeitalters darstellt.

Die Vorstellung, dass körperliche Vorgänge den »Geist« beeinflussen könnten, hatte Descartes dem Alltagsbewusstsein, nicht aber der Philosophie zugewiesen. Er hatte den lebendigen Körper von seelischen Qualitäten getrennt, um Materie in ihrer Veränderung und in ihrer Ausdehnung ausschließlich mathematisch-mechanistisch zu erklären. Der älteren Vorstellung der Physiologen, dass Lebensprozesse unter Mitwirkung von deren »facultates animae« erfolgen, setzt Descartes die Hypothese entgegen, Körper seien unendlich teilbare, raumfüllende, »ausgedehnte« Gegenstände, die wie Maschinen funktionieren. Lebende Organismen werden von Descartes wie anorganische Materie betrachtet. Das Denken ist reines, unteilbares Selbstbewusstsein (Beckermann 1986; Riedel 1985, 62 ff.; Sturm 2009, 70 ff.).

Hierauf regiert die gesamte Aufklärungsanthropologie im engeren Sinn. Den cartesianischen Substanzendualismus von »res extensa« und »res cogitans« untersucht die Anthropologie als Problemzusammenhang des »commercium mentis et corporis«: Gegen die Trennung der offensichtlichen Korrelation von somatischen und psychischen Vorgängen durch Descartes wendet sich die Aufklärungsanthropologie mit der Vorstellung einer untrennbaren »permixtio« von Körper und Geist. Man anerkennt die Heterogenität von Materie und Geist (›Bewusstsein‹), setzt aber einen funktionierenden Wirkungsmechanismus zwischen beiden voraus (Influktionismus) und will zugleich den materialistischen Konsequenzen einer Psychophysiologie dadurch entgehen, dass man (wie Descartes) die Ungeteiltheit des Bewusstseins in Bezug auf »Selbstgefühl«, »Ich«, »Person«, »Denken«, »Seele« als jeweils einfache, unteilbare Substanzen behauptet (Riedel 1985, 65 ff.). Diese Materialisierung des Seelenbegriffs (Bewusstseinsbegriffs) erweist sich als ein nicht zu lösendes Problem der Aufklärungsanthropologie. Gleichwohl wird hier eine

Theorie des »sinnlichen Denkens« bzw. des »sinnlichen Menschen« als Alternative zum ausschließlich rationalen Menschen entworfen. Ernst Platner, der 1772 die Bezeichnung »Anthropologie« wieder einführte, hat diese wie folgt bestimmt: »Die Erkenntnis des Menschen wäre […] in drey Wissenschaften abzutheilen. Man kann erstlich die Theile und Geschäffte der Maschine allein betrachten, ohne dabey auf die Einschränkungen zu sehen, welche diese Bewegungen von der Seele empfangen […] das ist Anatomie und Physiologie. Zweytens kann man auf eben diese Art die Kräfte und Eigenschaften der Seele untersuchen, ohne allezeit die Mitwirkung des Körpers […] in Betracht zu ziehen; das wäre Psychologie, oder welches einerley ist, Logik, Aesthetik und ein großer Theil der Moralphilosophie […]. Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.« (Platner 1772, S. XV ff.; vgl. Riedel 1985, 14 f., 51 ff.; Sturm 2009, 74 ff.; Nowitzki 2003, 165 ff.). Diese Textstelle begründet den Gebrauch »Anthropologie« erstmals in Deutschland im Begriffshorizont der philosophischen Ärzte. Die Wirkung reicht nicht nur in die akademische Disziplin »Anthropologie« hinein, die sich langsam aus dem dualen Einteilungsprinzip Christian Wolffs zu Gunsten der empirischen Psychologie befreit, sondern wird z. B. auch in der Dichtung eines Christoph Martin Wieland, Karl Philipp Moritz, Johann Karl Wezel oder Jean Paul virulent (Riedel 1994; Košenina 2008). Die von Descartes vorgenommene »Entseelung« des Materiebegriffs und die Absolutsetzung des Bewusstseinsbegriffs (»Geist«) hat der Aufklärung von Seiten der Klassik, vom Neuhumanismus, von der Romantik bis zum Historismus den Vorwurf eingetragen, sie verfolge einen »seelenlosen« Rationalismus (↗ Vernunft). Diesem Vorwurf setzen sich die anthropologischen Aufklärungskritiker von Descartes, insbesondere die »Psychomediziner« bzw. die philosophischen Ärzte nicht aus. Sie vertreten eine Position der Verbindung von Materie (Sinnlichkeit) und Psyche (Bewusstsein), insofern sind in der Anthropologie inneraufklärerische Einsatzpunkte für eine neue Sensibilität (↗ Empfindsamkeit) und für eine Kritik am Rationalismus gegeben. So haben schon die philosophischen Ärzte in Halle zwischen Pietismus, animistischer und mechanistischer Medizin, prudentieller Aufklärung (Thomasius) und Wolffschule eine interessante Themenpalette im Spannungsfeld von Unterbewusstsein, Wahnanalysen und Traumdiagnose in literarisch anspruchsvoller Weise publiziert. Vornehmlich die Literaturwissenschaft hat diese Tradition für die erweiterte Aufklärungsanalyse entdeckt (Zelle 2001; van Hoorn 2004; Nowitzki 2003; Riedel 1994). Immanuel Kant (1724–1804) hingegen hatte den Introspektionisten attestiert, sie trieben den Selbstanalytiker entweder in die Hölle oder machten ihn wahnsinnig. Die Wirkungen des Unbewussten (wie Leibnizens »petites perceptions«) werden von den heutigen Interpreten zum Vorlauf der Psychoanalyse erklärt, ebenso wie die heutige neuronale Hirnmedizin in den Aufklärungsmedizinern ihre Vorläufer vermutet (Hagner 1997; Riedel 2004, 17).

Die Frage an diese Forschungsrichtung der Rekonstruktion der philosophischen Mediziner müsste lauten, inwieweit diese Form der Aufklärung nicht durch die gleichzeitige, auch durch Buffon prominent vertretene, ›biologische Aufklärung‹ als umfassendere Modernisierungsbewegung an Bedeutung übertroffen wird, zumal die Naturgeschichte in der Spätaufklärung in Bezug auf Diffusion und Themenstellung den zentraleren Wissenschaftsplatz einnahm. Die Biologie als »Lebenswissenschaft« erfährt um 1800 eine Ausweitung zur Grundwissenschaft des physiologisch-psychischen Denkens. Die Theorie der Fusion von Medizin und Philosophie, also jene der philosophischen Ärzte in Halle und die Platners, ist damit eingelassen in das übergreifende Allgemeine der Biologie als einer Wissenschaft lebendig-beseelter Materie. Diese verbürgt die Einheit von Materie und Bewusstsein, durchaus in der kritischen Wende gegen Descartes. Das 19. Jahrhundert wird diesen Ansatz in einer Theorie des »Lebens« fortführen, während sich die Psychologie im Rahmen der Medizin zu einer Subdisziplin (psychologische Medizin) zurückentwickelt und ihren Partnerstatus der Philosophie (wie ihn Platner forderte) verliert.

Der hier aufgeführte Entwicklungszusammenhang ist indes nur eine der Ausfaltungen der Traditionen der Anthropologie. Bereits der antike Begriff »bios« (lat. vita) bezeichnet die Art und Weise, wie ein Wesen seine Lebensbezüge gestaltet, Aristoteles z. B. benennt die unterschiedlichen Lebensweisen des Menschen in der Nomaden-, der ackerbauenden, der Räuber-, der Fischer- und der Jägergesellschaft (Keyt 1989). In diesen Kontext fallen die Selbsterhaltungstheorien zu Lebenskraft und Irritabilität durch Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844) und Albrecht v. Haller (1708–1777) wie auch die Stadialbildungen der Menschheitsgeschichten der Aufklärung (Garber 2002). Die Aufklärungsanthropologie umfasst um 1800 aber auch eigenständige

Komponenten, die ohne Rekurs auf diese biologischen Anthropologien entstanden sind. Hierzu gehört die englische Moralphilosophie (Sturm 2009), ohne die es keine anthropologische Handlungstheorie, keine anthropologische Gesellschaftstheorie, keine anthropologische Geschichtstheorie und keine anthropologische Religionstheorie gegeben hätte. Und auch Kants zaghafte Loslösung von der Baumgartenschen »psychologia empirica« dürfte von Hume und dessen Handlungs- und Geschichtskonzeption bestimmt worden sein. Friedrich Schiller (1759–1805) hatte 1780 die Theorie der philosophischen Ärzte verbunden mit einer »Evolutions«-Vorstellung des Menschen, der sich über die Stadien der Sinnlichkeit sukzessive zu einem selbsttätigen Gesellschaftsglied entfaltet, wie er es bei Ferguson in dessen Moralphilosophie nachlesen konnte. Johann Gottfried Herder (1744–1803) integriert diese englischen Philosophieanteile in den breiten Strom der Synthetisierung seiner *Ideen*. Die jüngere Forschung hat schließlich die Wirkung David Humes (1711–1776) und der Vertreter der »schottischen Schule« für die Menschheits- und Kulturgeschichte in Deutschland herausgearbeitet (Meyer 2008). Zugleich ist in der Kantforschung der Anteil Humes an Kants Verbindung von pragmatischer Anthropologie und pragmatischer Geschichtsschreibung erkannt worden (Sturm 2009). Es fehlt allerdings eine präzise Bestimmung der Kantischen »Charakteristik« in ihrem Bezug zur deutschen Popularphilosophie, die ihre Handlungs- und Verhaltenslehre wesentlich der englischen Moralphilosophie verdankt. Diese deutsche Menschheitsgeschichte als Ethnologie- und Gesellschaftslehre hatte wesentlichen Einfluss auf die Konzeption der Pariser Idéologues, die ihre ethnologischen Kulturstudien mit der »Société des Observateurs de l'homme« (1799–1805) wenigstens zeitweilig zentral institutionalisieren konnten, während in Deutschland nur einzelne Universitäten wie Göttingen und Leipzig zu Zentren dieser Art der materiellen Kulturforschung wurden (Moravia 1973, 64 ff.).

Auf dem Felde einer Verhaltenslehre im Kontext der modernen bürgerlichen Gesellschaft war die deutsche Popularphilosophie mit ihrer Anlehnung an die englische Moralphilosophie der Kantischen pragmatischen Anthropologie scheinbar überlegen, Kant fand jedoch eine plausiblere Lösung als diese für den Antrieb zu gesellschaftlicher Entwicklung. Versteht man unter der oft verwendeten Formel der anthropologischen Wende nicht nur die Verwissenschaftlichung des Menschenbildes durch eine wissenschaftliche Physiologie/Psychologie, sondern vor allem auch seine natur-, kultur- und menschheitsgeschichtliche Fundierung durch das Paradigma der Biologie sowie seine dynamische Definition des Menschen als ein Wesen von ungeselliger Geselligkeit, dann sind diese Annahmen im Folgenden an den drei Beispielen von Schiller, Herder und Kant näher zu erweisen.

Der Mensch zwischen »Tier« und »Engel«: Schillers Anthropologie von 1780

Zwischen wolffianischer Schulmetaphysik und Kants vernunftkritischer Wende findet eine Akzentverlagerung in der Philosophie zur »Popularität« statt. Aus einer Philosophie für die »Schule« wird eine Philosophie für die »Welt«. Dieser Prozess beginnt in England, setzt sich in Frankreich fort und erreicht ab 1760 auch die deutsche gelehrte Öffentlichkeit. In Deutschland begann die Popularphilosophie mit zwei lateinischen Programmschriften: Johann August Ernestis *De philosophia populari* und *De philosophia vitae* (1754). Diese Philosophie richtet sich auf die gesellschaftliche und politische Praxis in Gestalt einer Verhaltenslehre des »klugen« Menschen. Sie wird zunächst geprägt durch den Rückbezug auf die Antike. Man emanzipierte sich von der Tradition des philosophischen Dogmatismus und der philosophischen Systeme, indem man die einzelnen Theorien miteinander verglich und die empirischen Bestandteile dieser älteren Philosophie aussonderte bzw. sie aus der Metaphysik ausgliederte. »Erfahrung«, »Beobachtung« und »Induktion« (↗ Erfahrung) werden für die Philosophen, die sich an Locke und Newton orientieren, zu deren Leitbegriffen. In Deutschland sind die wichtigsten Vertreter dieser Richtung Sulzer, Garve, Tetens, Platner und Herder sowie die sogenannten Göttinger Philosophen Feder, Meiners, M. Hissmann, die einen Phänomenalismus (Locke) und eine sinnesorganbedingte Subjektivität aller Erkenntnis fordern. Es handelt sich um einen Wechsel von der Bevorzugung der zunächst dominanten »Psychologia rationalis« zur »Psychologia empirica« (Riedel 2011). Das beherrschende Thema der zweiten Hälfte des 18. Jh. ist der Mensch bzw. die Menschenlehre, die Anthropologie. Im Horizont der Wissenschaftsgeschichte könnte man den Zeitraum von 1770 bis 1800 auch als deren Zeitalter betrachten. Die Heteronomie der physischen Welt stellt sich gegen die

»geistige Natur des Menschen«. Diese Art zu denken findet sich auch in der Pädagogik, die versucht, den Hiat zwischen Natur und Kultur durch die Erziehung des Menschen zu überbrücken, hierbei die körperlichen (somatischen) und seelisch-geistigen (pneumatischen) Strukturen in ihrer Wechselwirkung zu betrachten, durchaus aber auch, so paradigmatisch Peter Villaume (1746–1825), eine auf gesellschaftliche Nützlichkeit ausgerichtete Erziehungslehre zu entwickeln, die der körperlichen Tätigkeit breiten Raum gibt. 1779 erfolgt die wissenschaftliche Institutionalisierung des Philanthropismus mit der Besetzung des ersten Lehrstuhls für Pädaogogik (1779) in Deutschland durch Ernst Christian Trapp (1745–1818) in Halle (Kersting 1992, 115 ff.).

Bereits seit Beginn des 18. Jh. hatte sich in Deutschland ein Netz anthropologisch fundierter Wissenschaften auf dem Feld der Medizin und der Physiologie ausgebildet (Marquard 1973; Linden 1976; Zelle 2001; Nowitzki 2003). In der Konsequenz dieser Entwicklung hat man in der Spätaufklärung versucht, die Anthropologie an den Universitäten als Lehrdisziplin zu verankern – an prominenter Stelle Ernst Platner (1744–1818) in Leipzig – Verfasser einer *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772), der es unternahm, Medizin und Philosophie zu einer neuen Leitwissenschaft zu verbinden. Jenseits dieser Entwicklung prägt sich in der Popularphilosphie auch eine an die Moral-Sense-Anthropologie Fergusons anschließende Wissenschaftsgattung der Menschheitsgeschichte aus, die durch die Übersetzung von Fergusons *An Essay on the History of civil society* (1767) zu einer breiten Rezeption im deutschen Sprachraum gelangt (Ferguson 1772; Riedel 1985, 124 ff.). Die spätere Entwicklung, vor allem des Historismus in Deutschland, hat die menschheitsgeschichtliche Gattung der Historie ebenso ins Abseits gedrängt, wie die Grundannahmen der anthropologischen Pädagogik durch Idealismus, Neuhumanismus und Klassik lange verschüttet bzw. mit Wilhelm von Humboldt (1767–1835) in anderer Erkenntnisabsicht fortgeführt wurden. Es gehört zu den Desideraten einer Geschichte der Wissenschaften des 18. Jahrhunderts, diese anthropologischen Wissensdisziplinen im Vorfeld der Humboldtschen Reformen wieder in ihrer Eigenständigkeit vorzustellen.

In diesen anthropologischen Gesamtkontext fällt Schillers dritte Dissertation von 1780. Sie trägt den Titel: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (Schiller 1780, 287 ff.). Sie ist gleichsam ein Fokus der bis dahin entwickelten physiologischen, moralpsychologischen und z. T. auch der kulturgeschichtlichen Tendenzen der Anthropologie des 18. Jh. (Riedel 2011, 162 f.). Schiller erfasst nicht nur das Verhältnis des sinnlichen zum geistigen Menschen, sondern er expliziert aus der Natur des Menschen dessen Kulturfähigkeit und Geschichtsbestimmtheit. Die ältere Aufklärungsforschung hat diese Menschenbetrachtung unter einem doppelten Aspekt gedeutet. Einmal geht man davon aus, dass die im Einflussfeld des Cartesianismus herrschende Leib-Seele-Trennung (Substanzendualismus) in der jüngeren Aufklärung abgeschwächt werde durch die »Rehabilitation der Sinne« (Kondylis 1981). Sergio Moravia liest denselben Vorgang als Ausdruck eines »anthropologischen Unitarismus« (Moravia 1973). Entscheidend ist die wechselseitige Beeinflussung von philosophischer und medizinischer Theoriebildung über den Menschen und dessen Affekte (Haedecke 1963; Bauer 1984). In Halle, einer Universität mit einem dominanten medizinischen Forschungsinteresse (Stahl, Hoffmann, pietistische Medizin; vgl. hierzu Helm 1995), werden bereits um 1700 innerphilosophische Diskurse vom Standpunkt der medizinischen Körperlehre diskutiert. Insbesondere die Wirkungen des Körpers auf den Geist werden als physiologische »Bewegungen« definiert (Zelle 2001). Umgekehrt interpretiert der Philosoph »Ideen« als »ideae materiales«, d. h. vom Körper ausgehende Vorstellungen und Kräfte. Der Weg zur Vernunft führt über die richtige Proportionierung der Leidenschaften (↗ Affekt).

Georg Friedrich Meier (1718–1777), prominenter Schüler des Ästhetikers Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), hat in seiner Schrift über die »Gemüthsbewegungen« die Hervorbringungen und die Stillstellung der Leidenschaften untersucht und eine körperliche Semiotik der Affekte, eine Art Emotionscharakteristik entworfen (van Hoorn 2004, 87 ff.). Ohne Entschlüsselung dieser affektbezogenen Körperzeichen könne der Mensch weder Selbst- noch Fremderkenntnis entwickeln. Der Körper fungiert als Zeichensystem der Seele. Beide stehen in einer Art prästabilierter Harmonie. Diese Sicht wird von den medizinischen Ärzten der Aufklärung auf ein physiologisches Fundament gestellt. Johann August Unzer (1727–1799) entwickelt z. B. eine Affektlehre, die den Weg zu Tugend und Vernunft auf den richtigen Gebrauch der Leidenschaften zurückführt (Nowitzki 2003, 90 ff.). Vernunft ist eine Grenzkategorie affektiven Verhaltens. Empfindung, Temperament und Affekt sind die Folge bestimmter Nervenspannungen, d. h. nervenphysiologischer Vorgänge. Insofern ist der Arzt und nicht der Philosoph der

fachkundige Diagnostiker des »empfindenden« Menschen. Nunmehr setzt sich ein physiologischer Naturalismus gegen die älteren Pneumalehren mit der Zielsetzung durch, die Bestimmung der ↗Seele durch empirisch-experimentelle Forschungen vorzunehmen. Diese neue Naturwissenschaft vom Menschen ebnet die Differenz zwischen Geist und Körper, zwischen Seele und Leib bewusst ein. Aufgabe der Experimental-Seelenlehre ist es, die »menschliche Seele so zu schildern, wie sie ist, nicht aber wie sie seyn soll« (Krüger 1756, Vorrede). Die Seele verliert gleichsam ihre Unsterblichkeit, ihre Unteilbarkeit und ihre Immaterialität.

Insbesondere die unbewussten Vorstellungen (»ideae obscurae«) geraten nun auch zunehmend ins Blickfeld neuronaler Bewusstseinsanalysen. Zugleich sollen Fehlfunktionen der Wahrnehmungs- und Verstandeskräfte des Menschen als »natürlich« gedeutet werden. Diese Art der Psychopathologie untersucht den neuronalen Automatismus, der auch verantwortlich sein soll für Fehlformen psychischen Verhaltens. Die Seele wird derart eingerückt in die Objektwelt der Natur, in den Bereich der »res extensa« (Riedel 2004). In gleicher Weise wie der Arzt Körpererkrankungen untersucht, diagnostiziert der experimentierende Psychologe Geisteskrankheiten und Verhaltensstörungen. Der Geist unterliegt den Kausalitätsprinzipien der Natur, er steht unter natürlichem Einfluss (»influxus physicus«). Die Wirkungen des Körpers auf den Geist, aber auch externe Einflüsse wie Klima, Gewohnheit, soziales Milieu, Sprache, Erziehung und Kultur prägen den Charakter von Personen. Sinnesorgane, Nerven und Gehirn formen die Geistesstruktur des Menschen. Aus dem Arzt wird der Seelenarzt, der die Wechselverhältnisse zwischen Körper und Geist kausal erklärt. Seelisch-geistige Vorgänge beruhen ursächlich auf körperlichen Prozessen, nämlich auf einer »Bewegung« im Gehirn bzw. auf einer »Spur«, die in der Hirn- und Nervenmaterie von einem »Eindruck« hinterlassen wird. Diese prägt künftige Assoziationen. Insofern sind Ideen zurückführbar auf Prozesse in der Nerven- und Gehirnsubstanz des Menschen. Gedächtnis funktioniert durch die Aktivierung von »Spuren« in der Hirnmaterie oder im Nervensaft. Assoziationen sind das Ergebnis der Nachbarschaft solcher Spuren, und »Wahnsinn« erscheint als Folge krankhaft erstarrter Nerven- und Hirnleitungen. Man könnte diese Theorie als (physiologischen) Psychomaterialismus bezeichnen.

All dies war dem jungen Schiller bis ins Detail bekannt, als er 1780 seine dritte Dissertation zu diesem Thema schrieb, in welcher er dem Geist dieser Debatten folgte, die Konsequenzen einer rein medizinisch-somatischen Bestimmung des Geistbegriffs allerdings zu umgehen versuchte. Schillers Position im anthropologischen Diskurs der Spätaufklärung wurde maßgeblich von seinem philosophischen Lehrer an der Stuttgarter Karlsschule, Jacob Friedrich Abel (1751–1829), geprägt (Abel 1995). Ihm waren durch eigene Lektüre die englischen Empiristen in gleicher Weise geläufig wie die französischen Materialisten und hier insbesondere die berüchtigten medizinischen Philosophen in der Manier La Mettries (Dewhurst/Reeves 1978). Aber auch Platners wegweisendes Anthropologiebuch war ihm vertraut. Für Platner, der seine Anthropologie als Brücke zwischen Medizin und Philosophie verstand, ist der Sitz der ↗Seele das Gehirnmark, in dem das komplexe Zusammenspiel der physiologisch-psychischen Prozesse Wahrnehmung, Speicherung und Verknüpfung äußerer Eindrücke stattfindet (Košenina 1989). Der Anthropologe untersucht die materiellen Voraussetzungen für die Ideenproduktion, für Gedächtnisprozesse, für Vernunftvermögen, er analysiert die Genese von Genialität und Wahnsinn aus der organischen Physiologie des Menschen. Durch die Wechselwirkung von angeborenen physiologischen Gehirnstrukturen und aktuellen Sinnesimpressionen, die sich durch Gewöhnung verfestigen, bildet sich eine fortlaufende Ideenproduktion. Für Schiller, den künftigen großen Dramatiker des Bösen, wird die »gnoseologia inferior« (Alexander Gottlieb Baumgarten) zum zentralen Gegenstandsfeld seines Interesses (Adler 1988; Sturm 2009), weil sie den Zugang eröffnet zur Deutung vorbewusster Einbildungen, von Träumen, von Selbsttäuschungen, von Ängsten und anderen Fehlleistungen. Diese unterliegen nicht dem Willen und dem Intellekt, dennoch prägen sie nachhaltig den Menschen in seinen alltäglichen Vorstellungen und Handlungen. Die niederen Erkenntniskräfte sind, so Johann Georg Sulzer (1720–1779), »unwillkürliche Handlungen der Seele«, weil sie dem Willen und dem Bewusstsein nicht verfügbar sind (Alt 2000, 129). Der Mensch als »homo duplex« wird bestimmt vom Zwiespalt seiner sinnlich-körperlichen und intellektuellen Kräfte, aber auch und besonders vom Automatismus des Sinnenapparates. Wir stehen am Beginn der sogenannten »Erfahrungsseelenkunde« (Bezold 1984). Es gibt keine absoluten Normen, weil der Mensch von der Heterogenität seiner natürlichen Anlagen bestimmt wird. Kriminalität und psychische Anormalität, Wahnsinn und Emotionen basieren auf der menschlichen Natur. Ein natürliches Gleichgewicht

zwischen Emotionen und Intellekt ist beim Menschen nicht vorauszusetzen. Medizin, Anthropologie und Psychologie geben aber Hinweise, wie man aus der Natur des Menschen einen Ausgleich zwischen seinen heterogenen Veranlagungen herbeiführen kann.

Schillers erste medizinische Dissertation trug den programmatischen Titel *Philosophie der Physiologie*. Darin weist er den psychologischen Materialismus der radikalen philosophischen Ärzte zurück. Seine »Mittelkrafttheorie« geht vielmehr davon aus, dass die Sinnesorgane des Menschen materielle Ideen produzieren, die anschließend vom Geist in abstrakte Informationen übersetzt werden müssen (Riedel 1985, 61 f.). Äußere Wahrnehmungen werden so zu inneren Wahrnehmungen. Schillers dritte Dissertation von 1780 deutet psychische Prozesse nun vorwiegend medizinisch, die Geistmetaphysik der älteren Aufklärung wird ersetzt durch die Fundamentalwissenschaft der Anthropologie. Schiller stellt zunächst die Organe des menschlichen Körpers vor, erläutert anschließend die Funktionen des psychischen Apparates und zieht hierfür Beispiele aus der Literatur, der Physiognomik und der Kulturtheorie heran. Seine Leitfrage lautet: Welchen Einfluss haben die »tierischen Triebe« (Sinne) auf den seelisch-geistigen Haushalt des Menschen? Die »tierische Natur« des Menschen ist nach Schiller die Bedingung für jede Form der Empfindung, und diese Empfindungen ermöglichen die Aktivitäten von Geist und Vernunft. Die Kreativität des Menschen entsteht aus der Spannung von Physis und Geist, deren gegensätzliche Aktivitäten in ein harmonisches Verhältnis überführt werden sollen. Die Seele ist nach der Vorstellung der älteren rationalen Psychologie Wolffs das Unzerstörbare, das Überzeitliche, das Unteilbare und sie ist deswegen der Welt der Physis übergeordnet. Nach Schiller ist der Mensch hingegen von Natur aus ein imperfektes Wesen, das erst im Verlauf seiner Entwicklung seine angeborenen Vermögensformen aktualisieren kann. Schiller analogisiert Ontogenese (die Entwicklung von Individuen) und Phylogenese (die Entwicklung der Menschheit). Der Mensch entwickelt sich von der Barbarei zur Kultur, wobei es zunächst zur Entfaltung der tierischen und erst anschließend zur Entwicklung der geistigen Vermögensformen kommt. Mit diesen Thesen folgt Schiller weitgehend den Ausführungen des schottischen Moralphilosophen Francis Hutcheson (1694–1746) bzw. dessen deutschen Rezipienten (Riedel 1985, 186).

Was die Entwicklungsdynamik des Menschen betrifft, so ist sie nur erfassbar in einem Verzeitlichungskonzept der allgemeinen Naturgeschichte, die an die Stelle der älteren, zeitindifferenten »scala naturae« tritt. Neben der Geschichtsphilosophie entsteht ab 1770 eine anthropologische Entwicklungslehre des Menschen und der Menschheit, die die Veränderung von Materie und Geist analogisiert (Garber 2002). Im Rahmen einer »Physik der Seele« soll »die Evolution der einzelnen Menschen und des gesamten Geschlechts« als Einheit dargestellt werden (Riedel 1985, 105 bzw. 111). Der Mensch ist in dieser Sicht ein »Mitteldling« zwischen »Tier« und »Engel« (ebd., 118). Schiller schließt damit an Adam Ferguson (1724–1816) an, der eine triadische Entwicklungsanalyse der Menschheit von der »Selbsterhaltung« über die »Geselligkeit« (mit anschließender Kulturbildung) bis zur »Vollkommenheit« entworfen hatte (Ferguson 1772). Sie beginnt gleichsam in einem Zustand der »sinnlichen Natur«, in der die Individuen ohne Schutz den Herausforderungen der Außennatur ausgesetzt sind, die sie nur durch die Entfaltung von »Kunst« bewältigen können. Die technische Bewältigung des physischen »Notstandes« führt zur Entwicklung der instrumentellen Vernunft des Menschen, diese ermöglicht ihrerseits die Ausbildung der technischen Zivilisation. Der Mensch revolutioniert sich und seine Umwelt, er befreit sich von den physischen Fesseln der unmittelbaren Reproduktion. Der Ausgleich zwischen Physis und Geist – so Schiller in der Interpretation Fergusons durch dessen deutschen Übersetzer Christian Garve (1742–1798) – ist nur denkbar, wenn der Mensch von der physischen zur sittlich-geistigen Kultur aufsteigt und diesen Zivilisationsfortschritt immer auch individuell nachvollzieht. In der Evolution seiner physischen und geistigen Anlagen wird das Kind zum Jüngling und dann zum Erwachsenen. In gleicher Weise wird die »Natur« der Gesellschaften verfeinert durch Triebsublimierung und Triebbeherrschung. Erst wenn der Einzelne »völlig satt, bekleidet, unter einem guten Dach, mit allem Hausgeräte versehen ist«, kann er sich der Selbstkultivierung und der Entfaltung seiner geistigen Kräfte widmen (Schiller 1780, 302). Schiller entfaltet hier eine Sozialanthropologie der Zivilisation nach dem Vorbild der Schottischen Schule und lehnt die Rousseausche Entgegensetzung von Natur und Kultur ab. Naturbeherrschung und sich ausdifferenzierende Vernunftbeherrschung stehen in einem positiven Ursachenverhältnis. Technik ist für ihn die Voraussetzung für die Kultivierung des Menschen. Schiller beruft sich insoweit auf die Weltgeschichte August Ludwig Schlözers (1735–1809), der eine Technographie

konzipiert hatte, die alle bis dato erfolgten technischen Bearbeitungsformen der Erde durch den Menschen verzeichnet (Garber 1999). Der frühe Schiller entfaltet im Einklang mit Schlözer eine optimistische Anthropologie, die eine Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Vernunft ebenso vermeidet wie eine Alternative von Natur und Kultur. Die Sinnlichkeit ist der positive Anstoß für die Entwicklung des Geistes: »Die Tätigkeiten des Körpers entsprechen den Tätigkeiten des Geistes; d. h. jede Überspannung von Geistestätigkeit hat jederzeit eine Überspannung gewisser körperlicher Aktionen zur Folge, so wie das Gleichgewicht der Ersteren oder die harmonische Tätigkeit der Geisteskräfte mit der vollkommensten Übereinstimmung der Letzteren vergesellschaftet ist« (Schiller 1780, 306).

Die Theorie der Parallelität von körperlicher und geistiger Welt weist zurück auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), aber auch auf die von Isaac Newton (1643–1727) vertretene Theorie der Attraktion und Repulsion von Körpern, die nunmehr auf die Beziehung von Geist und Körper übertragen wird (Riedel 1985, 22 ff.). Schiller rezipiert auch die damals geläufige Vorstellung der Sympathie zwischen Körper und Geist: »Dies ist die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des Menschen gleichsam zu einem Wesen macht, der Mensch ist nicht mehr Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen« (Schiller 1780, 312). Damit vertritt er Positionen, die Johann Gottfried Herder (1744–1803) in seinem berühmten Aufsatz von 1778 *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* entwickelt hatte. Diese psychophysische Kommerztheorie erlaubt auch eine neue Begründung der Physiognomik, d. h. der Zeichendeutung von körperlichen Merkmalen als Ausdruck der »geistigen Persönlichkeit« (Schiller 1780, 317 ff.). Schiller wirft Johann Caspar Lavater (1741–1801) vor, er deute lediglich den festen Körperbau als Ausdrucksform des Menschen. Nach ihm muss jedoch die Physiognomik des Gesichts verbunden werden mit einer Situationsanalyse des Menschen, die zur Emotionsauslösung geführt hat. Der zivilisierte Mensch kann positive und negative Gefühls- und Bewusstseinszustände willentlich hervorbringen. Ablesbar ist der Erfolg solcher Bemühungen im Spiegel des menschlichen Gesichts. Schiller proklamiert eine ›sympathische Allianz‹ zwischen Herz und Kopf als Voraussetzung für eine gelungene psychophysische Entwicklung des Menschen. Hier bahnt sich der Übergang von der Psychomedizin zur Ästhetik an, die wiederum eingebunden ist in eine anthropologisch begründete Ethik (Zelle 1992).

Der Mensch als »ens mixtum« muss als Doppelwesen gedeutet werden, er steht in der Kette der Wesen zwischen Affe und Engel. Insofern ist zu seiner Deutung eine »Philosophie der Physiologie« in gleicher Weise notwendig wie eine »Physiologie der Philosophie«. Ergebnis ist eine wissenschaftliche Synthese von Medizin, Psychologie und Kulturphilosophie.

Kant wird sich gegen eine Annahme der Parallelität von körperlichen und seelischen Kräften wehren, er kennt keine anthropologische Ethik. In seiner Anthropologie von 1798 führt er aus, dass der Mensch die Natur ihre mechanischen Verrichtungen vollführen lassen solle und sich dabei verhalten solle, als ob er einem physiologischen Schauspiel beobachtend beiwohne (Brandt 1999). Damit trennt Kant Ethik und Medizin, aber auch Körper und Geist, Physiologie und Pragmatik. Der frühe Schiller lehnt eine solche Entgegensetzung von Körper und Geist bzw. Nichtbeachtung des Körperlichen ab, er wird aber in den frühen 1790er Jahren deren Verhältnis erneut bestimmen, nun im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit, von Anthropologie und Ästhetik. Dies gab Veranlassung, Schiller gleichsam als Transformator der »Kritik der Urteilskraft« zur Theorie der »ästhetischen Erziehung« zu lesen. (Zelle 1992, 440 ff.). Hierbei mutiert der »Naturalist« Schiller gleichwohl nicht zum »Idealisten«. Sein Positionswechsel bleibt im Rahmen einer durch seine Kantlektüre erweiterten Spätaufklärung.

Das Naturganze als Voraussetzung des Kulturganzen der Menschheit: Herder

1778 schreibt Eberhard August Wilhelm von Zimmermann in seiner *Geographischen Geschichte des Menschen*, »daß nur der Mangel menschlicher Kenntnisse, nicht die Natur selbst, Lücken offen gelassen habe. Alles, was wir in der Schöpfung kennen, hängt durch Nüancen zusammen: vom Menschen bis zum untersten Affen, vom Polypen bis zur Trüffel zeigt sich der weiseste Plan, die richtigste Ordnung […].« (zit. nach Proß 1999, 210). Johann Gottfried Herder (1744–1803) leitet wie Zimmermann die Geschichte des Menschen aus der Geschichte der Natur ab, ein Verfahren, das sein Lehrer Kant aufs schärfste kritisieren wird. Wo Kant seine Anthropologie auf das menschliche Selbstbewusstsein basiert, ohne das es kein Subjekt, keine Person, keine Frei-

heit geben könne, da beschreitet Herder den langen Weg der Naturgeschichte, um den Menschen als Naturwesen zu beschreiben, das Kraft seiner Naturausstattung zur Kulturbildung befähigt ist.

Herder will die Gewinnung der Humanität nicht durch die Negation des »physiologischen Menschen« erkaufen, eine weichenstellende Vorentscheidung, die ihn zwingt, die Anthropologie in die Schöpfungsgeschichte, in die Naturgeschichte, in die physische und sittliche Geographie und in die sich hieraus entwickelnde Menschheitsgeschichte einzufügen. Sie ist gleichsam deren Integral und Synthese, betrachtet von der Endstufe der »scala naturae« (Proß 2002; Häffner 1995; Kondylis 1979, 615 ff.). Kant hat diese Konstruktion als eine Art Metaphysik des Materialismus betrachtet. Sie ist, genauer betrachtet, ein Kompositum von philosophischen Grundannahmen, insbesondere des Spinozismus und der Leibnizschen Philosophie, aber auch der antiken Philosophie (Stoizismus, epikureische Philosophie, antike Seelentheorien im Gefolge des Aristotelismus) und der modernen philosophischen Richtungen der Aufklärung von Locke, über Hume zur schottischen Schule, zum französischen Sensualismus bis hin zur deutschen Naturphilosophie, Naturgeschichte und Ethnologie. Dieses Wissensaggregat, das Herders Begabung zur großen Synthese dokumentiert, lässt ihn darüber hinaus auf die neue Biologie der Aufklärung, besonders Buffons, zurückgreifen, weil diese philosophisch anschlussfähig ist und Aussagen zum Verhältnis von physischer und sittlicher Anthropologie erlaubt.

Herder stand zur Zeit der Abfassung seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) eine sich breit ausdifferenzierende Wissenschaft vom Menschen, insbesondere in dessen naturgeschichtlicher Variante, zur Verfügung. Er konnte sich bezüglich der komparativen Anatomie bei Albrecht von Haller, Louis Jean-Marie Daubenton (1716–1799) oder bei Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) informieren, bezüglich der genetischen Psychologie bei Condillac (1714–1780) und bei Diderot (1713–1783), bezüglich der kosmologischen Schöpfungsgeschichte u. a. bei Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), Charles Bonnet (1720–1793) oder auch bei Kant. Neue Entwürfe für eine Geschichte des »geselligen Menschen« hatten Antoine Yves Goguet (1716–1758) und Montesquieu (1689–1758), aber auch Winckelmann (1717–1768) vorgelegt (Proß 2002, Komm. 3.2, 29). Herder entschied sich als Referenztext zunächst für die komplexe Naturgeschichte von Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788). Dieser vertrat sowohl den Kreationismus als auch die Theorie der Mutationsfähigkeit der Gattungen, so dass sich in seinem Werk Präformationstheorie und Transformismus gegenüber standen. »Im Ganzen betrachtet ist die Geschichte der Natur von unermeßlichem Umfange. Alles, was die sichtbare Welt unsern Sinnen körperliches darstellt, gehört zu den unergründlichen Reichtümern der Natur.« (Buffon 1749, 13). So eröffnet Buffon seine *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749–1788), das wirkungsmächtigste Werk der Aufklärung zu diesem Gegenstandsbereich, das, nicht zuletzt weil es auch den Menschen in die Naturgeschichte einstellte, bis Darwin die naturwissenschaftliche Diskussion beherrschte und Darwin selbst und seine Evolutionstheorie maßgeblich beeinflusste. Seine Verbreitung war größer als jene der französischen *Encyclopédie*. Im Kernbereich diskutiert Buffon die Transformation, d. h. den graduellen Übergang vom Reich der Pflanzen zum Reich der Tiere und beruft sich hierbei auf den Süßwasserpolypen Hydra, der sich wie Pflanze *und* Tier verhält, wie Abraham Trembley (1710–1784) experimentell nachwies. Damit etablierte sich eine in der Antike, aber auch noch in der Neuzeit, etwa von Pierre Gassendi (1592–1655) lediglich behauptete atomistisch-materialistische Auffassung über die Organisation der Materie am lebenden Beispiel (Jahn 1985, 231 ff.). Hierdurch konnte die Biologie zur Schlüsselwissenschaft des Aufklärungsmaterialismus werden. Buffon entwickelt in seinem *Système sur la Génération* (1751) hieraus die Theorie der »organischen Moleküle«, welche für Materialisten/Sensualisten wie Diderot und die Enzyklopädisten die Bedeutung der Biologie (Physiologie) für die Philosophie zwingend machte. Die aristotelische Theorie der »Zweckursachen« konnte so zu den Akten gelegt werden, und Wissenschaft und Philosophie gingen über die Biologie eine neue Synthese ein. Buffon triumphierte: »Erkennt man denn nicht, dass Zweckursachen nichts weiter sind als arbiträre Zusammenhänge und moralische Abstraktionen […]?« (1749, zitiert nach Rieppel 2001, 37). Behauptungen Buffons, dass ein Individuum nichts sei als eine Ansammlung von »Keimen« (germes) oder kleinen Individuen derselben Art oder dass Tiere und Pflanzen sich in all ihren Teilen vermehren und reproduzieren können und zusammengesetzte Organismen darstellen, deren organische lebendige Teile (»parties organiques vivantes«) unzerstörbare Partikel seien, deren durchdringende Kraft (»force pénétrante«) wiederum die Bewegung der organischen Moleküle ermögliche, all dies sind gleichviel neue

Denkanstöße für die Wissenschaft wie für die Philosophie. Buffon sieht im Vitalismus eine biologische Variante des Newtonschen Kraftbegriffs. Der große Vorteil dieser Theoriebildung besteht nach Buffon darin, dass wir sie »mit unseren Augen erkennen können« (zitiert nach Rieppel 2001, 38). Die entstehende Aufklärungsanthropologie hat diesen Zugang zur modernen Wissenschaft erst gefunden, als sie sich aus der älteren Psychologietradition löste, die von Christian Wolff (1679–1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und (mit starken Einschränkungen) auch noch von Kant vertreten wurde. Herder ist in Deutschland einer der Protagonisten dieses organischen Sensualismus bzw. Materialismus, der bei ihm aber mit älteren Traditionen synthetisiert wird. Die neue Biologie wird zum Kern der Naturgeschichte in einer Theorie der »Organisation der Menschheit«. Auch wenn diese Synthese Kants Häme bezüglich der »metaphysischen« Handhabung materialistisch-sensualistischer Argumentationsformen durch Herder auf sich zog, konnte dieser doch aus der Naturgeschichte und aus der Sondernatur des Menschen eine stadiale Entwicklungstheorie des Menschen ableiten, die neue Wissenschaften und ältere Philosophieansätze über Mensch und Natur vereinte. Im Wettstreit der Deutungsansätze des Menschen nimmt Herders Anthropologie insofern eine Sonderstellung ein, als er den Menschen in allen Entwicklungsstufen als vollkommenes Wesen betrachtet, das bereits im »Naturzustand« den »Keim« zu Geselligkeit und Vernunft in sich trägt. Es bedarf keines Vertrages, um gesellschaftlichen Fortschritt zu evozieren, dies besorgt die Natur des Menschen in der natürlichen Reaktion auf seine jeweiligen »Verhältnisse«, d. h. auf seine Umwelt. Hier argumentiert Herder mit der stoizistischen Soziabilitätslehre und der englischen Moralphilosophie von Hume, Ferguson u. a. gegen Hobbes, Rousseau und die naturrechtliche Vertragstheorie. Im Akt der Selbsterhaltung »kultiviert« sich der Mensch, z. B. durch die Entfaltung umweltangepasster Kultur- und Arbeitstechniken (Proß 2002, 3.2, 357). Die Menschheit ist biologisch gesehen ein monogenetischer Verbund, sie ist kulturell betrachtet eine raum- und zeitbezogene Vielfalt von »Culturen«. Die »Lebenskraft« des Menschen vermag diese Vielfalt entwicklungsgeschichtlich zu garantieren, welche in strikter Parallelität von Ontogenese und Phylogenese erfolgt: Der Mensch bleibt das Maß aller Dinge. Mit der Erkenntnistheorie Kants und dessen Kritik an den *Ideen* wurde diese naturphilosophische Denktradition wirkungsgeschichtlich still gestellt, freilich um den Preis, dass auch Kants eigene Anthropologie als moderne Beobachtungswissenschaft des handelnden (soziablen) Menschen dem Erfolg seiner Erkenntnistheorie gleichsam zum Opfer fiel.

Maßgeblich für Herders Naturgeschichte des Menschen waren Buffons *Époques de la Nature* (1773) (vgl. Rieppel 2001, 46). In dieser wurden sieben Epochen der Erdgeschichte mit einem Entwicklungszeitraum von 75 000 Jahren unterschieden, so Buffon in seiner Publikation. Er ging tatsächlich von drei Millionen Jahren aus, was aber mit der biblischen Schöpfungsgeschichte unvereinbar, also aus Zensurgründen zu verschweigen war. Die siebte Epoche ist die Periode der Entwicklung der menschlichen Kulturen. Buffon betrachtete die »molécules organiques« als unsterblich. Im Einklang mit dem Gesetz der dynamischen Permanenz durchlaufen sie den Kreislauf von Leben und Tod, aber sie bleiben als Gattung »permanent«. Buffon hielt, wie vor ihm Augustinus und Leibniz, die Materie für ewig. Er geht von einer menschlichen Gattung aus, die sich in zahllose Varietäten ausdifferenziert. Die einzelnen Populationen können sich durch den Einfluss der Umwelt so weit auseinander entwickeln, dass der Eindruck unterschiedlicher Arten entstehen kann. Die Zeugungsfähigkeit unter diesen Varietäten verweist darauf, dass der Mensch aus einem Urpaar entstanden ist. Unterschiedliche Lebensgewohnheiten, insbesondere die Nahrungsgewohnheiten verändern dann die innere Matrix (»moule intérieur«). Buffon wird mit seiner Theorie der Verwandlung des Urtypus in unterschiedliche, der Umwelt angepasste Varietäten als Vertreter des Transformismus angesehen, was er, ebenfalls aus Gründen der Zensur, jedoch öffentlich zurückweisen musste. Die Vorläuferschaft zu Darwin ergibt sich aus folgender Aussage: »Hieraus ist begreiflich, dass es keine vorher vorhandenen, keine bis ins Unendliche ineinander verborgene Keime gibt, sondern eine organische Materie, die beständig wirksam, beständig bereit ist sich zu formen, sich andere ähnliche Theile ganz eigen zu machen und Wesen hervorzubringen, wie diejenigen sind, die sie annehmen. Die Gattungen der Thiere und Pflanzen sind folglich unerschöpflich.« (Buffon 1772, Bd. 4, 312). Die epigenetische Theorie Buffons (wie jene von Maupertuis und Needham) wurde zuerst durch die bahnbrechende Dissertation von Caspar Friedrich Wolff (1734–1794) in dessen *Theoria generationis* (1759) experimentell begründet (↗ Naturgeschichte). Wolff verhalf der antimechanistischen Deutung des »organischen Körpers« zum Durchbruch (Jahn 1985, 239). Seine Theorie der

»Vis essentialis« macht nicht nur in der Biologie, sondern auch in der »organischen« Geschichts- und Gesellschaftstheorie Karriere (Jahn, ebd.). Noch erfolgreicher ist der an Wolff anschließende Blumenbach mit seinem Begriff des »nisus formativus« (»Bildungstrieb«). Er wird von ihm definiert als »besonderer, eingebohrener, Lebenslang thätiger würksamer Trieb, der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduktion zu seyn scheint.« (Blumenbach 1781, zit. nach Jahn, 249). Blumenbach ist Epigenesis-Anhänger und Vitalist, der seine Untersuchungen an nachwachsenden Teilen von verstümmelten Organen durchführt, um seine morphologischen Studien experimentell abzusichern (vgl. Zürcher 2004). Der epigenetische Charakter der Entwicklung der Lebewesen führt zur umfassenden Kritik der Präformationslehre. Der Entwicklungsbegriff wird spekulativ mit der Theorie des Vitalismus und der Kraft verbunden, und insofern könnte man die Biologie als eine Art Fundamentalwissenschaft betrachten, die mechanistische durch organologische Erklärungsansätze ersetzt. Die Antwort der Präformisten (Albrecht von Haller; L. Spallanzani (1729–1799)) blieb nicht aus (zu Spallanzani vgl. Montalenti/Rossi 1982). Sie beriefen sich auf Leibniz und auf dessen Idee der Gradation aller Lebewesen, die Bonnet in seiner »Stufenleiter der Dinge« (in einem Traktat über die Insekten) bekräftigt hatte (Bonnet 1745, 1764). Hier wurde die Idee der Entwicklung verworfen, alle Teile der Stufenleiter der Dinge existieren gleichzeitig und sind unveränderlich. Entwicklung ist ausgeschlossen. Carl von Linné assistierte: »Arten gibt es so viele, so viele verschiedene Formen das unendliche Wesen am Anfang hervorgebracht hat.« (zitiert nach Jahn 1985, 251). Diese Theorie des Präformismus und der Gradation bzw. die alternativen organologischen Entwicklungstheorien innerhalb der Naturgeschichte nach 1750 wirkten unmittelbar hinein in die »Geschichte des Menschen und der Menschheit«, sofern diese in eine umfassende Naturgeschichte eingebunden wurde. Herder, der Buffons Janusköpfigkeit von Präformations- und Transformationsauffassung kannte, hat den Versuch der Vermittlung beider Auffassungen gewagt. Sein gleichsam zwischen Natur-, Kultur- und Geschichtsphilosophie oszillierendes Hauptwerk der *Ideen* hat mit zwanzig Büchern epische Dimensionen – viele, wo nicht allzuviele Synthesen aus Natur- und Kulturtheorien und deren philosophische und »historische« Kontexte mussten Berücksichtigung finden –, dargeboten in der Gefühlssprache eines Enthusiasten. Die Forschung hat sich in diesem wohl komponierten Labyrinth oft verlaufen, bis Wolfgang Proß (fast) alle Kontexte dieser Schrift zusammengestellt und gedeutet hat (Proß 2002). Das Resümee seiner umfassenden Forschungen hat er an schwer zugänglicher Stelle gegeben (Proß 1999, 223–225): Hiernach handeln die Bücher I–V von der genetischen Bildung des Menschen mit der Entfaltung der Materie, der Erdentwicklung und der Entwicklung des Lebenstypus bis zum Menschen, modifiziert durch Milieu (regna naturae) und geologisch-atmosphärische Bedingungen. Hier wie auch in der Folge, unterscheidet Herder immer eine Hauptkraft (vis essentialis) und sekundäre Bedingungen (causae secundae). Die Bücher VI–X handeln von der organischen Bildung des Kulturmenschen unter dem Gesichtspunkt des aufrechten Gangs, der zur Selbsterhaltung gewonnenen Freiheit wie der zu deren Erhaltung notwendigen Kulturtechniken. In Buch XI–XIV geht es um die Übergänge aus dem Naturzustand in die Phasen der Frühen Geschichte der sogenannten Alten Welt, deren Verlaufsgeschichte alsdann unter dem Aspekt der Klimazonen bis zur Entlastung der Kultur von Naturbedingungen weiter verfolgt und im Buch XX bis an die Schwelle der Renaissance geführt wird. In dieser Modernen Welt spielen für Herder in den genetischen und organischen Bedingungen der Welt der Islam und das Christentum eine wesentliche Rolle, ebenso protonationale Territoriumsbildungen und die wesentlichen sozialen Verkehrsformen, wie z. B. der Feudalismus oder der Zusammenhang von Handel und Erfindungen. Ein Grundmuster der Betrachtung ist die Vorstellung von der Zyklizität des Geschichtsverlaufs mit Aufstiegs- und Verfallsphasen, illustriert am Beispiel Griechenlands und Roms.

Die *Ideen* sind dergestalt eine philosophische »dynamische« Anthropologie. Herder bestimmt die Stellung des Menschen im Kosmos, er begreift den Menschen als Teil der Naturgeschichte, der er sukzessive entwächst, um gleichwohl ihrer jeweils konkreten Form verhaftet zu bleiben. Die Menschheitsgeschichte differenziert sich regional aus, wird aber nichtsdestotrotz als eine einheitliche universalgeschichtliche Bewegung gedeutet, die sich wie ein dynamischer Organismus bewegt: mit der Idee der Humanität als Zukunftszeichen. Konstruktions- und Faktengeschichte sowie die allgemeine Natur- und Menschengeschichte greifen ineinander. Anders als jene Anthropologien, die aus der »psychologia empirica« herauswachsen, kann Herder die Menschheit vor den Spiegel ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte stellen, die als Gattungsgeschichte auch die

Individualgeschichte so unterschiedlich prägt, wie dies die Vielzahl räumlich und zeitlich differenzierter Sonderkulturen gebietet. Wenn die kulturelle Selbstproduktion des Menschen im Rahmen einer übergreifenden Naturgeschichte stattfindet, so ist dem Menschen gleichwohl »sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben«, es ist sein höchster Zweck, die Humanität zu verwirklichen. Ohne die Voraussetzung einer »wirksamen Kraft« der »tätigen Natur«, die planvoll die Natur- wie die Kulturprozesse jenseits von Bewusstseinsprozessen leitet, würde die Kulturtheorie Herders in eine infinite Zahl regionaler Kulturentwicklungen zerfallen. Seine Synthese aus stoizistischem Notwendigkeits- und Vorsehungsbegriff, aus spinozistischem Pantheismus, philosophischem »Optimismus« (Shaftesbury, Leibniz) und schließlich aus den Theorien der organischen Selbstreproduktion der Aufklärungsbiologie soll erklären, wie der Mensch aus und in der Naturgeschichte seine eigene Kulturgenese als Menschheitsgeschichte der Kulturen organisieren kann. Kant würde hierfür »teleologische Prinzipien« formulieren, die den ›methodischen Materialismus‹ der Herderschen »wirksamen Kraft« als Modus der Deutung von »Vorsehung« und »Notwendigkeit« erscheinen lassen, nicht aber als ›Faktum der Natur‹. Herders Immanentismus (Borgard 1999) wird seine Fortsetzung dann in den materiellen Naturtheorien des 19. Jh. finden, um schließlich vom Neukantianismus ausgebremst zu werden (vgl. Kondylis 1981, 270–286; Proß 2002, Bd. 3.2, 231). Herder erstrebt eine vollkommene Eingliederung des Menschen in die Naturgeschichte (wie Buffon dies in seiner Naturhistorie vorgegeben hatte), ohne diese Natur-Kulturtheorie kritisch dem biblischen Schöpfungsbericht zu konfrontieren. Er setzt sich energisch von den geschichtsanthropologischen Theorien der »Bestimmung des Menschen« ab, wie sie von Moses Mendelssohn (1729–1786), Johann Joachim Spalding (1714–1814) oder Isaak Iselin (1728–1782) vertreten wurden, weil er deren Entwicklungsmodell vom sinnlichen Triebleben zum Endzustand der Vernunft des Menschen nicht teilt. Gleiches gilt für seine kritische Position gegenüber dem französischen Atheismus und dessen naturalistischen Begründungstheorien des Menschen. Herder folgt hier vielmehr den Positionen der zweiten Leibnizrezeption und Ciceros »De officiis« (Proß 2002, Bd. 3.2, 29–31). Der Mensch bleibt für ihn in jeder Entwicklungsstufe ein »ens mixtum« aus Sinnlichkeit und Besonnenheit. Er stellt den Verlust an Ursprünglichkeit und Intensität des Lebens im fortgeschrittenen Kulturzustand kritisch in Rechnung. Er argumentiert mit Shaftesbury und Ferguson gegen Rousseau und dessen normative Naturzustandskonzeption, aber eben auch gegen dessen »optimistische« Gegner Iselin und Voltaire. Näher steht er der englisch-schottischen Aufklärung, deren empiristischem Reduktionismus und Pragmatismus er wiederum entgegenhält, dass der Mensch seine Kultur auch in symbolischen Interaktionen (z. B. Ritualen) begründet. Dennoch orientiert er sich durchaus an Locke, Ferguson, John Millar, Adam Smith, Dugald Stewart, die auch Stichwortgeber der Göttinger Menschheits- und Kulturgeschichtsschreibung waren. Sozialer Wandel und technischer Fortschritt werden hier mit der Arbeitsorganisation und den Eigentumsverhältnissen bzw. den sich ausbildenden Gesellschaftsstrukturen verbunden. »Physisch« ist die Einheit der Menschheit im monogenetischen Ursprung des Menschen (aus einem Menschenpaar) vorgegeben, ausdifferenziert in Varietäten im Ausbreitungsprozess der Menschheit über die Erde und der Rückwirkung der jeweiligen »Verhältnisse« (Lage, Klima, Bevölkerungsdichte, Siedlungsformen etc.) auf die Menschen einer bestimmten Region. Wie aus diesen Naturfaktoren Kultur bzw. »Humanität« hervorgeht, dies ist ein in vielfältigen Exkursen von Herder immer wieder gestellter Fragenkreis, der seine Ausführungen bis heute für die Methoden von Ethnologie und Kulturtheorie anregend macht.

Herders Werk zeigt eine doppelte Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (Berg 1990, 67 ff.; Richter 1978). Bis heute lehnt die Kant-Forschung dessen Anthropologie als spekulativen Empirismus ab, die Herder-Forschung wiederum wirft Kant in dessen zwei Rezensionen der *Ideen* im Gegenzug Missverständnisse vor. Eine positive Wahrnehmung von Herders Werk verläuft über Autoren wie Johann Wolfgang v. Goethe (1749–1832) und Georg Forster (1754–1794), die ein aufnahmebereites Rezeptionsklima bei Alexander von Humboldt (1769–1859) und Wilhelm von Humboldt vorbereiteten. Ihnen folgen die Erforscher der Mythologie, z. B. Bachofen, aber auch Autoren zur Anthropologiegeschichte wie G. Klemm und Th. Waitz und Theoretiker zur »Individualität der Kulturen« wie Bastian, Wundt, Steinthal, Lazarus. Im 20. Jh. wurde Herder über F. Boas einflussreich für die Idee der »cultural patterns« von R. Benedict und M. Mead. Arnold Gehlen (1904–1976), einer der Vertreter der sogenannten Philosophischen Anthropologie des 20. Jh., hat bekannt, dass Herder im Wesentlichen den Grundriss seiner Anthropologie bereits abgesteckt hatte.

Kants pragmatische Anthropologie

Die *Anthropologie* Kants ist jene Schrift, die, zusammen mit seiner Vorlesung zur physischen Geographie (gehalten 1755–1796, Akademieausgabe, Bd. IX) und *Über Pädagogik* (gehalten WS 1776/7; Königsberg 1803) in der Kantforschung lange im Schatten der drei Kritiken stand. Dies hat sich seit Erscheinen des ersten Anthropologie-Kommentars (Brandt 1999) geändert. Eine Einordnung Kants in die heterogene Anthropologiediskussion der Neuzeit im Blick auf so unterschiedliche Positionen wie jene von Descartes, Locke, Hume oder Bonnet, Platner und Tetens hat bisher zu keinen eindeutigen Ergebnissen geführt. Sicher scheint nur, dass sich die Kantische Anthropologie von der Aufklärungsanthropologie in zwei Richtungen unterscheidet und distanziert, einmal im Hinblick auf die physiologische Anthropologie von Platner und der medizinischen Ärzte, weniger prononciert, aber doch sachlich deutlich in Bezug auf die »psychologia empirica« von Wolff und Baumgarten. Ganz unterschätzt ist bisher der Einfluss der anthropologischen Handlungs- und Kulturtheorien, wie sie von der deutschen Popularphilosophie im Rückgang auf den Stoizismus (Cicero, Seneca) und von der englischen Moralphilosophie ab 1750 entfaltet worden waren. Kants Anthropologie steht zwar auch im Einflussbereich der Wolffschen und Baumgartenschen Psychologie-Tradition, wichtiger ist aber der kulturelle Aspekt seiner Anthropologie, die gleichsam das wissenschaftliche Fundament für eine pragmatische Geschichtswissenschaft bzw. Geschichtsschreibung legen soll, in welcher der »Mensch« als sozialer Akteur erscheint, ausgerüstet mit den Kenntnissen der »phrónesis«, d. h. der Tradition der Klugheitslehren. Stellt man Kants Anthropologie unter diese Fragestellung (Schwaiger 2002), dann erweist sich sein vermeintlich marginales Alterswerk von 1798, das seit den frühen 1770er Jahren in seinen Vorlesungen zahllose Veränderungen seiner anthropologischen Anschauungen durchlaufen hatte, als Abschluss der pragmatischen Aufklärung und nicht als deren Überwindung. Die kopernikanische Wende der kantischen Erkenntnistheorie, die von den deutschen Aufklärern zunächst in ihrer Sprengkraft und Bedeutung verkannt und abgelehnt wurde, findet in der kantischen Anthropologie kein Analogon. Diese ist als pragmatische Anthropologie Teil der und nicht Gegenposition zur englischen und deutschen Spätaufklärung. In gewisser Hinsicht lässt dieser Versuch einer Grundlegung pragmatischer Geschichtsschreibung möglicherweise auch das Ungenügen spüren, das Kant hinsichtlich der fehlenden Weltanbindung der Transzendentalphilosophie seiner drei Kritiken empfunden haben mag.

Kant will die Anthropologie als Wissenschaft vom Denken, Fühlen, Begehren und Handeln des Menschen zu einer eigenständigen Disziplin machen. Er konnte sich auf eine englische Aufklärungstheorie berufen, die sich im Gefolge der Induktionsphilosophie Newtons als Wissenschaft vom Menschen verstand. Die wichtigsten Autoren dieser Traditionslinie sind David Hume (1711–1776), David Hartley (1705–1755), Adam Ferguson (1723–1816) und Thomas Reid (1710–1796). Kant plant aber nicht, wie Cassirer dies der Aufklärung insgesamt unterstellt, »die Logik, die Moral, die Theologie in bloße Anthropologie aufzulösen« (Cassirer 1932, 155). Er unterscheidet vielmehr zwei Arten der Menschenkenntnis: »Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selbst macht, oder machen kann und soll.« (AA, VII, 119). Die Bevorzugung der pragmatischen Anthropologie gegenüber der physiologischen ist deutlich: »Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.« (AA, VII, 119). Der Anthropologe soll nicht über die Anatomie und Physiologie des Menschen spekulieren, um Aussagen über dessen Geist- und Bewusstseinsstrukturen zu treffen. Kant stellt die Affektenlehre, die Temperamentenlehre, die Physiognomik, die Geschlechterlehre und die Rassenkunde nur unter dem Gesichtspunkt ihrer »Handhabung« dar. Das »erweitern« oder »gewandt zu machen«, d. h. eine gelingende Sozialität, gewinnt der Mensch indes nur durch »Erfahrung«, z. B. durch Reisen, Lesen oder durch gesellschaftlichen Umgang. Bislang ist die Menschenkenntnis nach Kant ein »fragmentarisches Herumtappen« (ebd., 120). Hier will er Abhilfe schaffen und Anthropologie zu einer eigenständigen »Wissenschaft« machen. Als solche ist sie Bezugswissenschaft für die Metaphysik, für die Moral

und für die Religion, mit deren Themenfeldern und Methoden jedoch keine Vermischung erfolgen darf (Capurro 1989/1990). Die Anthropologie ist damit auch nicht länger Teil der Philosophie und Metaphysik, sondern eine komplementäre, systematisch abgefasste empirische Wissenschaft eigener Ordnung (Brandt 1999, 8 f.). Kant beschreibt Phänomene der empirischen Psychologie, Formen »klugen« menschlichen Handelns und bewertet die Befunde in ihrer Bedeutung für die Moral der Gattung Mensch. Fluchtpunkt seiner Anthropologie ist eine teleologische Reflexion über das Ziel des Ganzen, d. h. der Menschheit. Kant behauptet (im Einklang mit der Stoa), dass die Natur (Vorsehung) will, dass der Mensch seine Anlagen und seine Moralität voll entwickelt. Verblendung, Schmerz und Erfahrungen des Übels sind der Anstoß für den Menschen, sich zu entwickeln. Die Vorsehung der Natur will, dass die Menschheit in eine bessere Zukunft geleitet wird. Die Rückfrage an das stoizistische Konzept der Vorsehung, die lauten müsste, warum der Mensch die Klugheit durch schmerzliche Erfahrung erlernen muss, um dann hinter seinem Rücken von der »Natur« zu seinen eigentlichen Zielen wie Moralität, Recht und Friede geführt zu werden, beantwortet Kant nicht direkt. Die *Anthropologie* verhandelt »Regeln des wirklichen Verhaltens«, also das, was der Mensch »thun kann« und nicht das, was er tun soll (ebd.). Anthropologie ist also keine Moralphilosophie, deren Forderungen sie aber auch nicht widerspricht, sondern eine Klugheitslehre, die den Menschen mit Kenntnissen für die »Welt« ausstattet. Ihre beiden Eckpunkte sind das Ich-Bewusstsein am Anfang und der Kosmopolitismus am Ende. »Die Anthropologie (Kants) ersetzt auch nicht die Rationalitätsphilosophie, sondern steht neben ihr, so wie bei Descartes ursprünglich die Alltagsüberzeugungen neben der klaren und distinkten Erkenntnis angesiedelt wurden.« (ebd., 18).

Der konventionelle Teil von Kants *Anthropologie* bezieht sich auf die »psychologia empirica« aus Alexander Baumgartens *Metaphysica*. Kant gliedert in zwei Hauptteile, einmal in die »Anthropologische Didaktik« (»Von der Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen«) und dann in die »Anthropologische Charakteristik« (»Von der Art, das Innere aus dem Äußeren zu erkennen.« (AA, Bd. VII, 283; Brandt 1994, 26). Er beginnt den ersten Teil, 1. Buch, mit dem Erkenntnisvermögen des Menschen (Bewusstsein, Sinnlichkeit – Verstand, Sinnlichkeit – unteres Erkenntnisvermögen, Verstand – oberes Erkenntnisvermögen) und endet mit Erörterungen über die »Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens«. Das 2. Buch des ersten Teils ist dem »Gefühl der Lust und Unlust« und der »Üppigkeit« gewidmet. Das 3. Buch des ersten Teils behandelt die Trias Begehren, Begierde, Neigung und deren Steigerungsformen Leidenschaft und Affekte. Zunächst geht es um die Affektbeherrschung, sodann werden die Einzelaffekte (angeborene und erworbene) analysiert. Dieser erste Teil der Kantischen *Anthropologie* ist eine Psychologie, die für alle Menschen Geltung besitzt. Es handelt sich um eine Elementarlehre.

Der zweite Teil, die anthropologische Charakteristik, nimmt die Verknüpfung der psychologischen Eigenschaftslehre mit der Praxis des handelnden Menschen vor (Brandt 1999, 125). Diese Charakteristik, welche die Anthropologie anschlussfähig machen soll für die zeitgenössische »pragmatische Geschichtsschreibung«, d. h. die Tradition von Fergusons *History of civil society* oder Iselins *Geschichte der Menschheit* (↗ Geschichte/Geschichtsphilosophie), ist eine Orientierungswissenschaft für den Menschen unter Menschen. Kant hatte bereits die »psychologia empirica« aus der Metaphysik ausgeschieden, er behandelt sie wie die empirische Naturlehre oder die Physik (Brandt 1994, 16). Seine Theorie des Selbstbewusstseins zu Beginn der empirischen Psychologie erübrigt die Behandlung der nicht-menschlichen Natur (einschließlich des Mensch-Tier-Vergleichs), er kann (im Unterschied zu Wolff und Baumgarten) ebenfalls auf die Behandlung der Kosmologie verzichten. Kants Anthropologie als »psychologia empirica« bezieht sich nicht auf das Individuum (wie etwa die fiktive Erfahrungsseelenkunde von Karl Philipp Moritzens *Anton Reiser*), sondern allgemein auf die menschliche Natur. Sie grenzt sich zugleich gegen die medizinische Anthropologie Platners ab: »Alles, was kein Verhältnis zum klugen Verhalten des Menschen hat, gehört nicht zur Anthropologie.« (zit. nach Brandt 1994, 21).

Kant folgt hier dem Pragmatismusbegriff Wolffs (»Tauglichkeit fürs menschliche Leben«), Humes und Herders, die sich ihrerseits auf antike Quellen (Tacitus und Polybius) berufen. Er kann sich auch auf die Tradition der rund 25 anthropologischen Ethiken des 17. Jh. beziehen, die Jörg Berns für den Zeitraum von 1650–1700 nachgewiesen hat (Berns 1980, Nachwort). Diese transponieren, wie z. B. Justus Georg Schottelius' (1612–1676) *Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst* (1659) eine anthropologische Ausstattungstheorie des Menschen (Vermögenslehre) in eine gesellschaftliche Verhaltens-

bzw. Klugheitslehre. Ein Vorgang, den Niklas Luhman als Verknüpfung von internalen mit externalen Selbstleitungsformen bezeichnet bzw. als »Begleitsemantik«, die jedem Gesellschaftstypus seine innere Systemstabilität verleihen. Unter Rekurs auf diese Traditionslinien nähert Kant die pragmatische Anthropologie der »historischen Lehrart« an, die – wie auch die physische Geographie – ein Weg zur »Klugheit« und »Welterfahrung« ist: »Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt.« (*Reflexiones* 1482, zit. nach Brandt 1994, 22). Bezogen auf die »Geschichte« formuliert Kant: »Pragmatisch heißt die Geschichte, die durch allgemeine Regeln nützlich ist.« (zitiert nach Sturm 2009, 333). Die pragmatische Anthropologie lehrt auch, wie man sich zu seinen Mitmenschen so verhält, dass die eigenen Interessen durchsetzbar werden. Der Mensch muss sich psychisch und leiblich (Gesundheit) so konditionieren, dass er Erfolg hat. Im Unterschied zu seiner Moral- und Rechtslehre verfolgt Kant in seiner Anthropologie die Prinzipien der »eudaimonia« und der »phrónesis«, wie sie der Aristotelismus als Theorie der klugen Lebensgestaltung überliefert hatte (Brandt 1994, 23). Der Mensch ist Teil einer Kulturbildung, die gleichsam von der »Natur« (im Sinne der stoischen »Vorsehung«) gewollt ist. Dies ist nur möglich durch eine angemessene Selbsteinschätzung, durch Selbstleitung mittels Affektkontrolle und Selbstdistanz, d. h. durch die Ausschaltung unbewusst gesteuerter Handlungen und Verhaltensweisen sowie durch die richtige Einschätzung der Mitspieler des handelnden Menschen. Der Mensch soll »Charakter« haben und sein soziales Rollenspiel beherrschen, ohne dies seinen Mitspielern zu offenbaren. Kant scheint mit diesem Programm auch den Lebensführungskonzepten der zeitgenössischen Popularphilosophie zu folgen. Mit dem Titel »Naturell« beginnt der zweite Teil der Anthropologievorlesung. Diese Ausführungen schließen zunächst an die »Anthropologische Didaktik« an. Sie behandeln Naturell, Temperament, Charakter, Physiognomie, das männliche und weibliche Geschlecht, ↗Rasse, ↗Nation und enden mit Ausführungen über die weltbürgerliche Geschichte. Ziel der Darstellung ist eine fundierende Wissenschaft für die Historie; die bisherige Wahrnehmung Kants als Geschichtsphilosoph ist damit eine ungebührliche Reduktion. Zugleich gibt Kants Bestimmung des Menschen als sozialer Akteur, der sich und seine gesellschaftliche Situation angemessen einschätzen soll, der Anthropologie den Status einer Handlungstheorie. Inwieweit die soziale Rolle des Menschen nach den Geboten der Klugheit mit Kants Freiheitslehre, mit seiner Morallehre, mit seinen geschichtsphilosophischen Vorstellungen kompatibel ist, ist in der Forschung strittig. Jedenfalls sind seine Anthropologie und seine Geographie wissenschaftliche Genera, die der zeitgleichen Aufklärung so nahe sind, wie wohl keine seiner sonstigen Schriften. Auch wenn Kant rigoros die Naturgeschichte des Menschen, die introspektionistische Psychologie, die physiologische Anthropologie der philosophischen Ärzte und die Verortung der Seelenlehre (Psychologie) in der Metaphysik bekämpft, so nähert er sich auf dem Feld der Anthropologie deutlich den Handlungs- und Kulturtheorien der Spätaufklärung und der pragmatischen Geschichtswissenschaft an, allerdings mit einer methodischen Begründungskraft, die speziell den deutschen Popularphilosophen nicht gegeben war.

Den Handlungen des Menschen liegen Privatabsichten (Motive, Wünsche, Meinungen) oder öffentliche Absichten (Konventionen, Gebräuche, Sitten) zugrunde (Sturm 2009, 471). Sie werden klassifiziert in Bezug auf die psychologische Vermögenstheorie und auf ihre kausalen Bezüge. Nur so lässt sich ein Anwendungswissen für praktisches Verhalten gewinnen. Kant interpretiert den Menschen unter den Aspekten von dessen Vernunft, Freiheit und Weltbürgertum. Die pragmatische Anthropologie soll Hinweise geben, unter welchen empirischen Bedingungen wir die Vernunft so fördern, dass sich die Denkungsart von Weltbürgern ausbilden kann. Den Zentralbegriff seiner Anthropologie »pragmatisch« bestimmt Kant wie folgt: »Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt.« (ebd.; zitiert nach Sturm 2009, 488). Und: »Klugheit ist der künstliche Gebrauch anderer Menschen zu seinen Absichten. Jede Kenntniß, in sofern sie klug macht, heißt pragmatisch.« (ebd., 490).

Die schärfste Zäsur gegenüber der Baumgartenschen »psychologia empirica« vollzieht Kant in der Etablierung der »anthropologischen Charakteristik«. Der Mensch ist ein soziales und zugleich ein unsoziales Wesen von »ungeselliger Geselligkeit« (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; vgl. Sturm 2009, 437). Die menschliche und geschichtliche Dynamik beruht auf widerstrebenden Motiven der im Wettbewerb stehenden Personen (ebd.). Der handelnde Mensch muss die Motive seiner Konkurrenten durchschauen: »Ueberhaupt spielt der Mensch im gesitteten Zustande eine Rolle, und die menschliche Gesellschaft ist im gesit-

teten Zustande eine Schauspieler Gesellschaft, und in einer Gesellschaft ist der Mensch immer im Zustande des Zwanges.« (ebd., 438). Verstellen und Täuschen ist Teil dieses sozialen Rollenspiels wie auch die richtige Deutung der versuchten Täuschung durch die Mitspieler: »Den Menschen zu beobachten, und sein Verhalten, seine Phaenomena unter Regeln zu bringen ist der Zweck der Anthropologie.« Kant resümiert: »Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.« (AA, Bd. VII, 324 f.). Die Anthropologie erklärt also den Menschen nicht im Bezugsfeld der Naturgeschichte, der technischen Fähigkeiten des Menschen oder im Modus der Moralphilosophie, sie folgt vielmehr pragmatischen Erklärungsformen. Sie sieht den Menschen nicht als passives Produkt bestehender Verhältnisse, sondern als Produzenten seiner Lebenswelt, der mit seiner Vermögensausstattung und seiner »Denkungsart« als freier Akteur mit begrenzten Zielen in die gesellschaftliche Interaktion eingreift. Konfliktsituationen werden von Kant nicht negativ bewertet, da sie Entwicklungschancen für jene Mitspieler anbieten, die diese Konflikte mittels ›kluger‹ Menschenkenntnis beherrschen. Nicht nur der individuelle Mitspieler im gesellschaftlichen Wettstreit bekommt Entwicklungsanstöße, sondern auch die Gattung (Menschheit) als Gesellschaft künftiger Weltbürger. Diesen Prozess der Entwicklung zur Weltbürgerrepublik beschreibt Kant nicht in seiner Anthropologie, sondern in seiner Geschichtsphilosophie.

Im Unterschied zu Schillers Theorie der organischen Wechselbezüglichkeit von Körper und Geist bestimmt die deutsche Frühsoziologie nach 1800 Gesellschaft im Rahmen einer autonomen (anthropologischen) Geschichtstheorie. Voraussetzung hierfür ist eine Verbindung von Natur- und Moraltheorie. Kant postuliert folgerichtig in den *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784, AA VIII, 20) eine impersonale »Absicht der Natur« und bezieht die Interessen der Individuen auf einen von ihrem Willen und ihrer Einsicht nicht mehr abhängigen Gesellschaftsprozess: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird«. Was bei Adam Smith Kooperation und Konkurrenz heißt, erscheint bei Kant als notwendig konfliktuelle Vergesellschaftung des Menschen (»ungesellige Geselligkeit«). So wie die Natur ein von Attraktion und Repulsion bestimmtes, sich selbstregulierendes System ist, so auch die Geschichte. Individual- und Gesellschaftszwecke kommen in ihr keinesfalls zur Deckung, die Naturgeschichte der Menschheit überlagert die Zwecke der Individuen, der einzelne Mensch begegnet einer ›fremden Geschichte‹ in Gestalt der Gattungsgeschichte der Menschheit.

Quellen

Abel, J. F. (1995): *Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773–1782)*, hg. von W. Riedel. Würzburg.

Bonnet, Ch. (1745): *Traité d'insectologie*. Paris.

Buffon, G. L. Leclerc de (1749–1788/2008): *Allgemeine Naturgeschichte*. Frankfurt/Main.

Buffon, G. L. Leclerc de (1751: *Réflexions sur le système de la génération*. Genf.

Ernesti, J. A. (1754): *De philosophia populari und De philosophia vitae*. Leipzig.

Ferguson, A. (1772): *Grundsätze der Moralphilosophie*. Übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Ch. Garve. Leipzig.

Herder, Johann Gottfried (1892): *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* [1778]: In: Ders.: *Sämtliche Werke*, hg. v. B. Suphan. Bd 8. Berlin, 165–235.

Herder, J. G. (1784–1791): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* 4 Teile. Leipzig.

Herder, J. G. (1987–2002): Werke in 3 Bänden, hg. von W. Proß: Bd. 2: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*; Bd. 3.1 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 3.2 *Kommentar und Nachwort*. München.

Kant, I. (1917): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], Akademieausgabe Bd. VII, 1907 ff.

Kant, I. (2000): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. R. Brandt. Hamburg.

Kant, I. (1979): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], AA Bd. VIII. Berlin.

Krüger, Johann Gottlob (1772): *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle und Helmstedt 1756.

Platner, E. (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig.

Schiller, F. v. (1960): *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* [1780]. In: Ders.: *Sämtliche Werke*, hg. v. G. Fricke und H. G. Göpfert. Bd. 5. München, 287–324.

Schottelius, J. (1980*): Ethica: die Sittenkunst oder Wollebenskunst* [1669], hg. v. J. J. Berns. Wolfenbüttel.

Zimmermann, E. A. W (1778–1783): *Geographische Geschichte des Menschen und der vierfüßigen Tiere*. Leipzig. 3 Bde.

Sekundärliteratur

Adler, H. (1988): »Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung.« In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 62, 197–220.

Alt, P.-A. (2000): *Schiller. Leben – Werk – Zeit*. 1. Bd. München.

Bauer, A. (1984): »Bemerkungen zur Verwendung des Terminus »Anthropologie« in der Medizin in der Neuzeit (16.–19. Jh.)«. In: *Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine Theoretische Pathologie*, hg. v. E. Seidler. Berlin, 32–55.

Beckermann, A. (1986): *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*. Freiburg/München.

Berg, E. (1990): »Johann Gottfried Herder (1744–1803)«. In: W. Marschall (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*. München, 51–68.

Berns, J. J. (1980): »Nachwort« zu J. G. Schottelius: *Ethica* (...). Wolfenbüttel 1669. Ndr. Bern 1980, 3–68.

Bezold, R. (1984): *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*. Würzburg.

Bödeker, H. E. (1982): Art. »Menschheit, Humanität, Humanismus«. In: Brunner, O. u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 3. Stuttgart, 1063–1128.

Borgard, Th. (1999): *Immanentismus und konjunktives Denken. Die Entstehung eines modernen Weltverständnisses aus dem strategischen Ansatz einer »psychologia prima«. 1830–1880*. Tübingen.

Brandt, R. (1994): »Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie«. In: Schings 1992, 14–32.

Brandt, R. (1999): *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg.

Brandt, R. (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg.

Busche, H. (2001): *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg.

Capurro, R. (1989/1990): »Einführung in die philosophische Anthropologie«. In: *Mensch – Natur – Gesellschaft*, Jg. 6, H. III, 30–37, H. IV, 60–67, Jg. 1990, H.1, 50–56. Stuttgart.

Cassirer, E. (1932): *Aristoteles' Schrift ›Von der Seele‹ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*. Hamburg.

Cassirer, E. (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen.

Dewhurst, K./Reeves, N. (1978): *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature*. Oxford.

Duchet, M. (1995, 1971): *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris.

Frank, G. (1996): »Philipp Melanchthons Liber de anima und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie«. In: Leonhardt, J. (Hg.): *Humanismus und Wittenberger Reformation*. Leipzig, 313–327.

Garber, J. (1992): »Von der Menschheitsgeschichte zur Kulturgeschichte«. In: Ders.: *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft*. Frankfurt/Main, 409–433.

Garber, J. (1999): »Selbstreferenz und Objektivität. Organisationsmodelle von Menschheits- und Weltgeschichte in der deutschen Spätaufklärung«. In: Bödeker, H. E. u. a. (Hg.): *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1900*. Göttingen, 137–186.

Garber, J. (2002): Die »Bestimmung des Menschen« in der ethnologischen Kulturtheorie der deutschen und der französischen Spätaufklärung. In: *Aufklärung* 14. S. 161–204.

Haedecke, K. (1963): »Der Bedeutungswandel des Begriffs Anthropologie im ärztlichen Schrifttum der Neuzeit«. In: *Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg* 85, 39–99.

Häfner, R. (1995): *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*. Hamburg.

Hagner, M. (1997): *Homo cerebralis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Berlin.

Helm, J. (1995): »Hallesche Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung.« In: Hammerstein, N. (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*. Göttingen, 63–96.

Hoorn, T. v. (2004): »Affektlehre – rhetorisch und medizinisch. Zur Entstehung der Anthropologie um 1750 in Halle«. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 23, 81–100.

Jahn, I. u. a. (Hg.) (1985): *Geschichte der Biologie. Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien*. 2. Aufl. Jena.

Kersting, Ch. (1992): *Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert. Campes »Allgemeine Revision« im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft*. Weinheim.

Keyt, D. (1989): »The Meaning of ›bios‹ in Aristotel's Ethics and Politics«. In: *Ancient Philosophy* 9, 15–21.

Kondylis, P. (1979): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart.

Košenina, A. (1989): *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der »Philosophische Arzt« und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*. Würzburg.

Košenina, A. (2008): Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen. Berlin.

Lepenies, W. (1988): *Autoren und Wissenschaftler im 19. Jahrhundert. Linné – Buffon – Winckelmann – Georg Forster – Erasmus – Darwin*. München.

Linden, M. (1976): Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts. Bern/Frankfurt a. M.

Marquard, O. (1973): »Zur Geschichte des Begriffs »Anthropologie« seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts«. In: Ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze. Frankfurt/Main, 122–144.

Meyer, A. (2008): *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit: Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*. Tübingen.

Montalenti, G./Rossi, P. (Hg.) (1982): *Lazzaro Spallanzani e la biologia del Settecento. Teorie, esperimenti, istituzioni scientifiche*. Florenz.

Moravia, S. (1973): *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. München.

Nowitzki, H.-P. (2003): Der *wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. Berlin/New York.

Proß, W. (1999): »Die Begründung der Geschichte aus der Natur: Herders Konzept von »Gesetzen« in der Geschichte«. In: Bödeker, H.-E. u. a. (Hg.): *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1799*. Göttingen, 187–226.

Proß, W. (2002): (Kommentar zu) Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. = Bd. III,2 von Johann Gottfried Herder: *Werke*, hg. von W. Proß, München.

Richter, L. (1978): *Johann Gottfried Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Berlin.

Riedel, W. (1985): *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »Philosophischen Briefe«*. Würzburg.

Riedel, W. (1994): »Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft«. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Sonderheft 6, 93–157.

Riedel, W. (1995): »Exoterik, Empirismus, Anthropologie. Abels Philosophie im Kontext der deutschen Spätaufklärung«. In: Riedel, W. (Hg.): Jacob Friedrich Abel. *Eine Quellenedition* (...).Würzburg 1995, 402–450.

Riedel, W. (2004): »Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung.« In: Garber, J./Thoma, H.(Hg.): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen, 1–17.

Riedel, W. (2011): »Schiller und die popularphilosophische Tradition«, In: Koopmann, H. (Hg.): *Schiller-Handbuch*, 2. Aufl. Stuttgart, 162 ff.

Rieppel, O. (2001): Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707–1788). In: Hahn, I/Schmitt, M. (Hg.): *Darwin & Co. Eine Geschichte der Biologie in Portraits*. München, 31–50.

Schings, H.-J. (1977): *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.

Schings, H.-J. (1994) (Hg.): *Der ganze Mensch*. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992. Stuttgart und Weimar.

Schott, Heinz (Hg.) (1998): *Der sympathische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert*. München.

Schwaiger, C. (2002): »Klugheit bei Kant.«. In: Aufklärung 14, 147–159.

Sturm, Th. (2009): *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn.

Zelle, C. (1994): »Die Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologische Aporien in Schillers philosophischen Schriften«. In: Schings, H.-J. (Hg.): *Der Ganze Mensch. Anthropologie und Literatur*. DFG-Symposion 1992. Stuttgart/Weimar, 440–468.

Zelle, Carsten (Hg.) (2001): »*Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen.

Ziche, P. (2001): »Anthropologie zwischen Psychologie und Naturphilosophie. Wissenschaftssystematische Aspekte der Fachgebiete Anthropologie und Psychologie um 1800.« In: Breidbach, O./Ziche, P. (Hg.): *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in Weimar/Jena*. Weimar, 96–106.

Zürcher, U. (2004): *Monster oder Laune der Natur. Medizin und die Lehre von den Missbildungen 1780–1914*. Frankfurt/Main.

Jörn Garber

Ästhetik (frz. esthétique, engl. aesthetics)

Voraussetzungen und Grundzüge

»Ästhetik«, von gr. »aisthánomai«, ich nehme wahr; bei Aristoteles ist die »aisthetiké zoé« das mittlere, auch den Tieren eigentümliche Lebensvermögen zwischen dem vegetativen und dem den Menschen vorbehaltenen logisch-praktischen Vermögen (*Nikomachische Ethik* I, 1098 a 1–4.). Im modernen Sinn wird der lateinische neue Terminus »Aesthetica« 1735 von Alexander Baumgarten (1714–1762) in den *Meditationes philosophicae de nonnullis ad Poema pertinentibus* (1735) als Bezeichnung der philosophischen Reflexion über die Dichtung im Kontrast zur älteren, auch »würdigeren« Wissenschaft der »Logica« eingeführt und von Baumgarten entweder wie in den *Meditationes* § 116 als femininum im Singular (also: he aisthetiké, sc. epistéme, téchne) oder auch wie in § 1 als neutrum im Plural (also: tà aisthetiká, daher »aesthetics« wie analog »politiká«, »politics« im Englischen) gebraucht. Baumgartens Titelblatt von 1750 enthält das Letztere: »Aesthetica scripsit […]«, auch »Aestheticorum Pars Altera«; schon im § 1 wird jedoch das Erstere benutzt, wenn es zur Bestimmung der Ästhetik als Wissenschaft der sensitiven Erkenntnis heißt: (»Aesthetica […] est scientia cognitionis sensitivae«). Diese sprachliche Ambivalenz weist auf eine wichtige Doppeldeutigkeit des Begriffs, der einmal die wissenschaftliche bzw. philosophische Kenntnis des Schönen und Erhabenen bezeichnet, zum anderen dieses Letztere selbst, sei es als subjektives Erleben und Empfinden, sei es als dessen Gegenstand. So schwankt der Wortgebrauch von »Ästhetik« und »ästhetisch« bis heute besonders zwischen der wissenschaftlichen Disziplin einerseits und andererseits dem Gegenstands- oder Ereignisbereich, auf den sich die Erkenntnis und das Gefühl beziehen. Der Baumgartensche Begriff hatte rasch Erfolg; Immanuel Kant wollte zwar das Wort »Ästhetik« in der *Kritik der reinen Vernunft* auf die ältere Bedeutung unabhängig von den schönen Künsten zurückführen und sie als Lehre von der menschlichen Wahrnehmung begreifen, hier speziell als die Lehre von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, im Gegensatz zur Lehre vom Denken, der Logik. Diese Wortverwendung (zuerst 1772–1773) hat sich jedoch nicht durchgesetzt; Kant selbst benutzte in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) die inzwischen gängige und bis heute übliche Wortbedeutung, die sich auf das Schöne (und Erhabene) in Natur und Kunst bezieht, jedoch nicht auf das Angenehme des Sinnengeschmacks (u. a. Kant 1900 ff., V, 214,10–13; 223,28–33). In den Bereichen der englischen und der romanischen Sprachen hatte der Neologismus Baumgartens keinen Erfolg.

Die im 17. Jh. einsetzende Lehre vom Kunstgeschmack signalisiert eine subjektive Wende, die in den europäischen Ländern unterschiedlich beginnt, nach allgemeinem Konsens aber zwischen 1790 und 1800 endet. Wenn der Geschmack in der Vorstellung des Schönen (und Erhabenen) entscheidend wird, dann löst das Urteil zunächst das Schöne aus der Bindung an das objektiv Wahre und Gute heraus und gibt dem Subjekt eine Letztposition. Es gibt damit keine dominante objektive Lehre einer Idee der Schönheit (Platon) oder berechenbarer schöner Proportionen (Stoa), sondern ein subjektives Empfinden und dessen mögliche Allgemeingültigkeit: Etwas ist schön, weil wir es so empfinden; wir empfinden es nicht als schön, weil es objektiv so ist und im Verbund mit den übrigen Werten erwiesen werden kann. Neben das Kunstschöne wird zunehmend das Naturschöne gestellt, und es tritt neben die Schönheit von Kunst und Natur im klaren Kontrast das Erhabene. Das Erhabene wird damit nicht mehr wie in der antiken, aber auch noch neuzeitlichen literarischen Stillehre in der Trias von niedrigem, mittlerem und hohem bzw. erhabenem Genus oder isoliert (Pseudo-Longinos) behandelt, sondern als singuläres, überwältigendes Phänomen der Schönheitserfahrung entgegengestellt. Das subjektivierte Schöne und Erhabene werden in enger Beziehung zu moralischen Werten gesehen; der Verstand ist zu diesen Werturteilen nicht in der Lage, er beurteilt das Wahre, aber nicht mehr das Schöne, Erhabene und Gute. Insgesamt ist die Ästhetik der Aufklärung der Versuch, den kanonisierten, durch Staat, Kirche und gesellschaftliche Tradition sanktionierten Kunstformen teils abzusagen, teils ein Fundament in der Sinnenreaktion der einzelnen Subjekte zu verschaffen; die Ästhetik hat in einem zweiten Schritt zu zeigen, wie die subjektive Reaktion allgemein werden kann.

Die dominierende Reflexion der Aufklärung wendet sich, wie die Begriffe des Geschmacks und der Ästhetik besagen, dem subjektiven Empfinden und dem darauf folgenden allgemeingültigen Beurteilen der Kunst und Natur zu. Daneben tritt auf der Erzeugungsseite die Genieästhetik mit dem leitenden Wort von Shaftesbury (1671–1713): »Such a poet is indeed a second *Maker*; a just Prometheus

under Jove« (Shaftesbury 1963, I, 136). Entsprechend dieser polaren Struktur gibt es keine bedeutenden Kunstlehren und Regelpoetiken, weder die Erzeugung von Kunst noch die Empfindung und Beurteilung lassen sich in Regeln bringen, sondern sind in komplexer Weise individuell und soziabel.

Ein weiterer gemeinsamer Zug der Ästhetik der Aufklärung liegt in der Abwendung von Barock und Rokoko hin zur »edlen Einfalt und stillen Größe« der Antike, so Winckelmann nach französischen Vorlagen (Décultot 2004), die der Natur näher gewesen sei als wir (Winckelmann 2002, 43). Diese Antikenverehrung in der Ästhetik folgt auf die von Charles Perrault in der Académie Française 1687 eröffnete ↗Querelle des anciens et modernes besonders in Frankreich und England, die zum Ergebnis hatte, dass die Moderne in Wissenschaft und Technik überlegen ist, die Antike jedoch in der Kunst. Die antiken Muster sind geschmacksbildend; es wird das Wahrhafte und Natürliche gegen den barocken, künstlichen Schwulst kultiviert. Hiermit formiert sich ein Ideal der bürgerlichen Kultur gegen die Hofkultur; die Ästhetik des jedermann zugänglichen Geschmacks und der klassizistischen Kunst zerstört die kulturelle Grundlage der feudalen Herrschaft. Selbstverständlich erkennen die Autoren und Künstler diese politische Mitbedeutung. Eines der Leitmotive der Aufklärungsästhetik ist entsprechend die bewusste Ablehnung ständischer Trennungen und die Betonung der liberalen Denkungsart. Shaftesbury formuliert gegen die Hofkultur: »But by freedom of conversation this illiberal kind of wit will lose its credit. For wit is its own remedy. Liberty and commerce bring it to its true standard. The only danger is, the laying an embargo. The same thing happens here, as in the case of trade. Impositions and restrictions reduce it to a low ebb. Nothing is so advantageous to it as a free port. […] All politeness is owing to liberty« (I. 45–46). Die Vereinigung platonischer und modern-liberaler Gedanken lässt Shaftesbury zu Überlegungen vordringen, der im Geschmack gebildete »gentleman« sei dies durch den freien Verkehr in der Gesellschaft und nicht durch Abstammung vom Adel.

Die Begründung des Schönen und Erhabenen in der Sinnlichkeit und Imagination trennt das Ästhetische zusammen mit dem Moralischen von der Direktive der Erkenntnis; beides kommt dadurch »in aller Menschen Gewalt« (Kant 1900 ff., II, 372,23), »The true standard of the arts is in every man's power« (Burke 1958, 54). Kennzeichnend ist die durchgängige Annahme einer unmittelbaren, also nicht durch Begriffe und Erkenntnis vermittelten Wirkung des Ästhetischen. Die enge Verbindung mit dem moralischen Sinn führt zu einer sittlichen Aufwertung des ästhetischen Empfindens, die schöne Seele des »felix aestheticus« steht gegen den Pomp des Barock und die leeren Spiele des Rokoko.

Die Fokussierung auf die jedermann zugängliche Wahrnehmung (Ästhetik, Geschmack) und das produktive Genie ermöglicht eine einheitliche Ästhetik, die im Subjekt begründet ist. In der Ästhetik wird gewaltlos die Revolution vorbereitet, die die Menschheit von der Unterdrückung durch die Feudalherrschaft befreien sollte. So spannt sich ein Bogen von Baumgartens »Der Philosoph ist ein Mensch unter Menschen, und er hält einen so großen Teil [die sinnliche Erkenntnis, R. B.] nicht für seiner unwürdig« (*Aesthetica* § 6) zu Schillers »Seid umschlungen, Millionen«. Die Ästhetik der zweiten Hälfte des 18. Jh. ist eine Vorschule der Befreiung und der Selbstfindung des Menschen in seiner Selbstbildung.

Die Ästhetik ist nicht nur Thema in der Philosophie im engeren Sinn, sondern wird zunehmend Gegenstand der Reflexion in der Dichtung und Literatur (Addison, Rousseau, Richardson, Lessing), in den Zeitschriften (*Spectator*), den Ausstellungsrezensionen (Diderots *Salons*), der Antikenbelebung (Winckelmann). Die Philosophie im engeren Sinn (Hume, Kant) holt hier ihre Motive und wirkt auf die ästhetische Kultur zurück. Im Folgenden werden nur Autoren einbezogen, die hierbei besonders wirksam waren.

Die subjektive Geschmacksästhetik endet mit der Epoche der Aufklärung; die Griechenlandorientierung sieht sich seit dem Beginn des 19. Jh. mit national-romantischen Strömungen konfrontiert, die Verbindung der Ästhetik mit dem Bildungsanspruch der »schönen Künste« (»beaux arts«) wird zunehmend aufgehoben und der Ästhetik des Schönen eine Ästhetik des Hässlichen zur Seite gestellt.

Im Folgenden werden diese Themenbereiche herausgehoben: Zuerst die Seite des Subjekts, das die ästhetischen Gegenstände in Natur und Kunst empfindet und beurteilt; sodann die in der Aufklärung intensiv erörterte Wirkungsästhetik im Bezirk des Erhabenen und des (angenehmen) Grauens; danach die für die deutschen Verhältnisse spezifische erkenntnistheoretische Aufwertung der Sinnesvermögen; schließlich die eigentümliche Verbindung von Ästhetik, Soziabilität und Urteilskraft bei Kant, an die sich eine knappe Betrachtung zum Ende der Aufklärung anschließt.

Geschmack und Empfindung: die Beurteilung ästhetischer Objekte

Ein erstes Stichwort der neuzeitlichen Ästhetik ist »gusto«, »taste«, »goût«, »Geschmack«. Es handelt sich um ein irreduzibel subjektives Vermögen, das jedoch gesellschaftlich formbar und mitteilbar ist. In der Antike gibt es diese Auszeichnung einer subjektiven Rezeption nicht. Erst mit der Dominanz des subjektiven Geschmacks ergibt sich eine neue Form der Opposition von Wahr, Gut und Schön (oder Erhaben). Am Ende der Geschmacksästhetik wird die Aufklärung den »sensus communis« im ästhetischen Empfinden, die Vergesellschaftung der Subjekte unabhängig vom Staat entdecken. – Francis Bacon (1561–1626) teilt in seiner Schrift *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) noch die »universelle menschliche Gelehrsamkeit« in Geschichte, Dichtung und Philosophie gemäß den drei Erkenntnisvermögen des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft ein (Bacon 1962–1963, I, 425). Vorbild dieser Gattungslehre ist die platonische Dreigliederung der Dichtung in der *Politeia* 392–394 (Berens 1940, 9–13; 124). Auch Thomas Hobbes (1588–1679) zählt die Kunst im *Leviathan* noch zu den Wissenschaften (Hobbes 2003, 61; dazu Strube 1990). Eine der Baconschen Dichtungstheorie verwandte Lehre entwickelt Hobbes in der wenig bekannten »Answer to Davenant« (Spingarn 1968, II, 54–67; s. a. 67–76). Im Gang der Aufklärung vollzieht sich dann die allmähliche Loslösung des Ästhetischen aus der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Imagination entwickeln ihre eigenen Maßstäbe unabhängig vom Erkennen und dessen Regeln und Vollkommenheitsideal. Die Geschmacksästhetik, die im 18. Jh. dominiert, fußt wesentlich auf Shaftesbury (1671–1713). Seine philosophischen Plaudereien in den *Characteristics* (Shaftesbury 1963) haben nicht die Aufgabe, die platonisch-stoischen Anschauungen, die Shaftesbury darstellt, systematisch zu begründen, sondern anschaulich darzustellen. Die weltanschaulichen Vorgaben sind: Die Welt im Ganzen ist ein harmonisches, wohlkomponiertes System (II, 63), alle Teile bezwecken gegenseitig ihr Wohl und damit das Wohl des Ganzen (II, 66). Das Universum ist somit insgesamt zweckhaft organisiert. Unter der Herrschaft einer gütigen und allmächtigen Vorsehung ist die Natur beides, durchgehend zweckmäßig und schön, und entsprechend lassen sich die Werturteile der Moral und der Ästhetik weder im urteilenden Subjekt noch im Hinblick auf ihre Gegenstände trennen. Das sittliche und ästhetische Empfinden ist zwar unmittelbar, beruht also nicht auf einer vermittelnden Erkenntnis, der Mensch bedarf jedoch der Kultivierung, um nicht am Bösen und Hässlichen Geschmack zu finden. Die Kultivierung oder Bildung ist damit die Freilegung eines intuitiven Vermögens, das Gute und Schöne unmittelbar zu erkennen und affektiv zu ergreifen. Wenn wir auf Wüsten und Wildnis in der Natur stoßen, gefällt sie uns trotzdem ästhetisch: (»The wildness pleases. We seem to live alone with Nature […] and contemplate her with more delight in these original wilds than in the artificial labyrinths and feigned wilderness of the palace.«, *The Moralists*, II, 122). Auch das Abstoßende der Natur gefällt ästhetisch, weil es in der »economy to which all things are subservient« nur »seemingly deformed« sein kann. Während diese Naturästhetik sich gut aus den stoischen Traditionen erklären lässt, tritt in anderen Überlegungen der Neoplatonismus in den Vordergrund, der in Cambridge besonders durch Ralph Cudworth (1617–1688) vertreten wurde, dem sich Shaftesbury nach 1690 zuwandte (Uehlein u. a. 2004, 57). »That the beautiful, the fair, the comely, were never in the matter, but in the art and design; never in body itself, but in the form or forming power« (»The Moralists«, II, 132). Diese der Stoa fremde Form-Philosophie, die Vorstellung, dass das Schönheitsempfinden auf »interior numbers« beruht (Uehlein u. a. 2004, 67) leiten sich her aus neuplatonischen Quellen, die Shaftesbury eklektisch mit der stoischen Naturphilosophie verband – systematische Inkongruenzen interessierten ihn weniger als der stimmige Zusammenklang. Auch wenn die harmonische Einstimmung der Seele neuplatonisch eine numerische Grundlage hat, bleibt die Unmittelbarkeit des Erlebens – »immediacy« ist ein Stichwort der Ästhetik der Aufklärung. Ein weiteres Postulat wird von Shaftesbury formuliert und im 18. Jh. zum Gemeinplatz, die Uninteressiertheit: »in all disinterested cases« (Miscellaneous Reflections, in *Characteristics*, II, 252; 301): für die Urteilsbildung im Sittlichen und Ästhetischen ist es essenziell, von den eigenen Interessen zu abstrahieren; bei Kant wird diese Vorstellung eingehen in die Formel des »uninteressierten Wohlgefallens« (Kant 1900 ff., V, 204 ff.).

Für die europäische Ästhetik insgesamt waren die Essays »On the pleasures of imagination« im *Spectator* von Addison und Steele wichtig (in der Ausgabe von 1964 II, 276–309, Briefe 411–421; 1712) (↗ Imagination). Sie machen ästhetische Fragen zu einem Thema der Debatten in Café-Häusern. Die »imagination« steht zwischen »sense« und »understan-

ding« (II, 277), das Vergnügen richtet sich auf das Große, Ungewöhnliche und Schöne (II, 279 f.), besonders auf deren Vereinigung in einem Gegenstand (II. 281 ff.). Dies wird gezeigt in der Natur und den einzelnen Künsten der Antike und Moderne. Das Erhabene erregt »a pleasing kind of Horrour« (II 300; dazu Zelle 1987). – Francis Hutchesons (1694–1746) *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) trennt anders als Shaftesbury den »sense for beauty« vom »moral sense« und widmet der Ästhetik und Ethik die beiden getrennten »Treatises« der *Inquiry.* Hutcheson eliminiert die neuplatonischen Elemente aus der Ästhetik Shaftesburys und bestimmt als schön die Gegenstände, die durch »university amidst variety« (Hutcheson 1971 I, 15 – *Inquiry* I 2, § 3) bestimmt sind; nicht nur Kunst und Natur können schön sein, sondern gemäß der allgemeinen Tradition auch Theorien (Hutcheson 1971 I, 8 – *Inquiry* I 1, § 11).

In David Humes (1711–1776) Essay *Of the Standard of Taste* (1741) wird die Frage erörtert, ob es einen allgemeinen Standard der Beurteilung von »beauty and deformity« gebe, oder ob es fruchtlos sei »to dispute concerning tastes« (Hume 1898, I, 269). Voraussetzung für diese Antithese ist die von Hume und Kant gleichermaßen angenommene Prämisse: »Beauty is no quality in things themselves; it exists merely in the mind, which contemplates them« (Hume 1898, I, 269), und dass es zweitens keine Kunstregeln apriori gibt, zu denen man auf rein rationalem Weg gelangt. Die Grundregel des Geschmacks müsse *zwischen* beidem zu finden sein, wenn es sie gebe. Eine Vorbedingung sei, dass der angehende Kritiker sich von allen Vorurteilen und jedem Interesse für die beteiligten Personen befreien müsse; durch diese epoché werde er gewissermaßen zum »man in general« (Hume 1898, I, 276). Die psychologische Grundlage des uninteressierten und vorurteilslosen Geschmacksurteils ist bei Hume wie später bei Kant das Spiel der Gemütskräfte: »Those finer emotions of the mind are of a very tender and delicate nature, and require the concurrence of many favorable circumstances to make them play with facility and exactness […]« (Hume 1898, I, 270). Das durch keine Interessen und Neigungen gestörte höchst sensible psychische Kräftespiel ermöglicht das positive oder negative, immer freie Urteil des Kenners.

Auch die französische Denktradition setzt ähnliche Akzente. Die Abwendung vom Rationalismus, die sich mit dem Geschmackskriterium des »je ne sais quoi« von Dominique Bouhours (1628–1702) ankündigt, kann mit den Namen von Du Bos, Charles Batteux und Denis Diderot gekennzeichnet werden. Der Abbé Du Bos (1670–1742) sucht in seinen umfangreichen *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture* (1719) ein einheitliches Prinzip der Dichtung, Malerei und Skulptur und Musik in der Zerstreung von der unsäglichen Langeweile des Lebens (Zelle 1987, 139–157). Die Grundlage liefert John Lockes Sensualismus; mit Locke war Du Bos persönlich befreundet wie auch mit Joseph Addison. Wir werden durch wechselnde Gefühle abgelenkt, die die Künste evozieren sollen. Mit seinem Prinzip »Affekte und Bewegung um jeden Preis« verbindet Du Bos die Kultur der französischen Klassik mit der »moral sense«-Bewegung und dem ästhetischen Sentimentalismus der Aufklärung (zur Einführung Teuber 1922).

Charles Batteux (1713–1780) stellt der Irrationalität der sensualistischen Ästhetik wiederum das cartesische Programm *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746) entgegen. Das eine Prinzip ist, wie Batteux zu beweisen versucht, »der Grundsatz der Nachahmung der ›schönen Natur‹ […]«, wobei das idealisierende mimetische Verfahren im Einzelnen abhängig ist von der nachgeahmten Materie, dem Modus der Nachahmung und schließlich den jeweiligen Eigengesetzlichkeiten der Kunstarten und -gattungen (Zelle 187, 163). Die Lust an der Kunst-Darstellung furchterregender Ereignisse und Gegenstände ist der Erkenntnis geschuldet, dass es sich um eine bloße Darstellung handelt. Für das Paradoxon der Lust am Schrecklichen bietet Batteux in seinem späteren, häufiger bearbeiteten *Cours de belles lettres* (1748) verschiedene Lösungen: mit Lukrez die Unlust am Geschehen und die Lust an der eigenen Sicherheit, die einfache Schaulust, die Lust an der katharsis übertriebener Affekte, die in der Tragödie zur menschlichen Mitte (»mesotes«) gebracht werden. (↗ Affekt)

Denis Diderot (1713–1784) ist in der Ästhetik-Debatte der Aufklärung besonders mit den *Recherches Philosophiques sur l'Origine et la Nature du Beau* (1752) und den Ausstellungsrezensionen *Les Salons* (1759–1781) vertreten (Diderot 1959, 391–436 u. 449–665). In den *Recherches* greift Diderot auf Francis Hutcheson zurück und bestimmt das Erkenntnisorgan des Schönen und Hässlichen als einen »inneren Sinn« (sens interne), der resistent ist oder doch sein kann gegen die Einwirkung von Interessen (400). Das eigentliche ästhetische Objekt des »sens interne« sind die »Beziehungen« (rapports) der Gegenstände oder Ereignisse, die wir perzipieren und

die in uns die Idee des Schönen oder Hässlichen evozieren. Ein harsches Urteil sendet hierzu Johann Georg Hamann (1730–1788) an Kant (s. Kant 1900ff., X, 8–9).

Das Erhabene und das Grauen

Platon beschreibt in der *Politeia* (439e–440a), dass Leontios, ein Athener, die an der Hinrichtungsstätte liegenden Leichen zu sehen wünschte und diesem Wunsch zugleich widerstrebte. Lukrez schildert den Genuss des Zuschauers, der vom sicheren Ufer aus ein Schiff untergehen sieht; er empfindet den Schrecken mit Lust. »Odi et amo«, heißt es in einer Zeile seines Zeitgenossen Catull (Carmina, 85). Dieselbe Person wird zugleich geliebt und gehasst. In der Tragödie ist der Zuschauer angezogen von einem abschreckenden Geschehen. Über das anthropologische Faktum dieser Paradoxie von gleichzeitiger Repulsion und Attraktion im Korridor unserer Gefühle (zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischer Moral) gibt es keinen Zweifel; umstritten ist jedoch die Erklärung des psychologischen und poetologischen Phänomens.

Das objektive Geschehen ist schreckerregend, es kann ekelhaft sein, darf jedoch nicht obszön werden. Nimmt man es für sich, wirkt es repulsiv und wird mit Unlust wahrgenommen. Wie kommt es zur paradoxen Lust an der Unlust, das ist die Frage. Versucht man die Antworten der Aufklärungsästhetik zu sortieren, so ergeben sich die folgenden Varianten. Erstens: Das Subjekt leidet unter Langeweile und erlebt mit Lust die durch den Schrecken ausgelöste emotionale Erregung. Ein hierfür besonders geeignetes Publikum sind die Adligen in Frankreich, denen die ökonomische Tätigkeit im Gegensatz zum englischen Adel untersagt war. Wie die Darstellung des Schrecklichen aus dem Bedürfnis nach Zerstreuung geboren wird, diese Frage beantwortet als Leitautor der schon erwähnte Abbé Du Bos. Zurückgewiesen wird diese Lösung in der englischen moral-sense-Tradition, die den Zuschauer Lust am Mitgefühl spüren lässt, so herausragend Henry Home (1696–1782) in den *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (1751). Das Mitleid gehört zur Sympathieausstattung des Menschen und nützt der Vergesellschaftung. Zweitens: Das Subjekt erfährt sich mit Lust als sicher im Kontrast zu den Personen in Lebensgefahr. Diese Lebensgefahr kann real oder auch fiktiv im Theater sein. Permanenter Bezugstext ist Lukrez' *De rerum natura*. Ihn kritisiert Voltaire bes. im Artikel »curiosité« seines *Dictionnaire philosophique* (1764–1772): Der Betrachter erlebe keine reflexive Lust an der eigenen Sicherheit, sondern sei einfach neugierig. Drittens: Der Betrachter erlebt den Mangel eines Teiles der Welt (ein Erdbeben, eine Schlacht) mit Unlust, spürt jedoch Lust im kontrastiven Hinblick auf das gute Ganze. Dies ist die Theodizee-Variante, die auf Leibniz basiert und die Aufklärung nicht überlebt (Zelle 1995, 272).

Eine andere Möglichkeit der Erfassung des Bezirks von Schönheit, Grauen und Lust bietet das Erhabene, das sich in der Aufklärung (anders als bei Longinos) in einer Stufung präsentiert (s. Kerslake 2000 u. Till 2006). Edmund Burke (1729–1797) gibt in seiner *Enquiry into the Sublime and Beautiful* (1757, [2]1758) den vorhergehenden psychologischen Untersuchungen der »logic of Taste« (Burke 1958, 11) eine physiologisch-biologische Wende. Das Lust- und Schreckgefühl ist im Trieb der heroischen Selbsterhaltung, das Gefühl für das Schöne im Gesellschafts- und Gattungstrieb fundiert. Der Vorrang des Erhabenen ist einmal darin begründet, dass es historisch am angst- und schreckenvollen Anfang der Geschichte steht und die Schönheit erst später folgt (so noch die Abfolge in der Hegelschen *Ästhetik*), zum anderen darin, dass ihm aufgrund der Stärke des Eindrucks der Vorrang zukommt. Die Analyse des Erhabenen nimmt Motive von Pseudo-Longinos auf (Monk 1962, passim), korrigiert ihn jedoch durch die Konfrontation mit dem Schönen und die anthropologisch-physiologische Ausrichtung. »Ausser den Dingen, welche unmittelbar die Vorstellung von Gefahr erregen, und ausser denen, welche aus körperlichen Ursachen eine ähnliche Wirkung thun, kenne ich nichts Erhabenes, das nicht in einer gewissen Art der Kraft bestünde. Und diese Art von Erhabenem entspringt eben so natürlich, wie die beyden andern, aus dem Schrecken, der gemeinschaftlichen Quelle von allem was Erhaben ist« (Burke 1773, 97). Die Wirklichkeit des Schreckens ist jeder poetischen Mimesis überlegen, und Burke hat keine Bedenken, die Grenze zwischen distanziertem Schauspiel und Todesurteil auf der Straße einzureißen. Menninghaus zeigt die Herkunft dieser Gewaltapotheose aus der antiken Rhetorik und ihrer Pathoslehre (1991, 3–6). Gladiatorenkämpfe sind die besten Grenzgänge zwischen Wirklichkeit und Bühne, Hinrichtungen dienen auch als Schauspiel (Zelle 1987, 143, auch 169).

Burke liebt es, als Zeugen seiner Ideen des Erhabenen John Milton zu zitieren. »Niemand scheint es

besser verstanden zu haben, wie er schreckliche Dinge erhöhen, und wenn ich so sagen darf, sie durch eine einsichtsvolle Dunkelheit in ihr stärkstes Licht stellen solle, als Milton. Seine Beschreibung vom Tode im zweyten Buche, ist mit bewunderungswürdigem Fleiße gemacht; es ist erstaunlich, mit welchem düstern Pompe, mit welcher bedeutenden und ausdrucksvollen Ungewißheit in Zügen und Farben, er das Bildniß dieses Königs der Schrecken ausmalt« (Burke 1773, 87). Burkes Kommentar: »In dieser Beschreibung ist alles im höchsten Grade dunkel, ungewiß, verworren, schrecklich und erhaben zugleich« (Burke 1773, 88).

Zum Bezirk des Erhabenen gehört schließlich auch das anfängliche Erschrecken des Menschen angesichts einer übergroßen und übermächtigen Natur, das schließlich einem mit Lust erfahrenen Selbstgefühl Platz macht. Dieses Selbst hat seinen Ort entweder weiterhin im Gefühl oder es ist das Subjekt der Moral. Bei Kant tritt hier die flankierende Moral mit ihrer übersinnlichen Selbstgesetzlichkeit ins Bewusstsein. Das ästhetische Gefühl des Erhabenen hängt auf diese Weise zwar nicht von der Moral ab, erhebt jedoch das Subjekt zum moralischen Stolz und Selbstbewusstsein.

Die Ästhetik als Schwester der Logik: Baumgarten, Winckelmann, Sulzer, Mendelssohn

Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762) Ästhetik ist abgewandt von der Empfindungs- und Geschmacksästhetik und eröffnet eine gewisse Rückkehr zum Rationalismus. Seine Hauptschriften sind die *Meditationes philosophicae de nonnullis ad Poema pertinentibus* (1735) und die *Aesthetica* in zwei Bänden (1750 und 1758). Das neue Projekt setzt sich einerseits zum Ziel, die Wahrnehmungslehre aus der Logik des Verstandes zu lösen und eine parallele Lehre zur Logik, der »älteren Schwester« (*Aesthetica* § 13), zu entwickeln; andererseits bleibt die Ästhetik immer Teil der einen »vis repraesentativa« der Seele, sie bleibt eine Form der Erkenntnis. Zum Themenbereich der Baumgartenschen Ästhetik ist weiter zu beachten: Die im Wort angesprochene Wahrnehmung bezieht sich in der Ausführung ausschließlich auf die Kunst und hier wiederum besonders auf die Dichtung, wie die Schrift von 1735 schon in ihrem Titel besagt. Die Dichtkunst komponiert Geschehnisse so ausdrucksstark, wie es die Wirklichkeit nicht vermag; darauf konzentriert die Ästhetik ihr Interesse. Sodann darf die Gegenposition der Ästhetik zur Logik nicht zu der Meinung verleiten, die Sinnlichkeit schließe die Denkoperationen aus.

Neben die erkenntnistheoretische Untersuchung der Wahrnehmung besonders im Hinblick auf ihre vollkommensten Gegenstände, die Kunstwerke (auch der Musik und Malerei) tritt immer wieder das Erbe der Poetik und Rhetorik mit den Anweisungen zu ihrer Erzeugung. Die Botschaft besagt, dass die konkreten Phänomene der sinnlichen Wahrnehmung in ihrer »schönen Fülle«, der »venusta plenitudo« (*Aesthetica* § 585) die Wahrheit vor unseren Augen ausbreiten und wir sie dort auf sinnliche Weise entdecken. Die ästhetische Wahrheit ist die Wahrheit, »soweit sie sinnlich erkennbar ist« (*Aesthetica* § 423); die zur Vollkommenheit gebrachte sinnliche Erkenntnis ist der »consensus cogitationum inter se ad unum«, und dieser Konsens ist das Phänomen selbst (*Aesthetica* § 18). Damit stehen die Ästhetik und ihre Wahrheit selbständig neben der Logik; die Erstere ist nicht mehr wie bei Leibniz und Wolff durch die Verstandeserkenntnis überbietbar, sondern hat eine eigene Vollkommenheit, die im Gegenteil die leer gewordenen Begriffe der Wolffschen Logik, die bloße Abstraktionen werden, überbietet. Beide können eine »ästhetikologische« (*Aesthetica* § 427) Einheit und damit die »Ästhetische Wahrheit« (*Aesthetica* I 1, Sect. XVII) darstellen; dieser ist die »Ästhetische Falschheit« (Sect. XVIII) entgegengesetzt. Die sinnliche, also individuelle Fülle erhebt einen Wahrheitsanspruch, der mit dem logischen und dessen Postulat von – formaler – Klarheit und Deutlichkeit konkurrieren kann. Dem »felix aestheticus« (*Aesthetica* § 27) gelingt die Ausbildung der menschlichen sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten (*Meditationes* § 4) und die kreative Gestaltung des schönen Kunstwerks. Er tritt die Nachfolge des gelungenen Rhetors der römischen Antike an. Dies wird besonders deutlich in der Kritik des Baumgartenschülers Georg Friedrich Meier am Stubengelehrten gegenüber dem Ästheten; der eine ist wie ein Baum ohne Blätter, die schönen Wissenschaften dagegen beleben den »ganzen Menschen« (Meier 1976, I, 25 – *Anfangsgründe* I § 15).

Die Synthese von Gefühlsästhetik und rationalistischer Rückversicherung findet sich bei Johann Joachim Winckelmann (1717–1768). Sein bekanntes Diktum von der »edlen Einfalt und stillen Größe« (Winckelmann 2002, 43) als dem allgemeinen vorzüglichen Kennzeichen der griechischen Meisterstücke enthält eine Paradoxie, denn in der antiken Stillehre, der die vier Begriffe entnommen sind, bilden

das Edle und das Einfältige, das Stille und Große extreme Gegensätze. Es gab drei Stile oder Rede- und Kunstformen: Das Einfach-Stille des niederen Stils, das Angenehme des mittleren Stils und das Große und Edle des hohen, erhabenen Stils. Nach französischem Vorbild (Décultot 2004) verbindet Winckelmann in der Kennzeichnung der Kunst der Antike in chiastischer Stellung zweifach den hohen und niederen Stil. Die griechische Kunst enthält den natürlichen, unüberbietbaren Kanon aller Kunst; sie bildet damit den Maßstab aller späteren Kunstausübung und den nicht genannten »standard of taste«. Winckelmann inaugurierte den Klassizismus in Deutschland gegen die Barock- und Rokokokultur der Höfe, unvermeidlich war mit dem Fanal der griechischen Kunst und ihrer Entstehung in der natürlichen freien Polis ein politisches Bekenntnis zur Freiheit gegen die Feudaldespoten verbunden. Winckelmann wurde vorbildlich für die Kunstanschauung von Kant, Schiller, Goethe; erst die Romantik wandte sich in den verschiedenen Nationen den jeweils eigenen Quellen zu. Die Faszination Winckelmanns ging nicht nur von der exzellenten archäologischen Kenntnis aus, sondern auch von der z. T. hymnischen Prosa seiner *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), die gut zu einer Kunstreligion passte und dadurch bis in das 20. Jh. wirkte.

Johann Georg Sulzers (1720–1779) *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (1771–1774) nimmt Motive seiner früheren Arbeiten zur empirischen Psychologie auf; in ihnen werden die Empfindungen konsequenter als bei Baumgarten aus der Herrschaft der Erkenntnis gelöst und als eigene Macht des Unbewussten entwickelt. Dieser Ansatz im dunklen Grund der Seele führt Sulzer zu der Auffassung, dass sich die Kunst an die nicht vorgestellten, sondern gelebten Empfindungen wendet; in ihnen bezieht sich das Gefühl nicht auf Gegenstände, sondern den Menschen selbst mit Leib und Seele. So wird Sulzers philosophische Ästhetik zu einer »Anthropologie des Schönen und der Kunst« (Riedel 1994, 427). Die Künste können durch die Einwirkung auf die Empfindungen, die der Vernunft unzugänglich bleiben, zu einem Mittel der Regierung und des Menschenfreundes werden, den Menschen zum Glück zu führen, sie regieren »den ganzen Menschen« (Sulzer 1786–87 ff., III, 76; Riedel 1994, 428–429). Die stärkste Kraft in der Seelenführung übt die Musik aus, sie ist im Gegensatz zur Vernunftsprache als Sprache der Empfindung, der Leidenschaften, des Herzens gefasst (Sulzer 1786–87 ff., III, 351, 364). Nach der Überzeugung vieler Zeitgenossen ist die Musik die Sprache, in der der Mensch sich selbst unmittelbar ausdrücken kann (Riedel 1994, 430 ff.).

Moses Mendelssohns (1729–1786) Beiträge zur Ästhetik sind bestimmt von einem Zwiespalt; er nimmt einerseits Motive der englischen Gefühlsästhetik auf, die sich von der Direktive der Verstandeserkenntnis gelöst hat; andererseits sucht er die Leibnizsche Vorgabe zu erhalten, gemäß der sich auch die Ästhetik in das Kontinuum von niederer Sinnlichkeit (mit dunklen und verworrenen Vorstellungen) und höherer Erkenntnis (mit klaren und deutlichen Vorstellungen) eingliedert. In der letzteren Systematik bleibt der zentrale Begriff der der Vollkommenheit, wenn auch im Gegensatz dazu die dreigliedrige Vermögenslehre, die Mendelssohn wie Kant befestigt, das ästhetische Gefühl vom Verstandesbegriff der Vollständigkeit emanzipiert. 1757 bereiten Kunstwerke dadurch Vergnügen, dass sie »sinnliche[r] Ausdruck der Vollkommenheit« (Mendelssohn 1971 ff., I, 170) sind, noch im Anschluss an Baumgartens *Meditationes*, nach denen das Gedicht als »vollkommene sinnliche Rede« bestimmt wird (§ 9). Mendelssohns begriffliche Anstrengung richtet sich auf die Differenz der Vollkommenheit des Gegenstandes der Abbildung und der Abbildung selbst. In den *Hauptgrundsätzen der schönen Künste* heißt es: »Das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer *künstlichen sinnlich-vollkommenen Vorstellung*, oder in einer *durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit*« (Mendelssohn 2006, 193). Hierbei kann der dargestellte Gegenstand höchst unvollkommen sein. Die Schönheit wird daneben dem Schöpfer des Kunstwerks und dem Betrachter zugerechnet, denn die Vollkommenheit soll sich auf deren Zustände beziehen (Pollok in: Mendelssohn 2006, XXXVII).

Die genaue Analyse der Burkeschen Schrift (Mendelssohn 2006, 108–126) führt Mendelssohn zur Dualität des Schönen und Erhabenen, die der Leibnizschen Tradition fremd ist und die Mendelssohn einerseits mit den Materialien von Pseudo-Longinos und in der Nachfolge von Burke herausstellt, andererseits jedoch wieder einebnet: Die Empfindung des Erhabenen ist »nur dem Grade nach von der bloßen Schönheit unterschieden« (Mendelssohn 1971 ff., I, 210; Pollok, ebd., XXVIII). Entsprechend kann das Erhabene unter den Vollkommenheitsgedanken subsumiert werden: Erhaben heißt, was durch einen sich plötzlich zeigenden »außerordentlichen Grad der Vollkommenheit Bewunderung erregt« (Pollok in: Mendelssohn 2006, XXXVII). Auch hier gibt es einmal das Erhabene des »vorzustellen-

de[n] Gegenstand[s]«, und zweitens bewundern wir die »ungemeinen Talente des Künstlers, seinen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft« (Mendelssohn 1971 ff., I, 194; auch 206). Die Bewunderung des Erhabenen steht in engem Kontakt mit dem Naiven des Betrachters, aber auch dem Naiven der bewunderten Gegenstände. Das Vergnügen am Schönen und Erhabenen dient weder unmittelbar dem Erkennen noch dem Begehren. Vorzüglich zur Einführung: Pollok 2010, bes. 191–244 (»Göttlicher Schöpfer Mensch! Mendelssohns Kunstphilosophie«).

Ästhetik, Soziabilität und Urteil(skraft): Kant

Aus Immanuel Kants (1724–1804) vorkritischer Zeit stammen die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) (Shell/Vekley 2012 und Zelle 1994, 460); es handelt sich um anthropologische Untersuchungen des ästhetischen Empfindens, das nach Nationen, Alter und Geschlecht variiert. Das transzendentalphilosophische Gegenstück bietet die »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«, der erste Teil der *Kritik der Urteilskraft* (*KdU*, 1790). Zuerst wird hier das ästhetische Urteil abgegrenzt einerseits gegen Erkenntnisurteile und Urteile des praktisch Guten, dann auch gegen Urteile des kulinarischen Gefallens. Das in seiner Selbständigkeit herausgestellte ästhetische Urteil des Schönen beruht auf dem absichtslosen, mit Lust begleiteten Spiel der Erkenntnisvermögen Verstand und Einbildungskraft; es wird ausgelöst in der Begegnung mit bestimmten sinnlichen Erfahrungen, zielt jedoch nicht auf deren objektive Erkenntnis, sondern drückt die gefühlte Lust aus. Da es in den Erkenntnisvermögen jedes Menschen fundiert ist, teilt es die Qualität von objektiven Erkenntnissen, allgemein mitteilbar zu sein. Aber worauf beruht die Pflicht aller anderen zur Anerkennung? Kant begründet die Möglichkeit des allgemeinen Geltungsanspruchs des Geschmacksurteils zunächst im gelingenden Spiel der Erkenntnisvermögen und im uninteressierten Wohlgefallen an diesem Spiel. Eine Folge dieser Fundierung ist die Beschränkung auf positive Urteile, denn die für die Mitteilbarkeit erforderliche Harmonie der Erkenntniskräfte kann kein negatives oder Hässlichkeitsurteil begründen, das Spiel ist niemals der Ursprung der Unlust. Über die Hässlichkeit von Menschen handelt Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, s. Kant 1900 ff., VII, 241 u. ö.); Brandt 2006). Das Schönheitsurteil bezieht sich vornehmlich auf die schöne Form in Natur und Kunst, das Erhabenheitsurteil auf das alle Formen sprengende Unendliche und Übergewaltige der Natur, dem wir in der Imagination physisch unterlegen sind, dabei jedoch die unzerstörbare Würde der moralischen Persönlichkeit in uns entdecken.

Im Geschmacksurteil des Schönen wird der Gemütszustand des Spiels von Einbildungskraft und Verstand mit dem begleitenden Wohlgefallen geäußert und allen anderen menschlichen erkenntnisfähigen Subjekten mitgeteilt. Das Urteil muss nun zwar alternativlos bejahend sein, es kann jedoch falsch sein. Kant widmet dieser Möglichkeit den Hauptteil der »Anmerkung«, die auf die kurze Deduktion in der Analytik folgt (V, 290,15–291,20). Wir sind, so heißt es dort, berechtigt, »dieselben subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, daß wir unter diese Bedingungen das gegebene Object richtig subsumirt haben« (V, 290,19–22). Wir könnten uns über die Reinheit des Urteils täuschen und die sinnliche Materie statt der geforderten bloßen Form einfließen lassen; davon aber sei die prinzipielle Berechtigung der Allgemeinheit nicht tangiert. Es ist dies eine offenbare Parallele zur Verdecktheit unserer wahren Motive im sittlichen Handeln; die sittliche Norm kann nicht deswegen infrage gestellt werden, weil wir uns über unsere wahren Motive täuschen können. Unter dem Titel der Modalität wird nun nach der Allgemeinheit die Notwendigkeit des Urteils behandelt, die allererst dazu berechtigt, die Geschmackslehre im Medium des Gemeinsinns zu entwickeln und in die Transzendentalphilosophie zu ziehen (V, 240,1–15). Die Konzeption des Schönen wird so um einen weittragenden Gedanken erweitert, den des *sensus communis.* Seine ästhetische Notwendigkeit kann nicht durch den Verstand, sondern nur durch die reine praktische Vernunft gewährleistet werden – das Schöne ist, so das Resultat der Dialektik, »Symbol der Sittlichkeit« (V, 351,14).

Nicht haltbar ist die Auffassung von Lyotard, der Gemeinsinn liege der Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) zugrunde (dazu Früchtl 1996, 436 ff.). Essenziell war für Kant die Soziabilität, die Mitteilungsfähigkeit des Urteils, das dem Spiel der Erkenntniskräfte entspringt und damit nicht objektiv, aber subjektiv allgemeingültig und notwendig wird. Diese Qualifikation des Urteils führt zu seiner Prätention, für alle gültig zu sein, alle im Medium des Ästhetischen zu verbinden. Kant sieht hier eine Vergesellschaftung der Men-

schen, die im Schönen fundiert ist und eine Form- und Kohäsionskraft entwickeln kann vor und neben der rechtlichen der Staaten und Völkerbünde. Von hier gehen unabsehbare Impulse aus, so das Motiv Schillers *An die Freude*: »Seid umschlungen Millionen«. Hannah Arendt (1906–1975) entwickelt aus der Kantischen Theorie des *sensus communis* eine politische Theorie der Versittlichung der Öffentlichkeit (Arendt 1982). Aber hiervon zu trennen ist Kants Fokussierung der Zuschauer der Französischen Revolution; deren Enthusiasmus nicht im Geschmack des Schönen, sondern im Geistesgefühl des Erhabenen wurzelt. Hiermit sind wir von der gesellschaftlichen Bindung der Menschen zum Staatsrecht und seiner Affinität zum Erhabenen gelangt; das erste betrifft die unvollkommenen, das zweite die vollkommenen Pflichten (Kant 1900 ff., XV, 437,3–5). Mit einiger Großzügigkeit können wir diese Dualität zurückverfolgen bis zur Dualität von *Ilias* und *Odyssee* bei Pseudo-Longinos als der heroisch-hohen und der bürgerlich-niederen Dichtung, anthropologisch fundiert in der Abfolge von männlicher Kraft und Niedergang im Alter (Pseudo-Longinos 1966, IX 11–15)

Der neuzeitliche Dualismus von schön und erhaben erfährt in der *Kritik der Urteilskraft* folgende überraschende Vertiefung. Im Schönheitsurteil ist der Verstand mit der Einbildungskraft in einem eigentümlich ästhetischen Spiel begriffen, im Erhabenheitsurteil ist es dagegen die Vernunft, die in dieses Spiel involviert ist. Gehen wir zum Fundament der kritischen Philosophie, der *Kritik der reinen Vernunft* (1781), zurück, so zeigt sich dieser Dualismus in den an Aristoteles orientierten Kategorien des Verstandes einerseits und den Platonischen Ideen der Vernunft andererseits. Das Schöne ist die in sich abgeschlossene Form des Gegenstandes unserer Erfahrung, das Erhabene sprengt alle Erfahrungsgrenzen und erweckt die Idee des Übersinnlichen in uns, hier in der *Kritik der Urteilskraft* ist es die Idee der reinen praktischen Vernunft in der Form des Moralgesetzes. Die Lektüre der Ausführungen zum Erhabenen, zu deren verschlungener Begrifflichkeit Lyotard als vorzügliche Einführung dienen kann (Lyotard 1994, 93–114), wird dadurch erschwert, dass Kant das Erhabene in das mathematisch und das dynamisch Erhabene teilt nach dem Leitmotiv der mathematischen und dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes (*KrV*, A 160 ff.). Er entwickelt das Erstere zunächst als das »schlechthin Große«, dem jedoch das »schlechtweg Große« vorangestellt wird Kant 1900 ff., V, 248–250). Dies Letztere bleibt im Sinnlichen, ist immer relativ und vergleichend und erreicht nur »eine Art von Achtung« (Kant 1900 ff., V, 249,33), das »schlechthin Große« als das wahrhaft Erhabene transzendiert dagegen die Sinnlichkeit und alle relativierende Vergleichbarkeit. Sowohl das mathematisch wie auch das dynamisch Erhabene sind angewiesen auf den Vorlauf und den Kontrast mit dem Sinnlichen, an dessen Unendlichkeit und Übermacht das Subjekt imaginativ scheitert, um im Punkt des Scheiterns seine Rettung mit Lust im Übersinnlichen zu finden, der unbedingten Idee der Moral. In beiden Fällen erliegen wir leicht einer »Subreption« (V, 257,22; vgl. II, 415,34); wir meinen, es schon im Phänomenalen mit dem Erhabenen zu tun zu haben. Beim dynamisch Erhabenen führt Kant die Dichotomie des »schlechtweg« und »schlechthin« nicht explizit fort.

Kant präsentiert das Erhabene in den beiden Formen des Mathematischen und Dynamischen gemäß der Lehre der Grundsätze in der *Kritik der reinen Vernunft*. Hier ist es der (verkürzt) unendliche Raum, dort die Naturgewalt mit ihren unermesslichen Kräften, hier das Erkenntnis-, dort das Begehrungsvermögen (Kant 1900 ff., V, 247,23–34). Die Disjunktion wird als vollständig behandelt; man muss jedoch berücksichtigen, dass sie nur die äußeren Vorstellungen betrifft, denen Kant, ohne es zu sagen, die inneren Gemütszustände entgegenstellt. In der *Anthropologie* (1798) wird dies am Gegensatz von vergleichendem Preis und unvergleichlicher Würde erläutert: »[…] der Charakter hat einen inneren Werth und ist über allen Preis erhaben« (Kant 1900 ff., VII, 292,24–25; vorher: »Einen Charakter aber schlechthin zu haben […]« 6–7). Der Charakter ist von robustem empirischen Zustand, der jedoch zugleich moralisch ist, also im Intelligiblen der reinen praktischen Vernunft fußt. Seine Beurteilung kann sich fälschlich am bloß Empirischen orientieren (Kants »Subreption«), das wahre, mit Lust begleitete Urteil meint jedoch das Übersinnliche und Moralische. Es muss also neben dem mathematisch und dynamisch Erhabenen eine dritte Sparte des Erhabenen des inneren Zustandes angenommen werden. In diese Sparte gehört auch der Enthusiasmus, den Kant den Zuschauern und Akteuren der Französischen Revolution zubilligt (Kant 1900 ff., VII, 86/ Clewis 2009, 50 ff.). – Das Schöne und das Erhabene begegnen einander weder in den einzelnen Individuen noch im Verlauf der Geschichte der Menschheit, weder im Konflikt noch komplementär zur Bildung einer Ganzheit.

Die Verknüpfung des ästhetischen Urteils mit der reinen praktischen Vernunft bzw. mit der Moral er-

folgt beim Schönen und Erhabenen auf unterschiedlichen Wegen. Das Schöne ist das »Symbol der Sittlichkeit« (Kant 1900 ff., V, 351,14), weil die Prätention der notwendigen Geltung (»gleich einer Pflicht«) nur im Rekurs auf das Übersinnliche möglich ist, das nun für uns nur durch die reine praktische Vernunft greifbar wird. Das Erhabene dagegen weckt die Idee des moralischen Gesetzes unmittelbar. In dieser Beziehung liegt die Brückenfunktion der Urteilskraft zwischen theoretischer Erkenntnis des Verstandes (Fundierung beider ästhetischer Urteile in den Erkenntnisvermögen) und reiner praktischer Vernunft und damit moralischer Gesetzgebung und Freiheit.

Dem Geschmacksurteil vom Schönen und dem Geistesgefühl vom Erhabenen wird die Lehre vom Genie gegenüber gestellt: »Schöne Kunst ist Kunst des Genies« (Kant 1900 ff., V, 307). Das Genie produziert nach den Regeln der Kunst, jedoch aus einer ursprünglich schaffenden Natur, durch die es in seiner jeweiligen Kunst zum originären Gesetzgeber wird. Kants Genielehre wird abgeschlossen von einer »Eintheilung der schönen Künste« (Kant 1900 ff., V, 320–336); hier führt Kant die Systematisierungsversuche des 18. Jh. fort (Kristeller 1965, 222–226). Das Ordnungs- und Rangprinzip ist die Präsenz des logos, des Wortes und Gedankens, in den jeweiligen Künsten. Entsprechend nimmt die Musik den untersten Platz ein (Kant 1900 ff., V, 329). Schopenhauer wird in der Nachfolge von Sulzer die Rangfolge umkehren und die Musik als Ausdruck des Willens, nicht der Vorstellung, auf den obersten Platz stellen (Riedel 1994, 438–439).

Oben wurde gezeigt, dass sich die epistemische Fundierung des Schönheitsurteils in der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« so auswirkt, dass nur positive Geschmacksurteile Zugang finden, also das Nicht-Schöne und Hässliche ausgeklammert werden. Kant behandelt Letzteres ausführlich nach dem Vorgang von Brockes in der empirischen Anthropologie (Zelle 1987, 378 ff.).

Lyotard (1994) macht Kant für zwei Auffassungen haftbar, die sich bei diesem nicht finden. Einmal möchte er das ästhetische Urteil in die Fundierungsebene von Erkenntnis und Moral legen, und zweitens soll das Erhabene das Schöne gewissermaßen absorbieren, so dass am Ende die Kantische Philosophie wahrhaft postmodern im Erhabenen gipfelt und mit ihm versinkt. Aber die Ästhetik setzt systematisch und auch historisch die beiden anderen flankierenden Kritiken voraus (dazu Früchtl 1996), und Kant lässt zwar das Erhabene systemisch auf das Schöne folgen, aber dieses bleibt als solches erhalten. Mit den beiden Arbeiten von Clewis 2009 und Feloj 2012 liegen zwei sachliche, originelle und gebildete Analysen des Themenbereichs vor.

Das Ende der Aufklärung

War die Baumgartensche Ästhetik noch in einer dualen Opposition und Ergänzung zur Logik konzipiert, in die sie zugleich als niedere Erkenntnis integriert ist, verschärfte Georg Friedrich Meier (1718–1777) die Kontrastierung und votierte für den Vorzug des Ästhetischen gegen die begriffliche Erkenntnis. Hier spricht sich die neue Menschheitsemphase gegen den Maschinenstaat mit seiner tintenklecksenden Gelehrsamkeit aus. Kant sieht in der Ästhetik eine Vermittlung zwischen Natur und Freiheit bzw. zwischen Erkenntnis und Sittlichkeit, die beide in ihrer Selbständigkeit bestehen bleiben. Friedrich Schiller (1759–1805) nimmt das Motiv der Verbindung des Ästhetischen mit der Freiheit und mit der Gewinnung des ganzen Menschen auf. Der frühe Aufsatz *Über Anmut und Würde* (1793) ist noch im Stil der Kantischen *Beobachtungen* (1764) verfasst und reflektiert u. a. über die Stufung von weiblicher »venustas« und männlicher »dignitas«. Schiller orientiert sich zwar hier und später vielfach an Kant, er kennt jedoch nicht dessen Trennung von Transzendentalphilosophie und Anthropologie (ab Wintersemester 1772–1773); während Kant durch die Trennung seine eigene kritische, von Empirie »reine« Philosophie ermöglicht, gehört für Schiller die Trennung schon der Vergangenheit an; diese neue und zugleich vorkritische Sehweise macht den Vergleich und Transfer der Begriffe praktisch unmöglich. Schiller behält sich vor, auf die Erkenntnisse seiner medizinischen Dissertationen zurückzugreifen und deren Materialismus mit dem kantianisierenden Idealismus zu verbinden (vgl. Riedel 1985).

Auf der anderen Seite findet der Leser der Kantischen *Anthropologie* (1798) auch Themen der *Kritik der Urteilskraft* (1790), so die erwähnten Beobachtungen zum Erhabenen und das Kapitel »Vom Gefühl für das Schöne« (Kant 1900 ff., VII, 239,19–243,32). Schillers Schrift *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (1792) widmet sich dem alten, auch von Platon (im *Philebos*) erörterten Paradoxon der gemischten Gefühle. Die in Briefform verfasste Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) spielt das Ästhetische gegen die Gesetzesfesseln von entzweiter Natur und

Freiheit aus und entwirft eine freie Kunst jenseits des kalten Verstandes der Naturgesetze und der Unterwerfung des Menschen unter das Moralgesetz. Der Bildungstrieb baue »mitten in dem fruchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze« an einem »dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins«, er entbinde »von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen«. Die Lösung des »politische[n] Problem[s]« müsse »durch das ästhetische den Weg nehmen […], weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert« (Schiller 1943 ff., XX, 312). Sulzers verwandte Ideen einer ästhetischen Erziehung der Menschen bezogen sich nicht auf die Freiheit, sondern waren verträglich mit dem aufgeklärten Despotismus. Auf das ästhetische Reich der Freiheit und Gleichheit richtet sich das Bedürfnis »jeder feingestimmten Seele«, verwirklicht wird es nur »in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln« (Schiller 1943 ff., XX, 412; dazu Zelle 1994). In seiner Ästhetik versucht Johann Wolfgang von Goethe (1748–1832) die intelligible Dimension in den Reflexionen von Kant und Schiller in die konkrete, geschulte Anschauung zurückzuholen (Förster 2011). Die dominierenden ästhetischen Theorien nach Kant und Schiller verzichten auf die absichernde Erkenntniskomponente, die in der deutschen Abfolge seit Christian Wolff anerkannt war. Den romantischen Impulsen (Novalis, Friedrich und August Schlegel) ist gemeinsam die Aufgabe der Fundierung des Ästhetischen in den Erkenntniskräften und die Loslösung von der moralischen Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Beides wird als sachfremde Bevormundung abgestreift, der vielleicht wichtigste Emanzipationsakt. Mit der Romantik verlieren Verstand und Vernunft in der Ästhetik ihr Einspruchsrecht, die Grenzziehung zwischen Transzendentalphilosophie und Empirie verschwindet und damit die Kantische Idee der Aufklärung.

Quellen

Addison, J./Steele, R. (1964): *The Spectator* (1711–1712). Hg. v. G. Smith, 4 Bde. London/New York.

Bacon, F. (1962–1963): *The works*. Hg. v. J. Spedding, R. L. Ellis u. D. D. Health, [1857–1874]. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Baumgarten, A. G. (1970): *Aesthetica* (1750). Hildesheim/New York.

Baumgarten, A. G. (1983): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735). Hg. v. H. Paetzold. Hamburg.

Burke, E. (1773): *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen*. Riga.

Burke, E. (1958): *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757]. Hg. v. J. T. Boulton. London/New York.

Diderot, D. (1959): *Recherches Philosophiques sur l'Origine et la Nature du Beau* [1752]). In: *Oeuvres esthétiques*. Hg. v. P. Vernière. Paris, 391–436.

Du Bos, Abbé, J.-B. Baptiste (1993): *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture* [1719]. Paris.

Hobbes, Th. (2003): *Leviathan* [1651]). Hg. v. R. Tuck. Cambridge.

Home, H. (1751): *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* (1751). Edinburgh.

Hume, D. (1898): *Essays moral, political, and literary*. Hg. v. T. H. Green. London.

Hume, D. (2000): *An Enquiry concerning human understanding* [*Philosophical essays concerning human understanding* [1748]. Hg. v. Tom L. Beauchamp. Oxford.

Hutcheson, F (1971): *Collected Works*. Hg. v. B. Fabian. Nachdr. Hildesheim.

Kant, I. (1900 ff.): *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin.

Lessing, G. E. (1886 ff.): *Sämtliche Schriften*. Hg. v. K. Lachmann. Stuttgart.

Longinos (1955): *De sublimitate*. Hg. v. a. O. Prickard. Oxford.

Meier, G. F. (1976): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* [1754], Nachdr. Hildesheim. New York.

Mendelssohn, M. (2006): *Ästhetische Schriften*. Hg. v. A. Pollok. Hamburg.

Pseudo-Longinos (1966): *Vom Erhabenen*. Griechisch und Deutsch. Hg. v. R. Brandt. Darmstadt.

Schiller, F. (1943 ff.): Werke. Nationalausgabe, begründet von J. Petersen. Weimar.

Shaftesbury, A. Earl of (1963): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* Hg. v. J. M. Robertson, 2 Bde. Gloucester, Mass.

Sulzer, J. H. (1786–1787): *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [1771–1774] (in »neuer, vermehrter Auflage« hg. v. Friedrich von Blanckenburg).

Winckelmann, J. J. (2002): *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Hg. v. W. Rehm. Berlin.

Winckelmann, J. J. (1764): *Geschichte der Kunst und des Altertums*. Dresden.

Sekundärliteratur

Arendt, H. (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Hg. v. R. Beiner, Chicago (dt. 1985).

Baeumler, A. ([3]1974): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt.

Berens, I. (1940): *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst*. Halle.

Brandt, R. (2006): »Schön, Erhaben, nicht Häßlich. Überlegungen zur Entstehung und Systematik der Kantischen Theorie des ästhetischen Urteils«: In: Klemme, H. F. u. a. (Hg.): *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*. Bielefeld, 65–92.

Brandt, R. (2011): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg.

Clewis, R. R. (2009): *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge.
Décultot, É. (2004): *Untersuchungen zu Winckelmanns Exzerptheften: Ein Beitrag zur Genealogie der Kunstgeschichte im 18. Jh.* Ruhpolding.
Décultot, É./Lauer, G. (Hg.) (2012): *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jh.* Heidelberg.
Dobai, J. (1978): *Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik: seine Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Stuttgart.
Dobai, J. (1974–1984): *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*. 4 Bde. Bern.
Feloj, S. (2012): *Il sublime nel pensiero di Kant*. Brescia.
Förster, E. (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt/Main.
Foessel, M. (2008): »Analytik des Erhabenen« (§§ 23–29). In: Höffe, O. (Hg.): *Klassiker auslegen, Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft*. Berlin, 99–120.
Früchtl, J. (1996): *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*. Frankfurt/Main.
Kerslake, F. (2000): *Essays on the sublime. Analyses of French Writings on the Sublime from Boileau to Laharpe*. Bern u. a.
Kristeller, P. O. (1965): »The Modern System of the Arts«. In: Ders., *Renaissance Thought II*. New York, 163–227.
Leidhold, W. (2004): »Francis Hutcheson«. In: Holzhey, H./Rohbeck, J. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 18. Jahrhundert.* Bd. 1/1. Basel, 125–138.
Lyotard, J.-Fr. (1994): *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*. München.
Menninghaus, W. (1991): »Zwischen Überwältigung und Widerstand. Macht und Gewalt in Longins und Kants Theorien des Erhabenen«. In: *Poetica* 23, 1–19.
Monk, S. H. (1962): *The Sublime. A Study of Critical Theories in XVIII-Century England* (1935). Michigan.
Pollok, A. (2010): *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns.* Hamburg.
Riedel, W. (1985): *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »Philosophischen Briefe«*. Würzburg.
Riedel, W. (1994): »Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer«. In: Schings, H.-J. (Hg.): *Der ganze Mensch*, 410–439. Stuttgart/Weimar.
Spingarn, J. E. (1968): *Critical Essays of the Seventeenth Century*. 3 Bde. Bloomington/London.
Strube, W. (1990): Die Geschichte des Begriffs »Schöne Wissenschaften«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIII, 136–216.
Shell, S./Vekley, R. (Hg.) (2012): *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge.
Teuber, E. (1922): »Die Kunstphilosophie des Abbé Dubos«. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 17, 361–410.
Till, D. (2006): *Das doppelte Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.* Tübingen.
Uehlein, F. A. u. a. (2004): »Anthony Ashley Cooper. The Third Earl of Shaftesbury«. In: Holzhey, H./Rohbeck, J. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 18. Jahrhundert.* Bd. 1/1. Basel, 51–89.
Zelle, C. (1987): »*Angenehmes Grauen*«. *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*. Hamburg.
Zelle, C. (1994): »Die Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologische Aporien in Schillers philosophischen Schriften«. In: Schings, H.-J. (Hg.): *Der ganze Mensch*, 440–468. Stuttgart/Weimar.
Zelle, C. (1995): *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/Weimar.

Reinhard Brandt

Atheismus (frz. athéisme; engl. atheism)

Der Atheismus, die Bestreitung der Existenz eines göttlichen Welturhebers bzw. einer transzendenten Weltursache, ist in theoretisch ausgearbeiteter Form erstmals in der 2. Hälfte des 17. Jh. dokumentarisch belegt. Unter den philosophischen Positionen der Aufklärung war er immer nur ein Randphänomen, dessen Bedeutung etwa an die des Deismus nicht heranreicht. Protagonisten der Religionsphilosophie der Aufklärung wie Hume, Voltaire oder Reimarus lehnten den Atheismus strikt ab, doch gehörte er von Anbeginn zum Theorienspektrum der Radikalaufklärung.

Terminologie

Der Begriff »Atheismus«, der bereits in der Antike geprägt wurde (atheótes: die Ansicht, dass eine Gottheit/die Götter nicht existieren), war in der Frühneuzeit und noch im Zeitalter der Aufklärung keineswegs auf diese Kernbedeutung festgelegt. Semantik und Funktion – von der unscharfen, gegen eine Vielzahl religiös-weltanschaulicher, ja sogar konfessioneller Abweichungen einsetzbaren Diffamierungsvokabel bis hin zur präzisen theorietypologischen Kategorie – variieren je nach Kontext stark. In der religiös-erbaulichen und polemisch-apologetischen Literatur des 17. und 18. Jh. werden auch moderate Formen der Religionskritik und nahezu beliebige Nonkonformismen unterhalb der Schwelle der Gottesleugnung mit diesem Begriff belegt (Reimmann 1725; vgl. Barth 1971). Das Stigma »Atheist« tragen Verächter heiliger Bücher, Kritiker religiöser Traditionen und Institutionen und selbst diejenigen, die sich im dogmatischen Detail irren; in katholischen Milieus werden sogar Voltaire oder Rousseau ganz geläufig als Atheisten etikettiert. In der Philosophie dagegen bezeichnet »Atheismus« die Bestreitung der Annahme eines göttlichen Welturhebers oder einer transzendenten Weltursache, also eine *metaphysische* Position, deren Formation zeitlich in die Epoche der Aufklärung fällt und in einem sachlichen Zusammenhang mit der von dieser forcierten Traditions- und speziell Religionskritik steht. Hierfür werden oft spezifizierende Komposita wie »athéisme à la rigueur« oder »atheismus consummatus« verwendet.

Die Verbreitung des Atheismus in den nationalen und konfessionellen Kulturen der europäischen Aufklärung

Sie weist charakteristische Schwerpunkte auf. Das älteste Dokument des Atheismus überhaupt, der anonyme *Theophrastus redivivus* (1659), wurde noch am Vorabend der Aufklärung in Frankreich verfasst. Dort – sowie im niederländischen und deutschen Refuge (La Mettrie) – entstand das umfangreichste atheistische Textcorpus (vgl. Kors 1990). Die meisten Schriften gehören zu der überwiegend handschriftlich kursierenden, gelegentlich aber auch in illegalen Drucken publizierten *littérature clandestine* (vgl. McKenna/Mothu 1997; Verzeichnis bei Benítez 1994; [2]2003, 33–124). Die größte Verbreitung hatte der vor 1700 von einem bislang nicht identifizierten Autor verfasste *Traité des trois imposteurs*/*Esprit de Spinosa* (vgl. Charles-Daubert 1999). Im klandestinen Untergrund verfasste auch J. Meslier seine voluminöse Summe des Atheismus, die durch Voltaires entschärfende Bearbeitung als *Testament des Abbé Meslier* bekannt wurde. Weitere Teile der Öffentlichkeit erreichte der Atheismus nach der Mitte des 18. Jh., v. a. durch die regen publizistischen Aktivitäten Holbachs, der neben eigenen Schriften (*Système de la nature*) auch zahlreiche ältere atheistische Texte wiederveröffentlichte. Gleichwohl blieb der Atheismus – auch in der Spätaufklärung (Naigeon, Maréchal) – eine Minderheitsposition, die von Voltaire, Rousseau u. a. scharf abgelehnt und von Robespierre aktiv bekämpft wurde. Abgesehen von Frankreich sind aus katholischen Ländern – etwa Italien oder Spanien – keine Dokumente des Atheismus bekannt, doch wurden hier einschlägige Texte insbesondere französischen Ursprungs rezipiert (vgl. Guerci 1996). In Deutschland beginnt die Serie atheistischer Traktate entgegen einem verbreiteten Vorurteil bemerkenswert früh: Den Flugschriften Matthias Knutzens (1674) folgen im letzten Viertel des 17. Jh. weitere Texte wie der anonyme, dem Hamburger Juristen Johann Joachim Müller zuzuweisende Traktat *De imposturis religionum* (*De tribus impostoribus*), Friedrich Wilhelm Stoschs *Concordia rationis et fidei* (1692) und das anonyme *Symbolum sapientiae* (um 1700?). Zu einer Verbreitung des Atheismus wie in Frankreich kam es in der deutschen Hoch- und Spätaufklärung (Minary 1993) nicht. Die britische Aufklärung nimmt mit ihrer reichen religionskritischen Literatur insofern eine Sonderstellung ein, als explizit atheistische Positionen erst am Ende des 18. Jh. vertreten werden (vgl.

Berman 1990). Auffällig ist, dass die reflektiertesten Kritiker des Christentums – allen voran David Hume – den Atheismus ausdrücklich verwerfen. Zumeist ist die Religionskritik der britischen Aufklärung dem Konzept einer rational zu rechtfertigenden »natürlichen Religion« verpflichtet. In der Forschung ist umstritten, ob prominente Religionskritiker wie John Toland (1670–1722) oder Anthony Collins (1676–1729) entgegen der manifesten Botschaft ihrer Schriften den Atheismus lancieren wollten.

Typologie und argumentatives Arsenal des Atheismus

Die Verbindung des Atheismus mit einer materialistischen Metaphysik in den Schriften Mesliers und Holbachs galt lange als kennzeichnend für den Atheismus der Aufklärung überhaupt. Die Erweiterung unserer Quellenkenntnis durch die neuere Forschung (Benítez [2]2003) bestätigt zwar die deutliche quantitative Dominanz der materialistischen Strömung, hat aber auch die zuvor unbekannte, aus der skeptischen Tradition hervorgegangene Variante eines metaphysisch abstinenten Atheismus (Schröder 1998) ans Licht treten lassen. Die Atheisten der Aufklärung machen – neben der (a) Kritik der Gottesbeweise – von einem vielfältigen argumentativen Arsenal Gebrauch: (b) Genealogische Argumente werden vor allem in Form religionspsychologischer und ideologiekritischer Einwände gegen den Theismus vorgetragen: Durch die Freilegung der psychischen bzw. politisch-sozialen *Ursachen*, die den Theismus entstehen ließen (Furcht bzw. Herrschaftslegitimation), büßen die *Gründe*, die zu seinen Gunsten vorgebracht werden, ihr Gewicht ein. Mit dem (c) Theodizee-Argument wird unter Hinweis auf die Existenz des Übels der deduktive Nachweis der Nichtexistenz Gottes versucht: Ein allweiser, allmächtiger und gütiger Gott, der der Schöpfer dieser übelbehafteten Welt ist, ist logisch unmöglich (*Symbolum sapientiae*; *Jordanus Brunus redivivus*). (d) Metaphysische Argumente bestreiten die Existenz nichtmaterieller Gegenstände, so dass auch die Annahme des als Geist gefassten Gottes fallenzulassen ist (*Traité des trois imposteurs*; Meslier: *Mémoire*; Stosch: *Concordia rationis & fidei*; La Mettrie; d'Holbach: *Système de la nature*). Das (e) Argument der explikativen Überflüssigkeit des Theismus für die Naturwissenschaft behauptet die Möglichkeit einer erschöpfenden naturalistischen Welterklärung. Seine klassische Abbreviatur ist Laplaces Antwort auf die Frage, warum Gott keine Rolle in seinem ›Weltsystem‹ spiele: »Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse«. Eine weitere Strategie besteht im Nachweis der (f) Überflüssigkeit des Theismus für die Moral und der (häufig auf Anregungen Pierre Bayles zurückgehenden) Abkehr von theistischen Sanktionstheorien, die auf der Annahme einer Belohnung bzw. Bestrafung durch den göttlichen Weltenrichter im Jenseits beruhen (*De la conduite qu'un honnête doit garder pendant sa vie*). (g) Beweistheoretische Argumente nehmen ihren Ausgang von der Analyse der Debattenkonstellation zwischen Theisten und Atheisten. Im Hinblick auf die entscheidende Frage nach der hier vorliegenden Beweislastverteilung wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Verteidiger der ›stärkeren These‹, also der Theist, die Rechtfertigungslast trägt. Scheitert er, so ergibt sich kein argumentatives Patt, sondern die Berechtigung zu der ›präsumtiven Annahme‹, dass Gott *nicht* existiert (*Symbolum sapientiae*; Fréret: *Lettre de Thrasybule à Leucippe*; dazu Schröder 1998).

Zur Wirkung des Atheismus der Aufklärung

Verglichen mit der nicht-atheistischen Religionskritik der Aufklärung hat der Atheismus des 17. und 18. Jh. nur eine geringe Wirkung auf die Philosophie der Folgezeit ausgeübt. Schon seit der Wende zum 19. Jh. beziehen sich die philosophischen Diskussionen über den Atheismus kaum mehr auf die einschlägigen Theorien der Aufklärung, sondern auf die kantische und nachkantische Philosophie. Auch der spektakuläre, an Fichte sich entzündende *Atheismusstreit* am Ende des 18. Jh. (Fichtes Identifizierung Gottes mit der »moralischen Weltordnung« wurde als Atheismus ausgelegt) weist keine sachliche Verbindung mit dem Atheismus der Aufklärung mehr auf. Im 19. und 20. Jh. ist der theoretische Bezugsrahmen vornehmlich durch Hegel, Feuerbach und Marx, später durch Freud sowie im Falle naturalistischer Varianten des Atheismus durch die empirischen Wissenschaften definiert.

Quellen

Anonym [Johann Joachim Müller] (1999): *De imposturis religionum* (De tribus impostoribus). *Von den Betrügereyen der Religionen*. Hg. v. W. Schröder. Stuttgart.

Anonym (1987): *De la conduite qu'un honnête homme doit garder pendant sa vie*. Hg. v. A. McKenna. In: *Lias* 14, 229–256.

Anonym (1771): *J. Brunus redivivus*. o. O.
Anonym (2000): *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*. Hg. v. G. Canziani, W. Schröder, F. Socas. Mailand.
Anonym (1994): *Traktat von den drei Betrügern/Traité des trois imposteurs*. Hg. v. W. Schröder. Hamburg.
Anonym (1999): *Le ›Traité des trois imposteurs‹ et ›L'Esprit de Spinosa‹*. Hg. v. F. Charles-Daubert. Oxford.
Anonym (1994): *Trattato sui tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*. Hg. v. S. Berti. Turin.
Anonym (1996): *Il celebre e raro trattato de' tre impostori* [1798]. Hg. v. L. Guerci. Turin.
Anonym (1981): *Theophrastus redivivus*. Hg. v. G. Canziani u. G. Paganini. Florenz.
Fréret, N. (1986): *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Hg. v. S. Landucci. Florenz.
Holbach, P.-H. Th. de (1770): *Système de la nature*. ›London‹ (dt. *System der Natur*. Frankfurt/Main 1978).
Holbach, P.-H. Th., d' (1756): *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne.* London.
Knutzen, M. (1963): *Flugschriften*. Hg. v. W. Pfoh. Berlin.
La Mettrie, J. O. de (1774): *Œuvres philosophiques*. Berlin (Reprint: Hildesheim/New York 1970).
Maréchal, S. (1800): *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Paris (2. Aufl. Brüssel 1833).
Meslier, J.: (1970–1972): *Œuvres complètes*. Hg. v. R. Desné u. a. Paris.
Mori, G./Mothu, A. (Hg.) (2005): *Philosophes sans dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*. Paris.
Naigeon, J.-A. (Hg.) (1770): *Recueil philosophique ou Mêlange de Pieces sur la Religion & la Morale.* London. [Amsterdam].
Naigeon, J.-A. (1791–1794): *Encyclopédie méthodique*. Paris.
Reimmann, J. (1992): *Historia universalis atheismi et atheorum* [1725]. Hg. v. W. Schröder. Stuttgart.
Stosch, F. (1992): *Concordia rationis et fidei* [1692]. Hg. v. W. Schröder. Stuttgart.

Sekundärliteratur

Barth, H.-M. (1971): *Atheismus und Orthodoxie*. Göttingen.
Benítez, M. (1994): *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Age classique*. Oxford/Paris [2., erw. Aufl. 2003: *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*. Valencia.
Berman, D. (1990): *A history of atheism in Britain from Hobbes to Russell*. London.
Israel, J. (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity*. Oxford/New York.
Kors, A. Ch. (1990): *Atheism in France, 1650–1729*. Bd. 1. Princeton.
McKenna, A./Mothu, A. (Hg.) (1996): *La philosophie clandestine à l'âge classique*. Oxford/Paris.
Minary, D. (1993): *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du »siècle des lumières«*. Paris.
Paganini, G. (2005): *Les philosophies clandestines à l'âge classique*. Paris.
Priestman, M. (1999): *Romantic atheism*. Cambridge.
Schröder, W. (1998): *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts.* 2., bibliogr. aktualisierte Aufl. 2012. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Winfried Schröder

Aufklärer (frz. philosophe)

Grundlagen

Schon den Zeitgenossen gilt das 18. Jh. als das philosophische Jahrhundert. Dass die Philosophie das Selbstverständnis eines Zeitalters maßgeblich prägen kann, sagt etwas über ihren wachsenden Anspruch auf öffentliche Wirksamkeit aus. Darin spiegelt sich der Versuch wider, die Gesellschaft, die Moral und die kompletten Wissensbestände der Zeit mithilfe der Vernunft rational abzusichern und sie auf vernünftigen Grundlagen neu zu entwickeln. Nicht zuletzt manifestiert sich in diesem Anspruch aber auch das Selbstbewusstsein einer neuen intellektuellen Elite, die sich aus religiösen und staatlichen Abhängigkeiten und Bevormundungen zu lösen beginnt und die sich machtvoll als Vordenker und Sprachrohr dessen begreift, was sich seit dem ausgehenden 17. Jh. als öffentliche Meinung konstituiert. Teile der intellektuellen Eliten treten aus ihren ständischen Bindungen und aus ihren alten Funktionszusammenhängen (etwa als Kleriker oder als Teil eines höfischen Repräsentationsapparates) heraus und unterwerfen das humanistische Ideal einer Res publica litteraria unter dem Einfluss neuer medialer Formen, neuer Kommunikationsmechanismen und einer neuen Publikumsstruktur einer Reinterpretation. In deren Rahmen bilden sich Sozialisations- und Interaktionsformen und Sets von Normen heraus, die in wesentlichen Teilen bis heute das intellektuelle Feld prägen. Gleichzeitig bleibt der Sozialtypus des Philosophe und Aufklärers insofern ein Schwellenphänomen, als er in wichtigen Teilen den Maßstäben der Gelehrtenrepublik verpflichtet bleibt, die ab 1800 durch die Ausdifferenzierung des intellektuellen Feldes und durch die fortschreitende Autonomisierung der modernen Wissenschaft und der Literatur an Bedeutung verlieren.

Die Begriffe »Aufklärer« und »philosophe« und der von ihnen bezeichnete Sozialtypus sind insofern Teil komplexer gesellschaftlicher Transformationsprozesse, die europaweit recht unterschiedliche nationale und regionale Ausprägungen aufweisen. In Frankreich kündigen sich diese bereits im 17. Jh. in den Zirkeln des sogenannten »libertinage érudit« an, dessen freidenkerisch religionskritische Motive im 18. Jh. aus der Marginalität heraustreten. Begriffsgeschichtlich fällt auf, dass der Terminus »Aufklärer« in Deutschland offenbar relativ spät in den 1780er Jahren aufkommt und sich damit erst zu einem Zeitpunkt durchsetzt, als die Bezeichnung »philosophe« in ihrer spezifischen Bedeutung als Vorstreiter für die Sache der Aufklärung europaweit bereits fest etabliert ist. Es scheint insofern fast unvermeidlich, zunächst vom französischen Begriff des »philosophe« auszugehen und zu versuchen, die von ihm repräsentierte gesellschaftliche Formation sozial- und funktionsgeschichtlich zu charakterisieren. Dabei ist freilich sorgfältig darauf zu achten, dass der französische Typus des Philosophe nicht kurzschlüssig zum Modell des europäischen Aufklärers schlechthin erhoben wird. Das hat vor allem damit zu tun, dass der Begriff des »philosophe« seit langem vor allem mit jenem radikalen Zweig der französischen Aufklärung verbunden ist, der vom Newton'schen oder Leibniz'schen Providentialismus zum Determinismus und Materialismus, vom Deismus zum Atheismus und vom gemäßigten Konstitutionalismus zu einem egalitären Republikanismus führt. Über der Tatsache, dass sich in diesem Prozess ein wichtiger Teil der aufklärerischen Intelligenz Frankreichs konstituiert, darf aber nicht übersehen werden, dass große Teile der aufklärerischen Intelligenz in Europa eher traditionellen Modellen staatlicher Organisation und religiöser Praxis verbunden bleiben und keineswegs als Wegbereiter jener Revolution von 1789 betrachtet werden können, mit der die Aufklärung im engeren Sinne gleichzeitig ihre ideologische Apotheose und ihr historisches Ende erreicht. Entsprechend ist in jüngerer Zeit zu Recht darauf hingewiesen worden, dass eine Stilisierung des französischen Typus des Philosophe zum Inbegriff des Aufklärers wichtige Teile der europäischen Aufklärung aus dem Blick geraten lässt und insbesondere England, das vielen französischen Aufklärern als Mutterland aller aufklärerischen Ideale galt, auf diese Weise zu einem schwarzen Loch der Aufklärungsforschung zu werden droht.

Begriff und intellektuelles Feld

Der Begriff des »philosophe« muss zunächst als Teil eines semantischen Feldes begriffen werden, das insbesondere in Frankreich eine besondere Ausdifferenzierung erfahren hat. Abzugrenzen ist der »philosophe« hier insbesondere vom »savant«, vom »érudit«, vom »bel esprit« und vom »homme de lettres«. Dabei ist festzustellen, dass die Begriffe »homme de lettres« und »philosophe« im 18. Jh. besonders eng beieinander liegen. Diese begriffliche Unschärfe zieht sich durch fast alle programmatischen Texte

und ist charakteristisch insbesondere für César Chesneau Dumarsais' (1676–1756) einflussreiche Schrift *Le philosophe* (1743), aber auch für Charles Duclos' (1704–1772) *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751), Jean le Rond d'Alemberts (1717–1783) *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* (1753) sowie Voltaires (1694–1778) *Dictionnaire philosophique* (1764), daraus die Stichworte »Gens de lettres«, »Philosophie«, »Philosophe«. Es zeigt sich freilich, dass der Titel »philosophe« mit seinem reichen Netz an historischen Konnotationen offenbar eher als Kampfbegriff taugte als der des »homme de lettres« und sich entsprechend die großen Kontroversen um die Aufklärung eher am Begriff des Philosophen entzündet haben. Exemplarischen Charakter hat hier die große, sich weit über ein Jahrzehnt erstreckende Polemik um Charles Palissots (1730–1814) satirische Abrechnung mit den Aufklärern in seinem Theaterstück *Les philosophes* (1760). Zielscheibe der Polemik in diesem Stück sind vor allem die Mitarbeiter der *Encyclopédie* (1751–1780), namentlich Denis Diderot (1713–1784), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Claude Adrien Helvétius (1715–1771) und Duclos, die als Heuchler und Betrüger verunglimpft werden. Besondere historische Bedeutung kommt dabei dem Umstand zu, dass Palissot bereits um die Mitte des Jahrhunderts den Anspruch der Aufklärer auf eine gesellschaftliche Wortführerrolle in die Kritik zu nehmen sucht. Während sich die Philosophes zum Anwalt des Menschengeschlechts aufwerfen, sind sie in Wirklichkeit gleichgültig gegenüber ihren konkreten Mitmenschen: »und um die Wahrheit zu sagen, hab ich sie im Verdacht, vor lauter Liebe zur Menschheit, niemanden mehr zu lieben« (et pour en parler vrai, ma foi, je les soupçonne/d'aimer le genre humain, mais pour n'aimer personne. Palissot 1971, II/5). Diderot hat im *Neveu de Rameau* (1774) ebenso heftig gegen Palissot polemisiert und ihn als Teil einer parasitären Intelligenz denunziert. Dass gerade die ↗*Encyclopédie* im Mittelpunkt der Kontroverse steht, ist insofern kein Zufall, als eine Reihe ihrer profiliertesten Mitarbeiter mit ihrem Materialismus (↗Sensualismus/Materialismus) und ihrer zugespitzten Religionskritik unzweifelhaft eine radikalisierte Form der Aufklärung repräsentieren und es in der Tat die *Encyclopédie* ist, die durch die kollektive Autorschaft einer »Société de gens de lettres« ein neues politisches und soziales Selbstverständnis der aufklärerischen Eliten begründet. Die *Encyclopédie* wird so im öffentlichen Bewusstsein zum Kristallisationskern dessen, was in der Folge oftmals als »parti des philosophes« bezeichnet wird. Der in Frankreich nicht zuletzt von Voltaire eingeführte Begriff des »encyclopédiste« kann in den 1760er und 1770er Jahren insofern geradezu als Synonym für den Aufklärer schlechthin gelten.

Die Schwierigkeit, den »philosophe« begrifflich angemessen vom »homme de lettres« zu trennen, macht es erforderlich, die sozial- und funktionsgeschichtliche Analyse des Philosophe mit einer allgemeineren Betrachtung des intellektuellen Feldes im 18. Jh. zu verbinden. Betrachtet man die genannten Texte, so lassen sich immerhin deutliche Elemente der Abgrenzung einerseits vom Typus des Gelehrten, und andererseits vom »bel esprit« herauspräparieren. In der Dumarsais zugeschriebenen Charakterisierung des Philosophe etwa, die in entschärfter Variante von Diderot in die *Encyclopédie* aufgenommen worden ist und so gewissermaßen zum Musterbild des sogenannten »parti des philosophes« werden konnte, zeichnet sich der Philosophe vor allem durch dreierlei aus: durch seinen systematischen, an den empirischen Naturwissenschaften geschulten Vernunftgebrauch, durch seine Ablehnung traditioneller Vorurteile und durch sein intensives Sozialleben. Das Erstere unterscheidet ihn vom Schöngeist (»bel esprit«), das Letztere vom Fachgelehrten (»érudit«, »savant«). Der Philosophe ist also kein Eremit, der in der Zurückgezogenheit der Studierstube lebt, sondern ein »honnête homme, der stets vernunftgemäß handelt und der einen Geist der Reflexion und der Urteilsfähigkeit mit guten Sitten und sozialen Kompetenzen verbindet« (»Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables.« Diderot/D'Alembert, 1966/67, Bd. XII, 511). Der Philosophe vertritt damit nicht mehr den Typus des Stoikers, wie er noch im 17. und frühen 18. Jh. die Semantik des Begriffs dominiert (Gumbrecht/Reichardt 1985, 12–16) und auch nicht mehr den Typus des antiken Weisen, wie er traditionell vor allem in der Figur des Sokrates verkörpert war. Zwar reicht diese Semantik in Teilen noch bis zu den Enzyklopädisten selbst, z. B. wenn Diderot das Philosophen-Ich in seinem *Neveu de Rameau* als modernen Diogenes inszeniert und wenn d'Alembert in seinem *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* Sokrates und Plato als Vorbilder bemüht, welche die Rechte der Vernunft gegenüber Staat und Gesellschaft behaupten. Im Gegensatz dazu wird aber der moderne Philosophe nunmehr vor allem definiert durch die Verbindung von an den Naturwissenschaften orientierter Ver-

nunftsteuerung und dem Habitus der europäischen Elitenkultur, wie sie die europäische Verhaltenstraktatistik seit Baldassare Castiglione (1478–1529) kodifiziert hat. Der Begriff »philosophe« weist insofern strukturelle Ähnlichkeiten mit dem deutschen Konzept des »Weltweisen« auf, der seinerseits sowohl als gängige Übersetzung von frz. »philosophe« nachweisbar ist wie auch als Übersetzung von »honnête homme« oder »homme de cour«. So erscheint Voltaires Schrift *Le Philosophe ignorant* im Jahre 1767 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Der unwissende Weltweise*, während schon Ende des 17. Jh. das *Oraculo manual* als *L'homme de cour oder Balthasar Gracians Vollkommener Staats- und Welt-Weise* übersetzt wurde.

Die Semantik des Weltweisen, die in Deutschland durch Autoren wie Christian Thomasius (1655–1728), Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) und Moses Mendelssohn (1729–1786) geprägt wird, mündet am Ende des Jahrhunderts in diejenige des Aufklärers ein. In ihrer Abgrenzung vom Typus des Fachgelehrten greifen die Charakterisierungen des aufklärerischen Philosophe wie des Weltweisen überall in Europa auf die lange Tradition der Pedantenkritik zurück, wie sie sich seit der Renaissance herausgebildet hat und wie sie in der Honnête-homme-Literatur des 17. Jh. aufgenommen und weiterentwickelt worden ist. Zu diesem antipedantischen Habitus gehört im Selbstverständnis der Aufklärer wesentlich die Orientierung am Prinzip der ↗Kritik, d. h. der systematischen Überprüfung aller von traditionellen Autoritäten verbürgten Wissensbestände. Nicht die Masse des historischen oder durch empirische Forschung erworbenen Wissens macht den Philosophe aus, sondern der Versuch seiner kritischen Begründung als wissenschaftlich verbürgte Gewissheit.

Während nun auf der einen Seite die Verankerung des Philosophe bzw. des Homme de lettres in der guten, nicht zuletzt auch hocharistokratischen Gesellschaft gefordert wird und dies den Philosophe vom bloßen Erudit und Savant abhebt, erscheint seine Einbindung in die gesellschaftlichen Eliten andererseits tendenziell auch als Bedrohung seiner Unabhängigkeit, seiner Verpflichtung auf die Wahrheit und den öffentlichen Nutzen und damit seines Prestiges in der Öffentlichkeit. Diese Problematik spiegelt sich nicht zuletzt in einer weiteren Programmschrift aus dem Umfeld der *Encyclopédie*, d. h. d'Alemberts oben zitiertem *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* aus dem Jahre 1753. Dieser reflektiert das für das 18. Jh. unhintergehbare Faktum, dass ein Großteil der Gens de lettres – und unter diesem Begriff hat d'Alembert nicht zuletzt diejenigen im Blick, die sich den exakten Wissenschaften widmen – auf monarchische oder hocharistokratische Protektion angewiesen sind. Das daraus resultierende Dilemma sieht d'Alembert nur unzureichend durch die Schaffung von staatlichen Kunst- und Wissenschaftsinstitutionen gemildert, die – wie die Académie Française oder die Académie des Sciences – auf einem rein meritokratischen Prinzip der Kooptation beruhen. Der Philosophe, der diesen Namen verdient, darf soziale Anerkennung und finanziellen Erfolg zwar anstreben, er muss aber stets bereit sein, die äußere Anerkennung (»considération«) dem jeweiligen Verdienst (»mérite«) zu opfern. Umgekehrt weiß der Fürst, der sich als Mäzen betätigt, dass das Genie sich nur in Freiheit entfalten kann. Texte wie der d'Alemberts zeigen, wie sehr die Institutionen monarchischer Wissenschaftsförderung, die aus den großen europäischen Akademien im Grunde längst feste staatliche Institutionen gemacht haben, auch um die Mitte des 18. Jh. immer noch in den Kategorien des Mäzenatentums gedacht werden. Die damit verbundene grundlegende Freiheitsproblematik liegt auch den Voltaire'schen Texten über die Philosophes und die Gens de lettres zugrunde. In ihnen äußert sich das Bewusstsein, dass die Gens de lettres als Gruppe gerade in Frankreich, wo sie nicht im universitären Milieu verankert sind, aus allen korporativen und ständischen Bindungen entlassen sind. Voltaire vergleicht sie daher mit einem fliegenden Fisch, dessen Stärke das ist, was ihn zugleich am meisten bedroht. Wenn er sich ein wenig erhebt, fressen ihn die Vögel, wenn er taucht, fressen ihn die Fische. (»L'homme de lettres est sans secours; il ressemble aux poissons volants: s'il s'élève un peu, les oiseaux le dévorent; s'il plonge, les poissons le mangent.« Voltaire 1994, 288).

Aufklärer und Öffentlichkeit

Genau dieser Anspruch auf Kritik ist nun in verschiedenen grundsätzlichen Deutungen auf je unterschiedliche Weise mit einem weitreichenden Strukturwandel der ↗Öffentlichkeit im 18. Jh. in Verbindung gebracht worden. Auf der einen Seite hat Jürgen Habermas (*1929) in seinem Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) die Transformation von Öffentlichkeit als Repräsentation fraglos hingenommener Herrschaft zur Öffentlichkeit als bürgerliche Legitimationsinstanz so beschrieben, dass sie

am Ende als deliberative Öffentlichkeit zum Medium der Demokratisierung in einem modernen Rechtsstaat wird. Auf der anderen Seite hat Reinhart Koselleck (1923–2006) in seinem Buch *Kritik und Krise* (1959) Aufklärung als einen Prozess beschrieben, in dessen Verlauf die bürgerliche Intelligenz die alte Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, Moral und Politik aufhebt und so den privaten Binnenraum zur Öffentlichkeit macht. Auf diese Weise finde eine fatale Substitution von Moral und Politik statt, die die Grundlagen der Gesellschaft unterhöhlt und die abendländischen Gesellschaften in einen Zustand der Dauerkrise stürzt. Die bürgerliche Öffentlichkeit erscheint in dieser Perspektive als die Projizierung der Gelehrtenrepublik auf den Raum des Politischen. Diese Projektion aber beschwört im Medium der Kritik, der jeder Einzelne potenziell unterworfen ist, jenen Krieg aller gegen alle wieder herauf, den der Absolutismus Hobbes'scher Begründung gerade überwinden wollte. Dabei ist nach Koselleck diese Krise umso weniger heilbar, als die aufklärerische Intelligenz per definitionem außerhalb des von ihr kritisierten Raumes der Politik steht und somit in einem Status der systematischen Verantwortungslosigkeit verharrt. Dieser Status finde seine Rechtfertigung allein im Medium einer in die Zukunft verlagerten Utopie.

Wie auch immer man die neue Funktion und Rolle von Öffentlichkeit im 18. Jh. interpretiert und bewertet, sicher ist, dass sie in der späten Aufklärung zunehmend deutlich als ausgesprochenes Herrschaftsinstrument in den Händen einer aufklärerischen Elite begriffen wird. Bereits Voltaire kann insofern 1765 in einem Brief an d'Alembert schreiben, dass die Philosophen über die öffentliche Meinung zu den Herrschern der Welt geworden seien: »Man beklagt sich über die Philosophen. Zu Recht, denn wenn die Meinung die Welt regiert, dann regieren die Philosophen über die Meinung. Sie können sich kaum vorstellen, wie sich ihre Herrschaft ausdehnt« (On crie contre les philosophes. On a raison, car si l'opinion est la Reine du monde, les philosophes gouvernent cette reine. Vous ne sauriez croire combien leur empire s'étend., Voltaire, 8.8.1765, 1973, 208). Tatsächlich hat Voltaire wie kaum ein zweiter auch praktisch die Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen.

Das wird besonders deutlich anhand zweier berühmter Affären, der Affäre Calas und der Affäre Sirven, bei denen sich Voltaire durch die Mobilisierung einer maximalen kritischen Öffentlichkeit in Strafprozesse einmischt und zweimal erfolgreich die Revision offensichtlicher Fehlurteile bzw. Justizskandale bewirkt. Dabei spielen gezielte Publikationsstrategien wie die Veröffentlichung seines *Traité sur la tolérance* (1763) über die Affäre Calas (↗Toleranz) ebenso eine Rolle wie die informelle, aber höchst intensiv betriebene Aktivierung persönlicher Netzwerke. Im Falle des zu Unrecht hingerichteten Toulouser Protestanten Jean Calas (1698–1762) gelingt es, ein Gerichtsurteil vor den Richterstuhl der öffentlichen Moral zu stellen, die Person zu rehabilitieren und darüber hinaus für die Familie vom französischen König persönlich als Wiedergutmachung eine Pension zu erreichen. Die hier vorbildhaft erprobten Interaktionsformen der bürgerlichen Intelligenz münden unmittelbar in jene Strategien, die am Ende des 19. Jh. in Frankreich im Zusammenhang mit einem anderen Justizskandal, nämlich der Dreyfusaffäre, zur Prägung des modernen Typus und des modernen Begriffs des Intellektuellen führen.

Das Konzept des Philosophen als Herr der bürgerlichen Öffentlichkeit ist von niemandem offensiver vertreten worden als von Nicolas de Condorcet (1743–1794). In seiner *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793) zeichnet er ein Porträt des historischen Fortschritts, das im Wesentlichen darin besteht, dass die »opinion générale« die avanciertesten Entwicklungen von Wissenschaft und Philosophie nachvollzieht. In diesem Sinne lässt Condorcet die wahre Moderne nicht zufällig mit dem Augenblick beginnen, in dem die von den Philosophes geprägte öffentliche Meinung ihren Einfluss nicht mehr langsam und indirekt ausübt, sondern im Rahmen einer Revolution unmittelbar das politische Geschehen bestimmt.

Während die Aufklärungskritik des 19. Jh. in dieser Politisierung das eigentliche Wesen des Philosophe hervortreten sah, hat die neuere Forschung zu Recht die weitgehende Verankerung der Philosophes in einer bürgerlichen Werteordnung und einem gemäßigten Reformismus unterstrichen. Besonders deutlich wird dies im allgegenwärtigen Utilitarismus der Aufklärer, der seinerseits im Produktivismus der *Encyclopédie* seinen charakteristischen Ausdruck findet.

Institutionen und Journalismus

Natürlich bilden die hier angeführten Texte idealisierende und in hohem Maße apologetisch motivierte Selbstentwürfe der aufklärerischen Intel-

ligenz, die aber nicht ohne Weiteres mit der realen gesellschaftlichen Situation der europäischen Bildungselite insgesamt verwechselt werden dürfen. Deren Veränderungen betreffen zunächst die Wissenschaften bzw. das, was wir heute die »scientific community« nennen würden, und dann die Öffentlichkeit eines nicht-gelehrten Lesepublikums, als dessen Wortführer sich die Aufklärer zunehmend begreifen.

Unter den sozialen Transformationen, die die Entstehung einer neuen aufklärerischen Intelligenz maßgeblich prägen, kommt insofern dem im 17. Jh. entstehenden neuartigen System staatlich finanzierter und kontrollierter Wissenschaftsinstitutionen besondere Bedeutung zu, mit dem ein bis weit ins 19. Jh. sich erstreckender Ausdifferenzierungs- und Autonomisierungsprozess des intellektuellen Feldes eingeleitet wird. Zu nennen sind hier zunächst die großen Akademien wie die Académie Française (1635), die Royal Society (1760) und die Académie des Sciences, (1663, reorganisiert 1699) (↗ Universitäten/Akademien). Die Schaffung weiterer Akademien und die Gründung von Provinzakademien mit ihren spezifischen Soziabilitätsformen nimmt eine nicht zu unterschätzende Brückenfunktion zwischen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit und der öffentlichen Meinung im 18. Jh. ein (Roche 1988, 157 ff.). Hier realisiert sich beispielhaft jene Symbiose eines am Salonwesen orientierten Gesellschaftslebens und einer Pflege der Wissenschaften, wie sie das Bild des Philosophe im 18. Jh. prägt, u. a. durch die verbreitete Ausschreibung von Preisfragen. Als deren vielleicht bekanntestes Beispiel kann in Frankreich die Ausschreibung der Académie de Dijon aus dem Jahre 1750 gelten, bei der Rousseaus *Discours sur les sciences et les arts* prämiert und damit eine besonders folgenreiche Volte innerhalb des Aufklärungsdiskurses eingeleitet wurde. Ähnliche Bedeutung in Deutschland hat die Prämierung von Mendelssohn, Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) bei entsprechenden Ausschreibungen in Berlin zu philosophischen Fragestellungen aus den Jahren 1762 und 1776.

Neben die Akademien treten als Sozialisationsformen der Aufklärung Lesegesellschaften und aufklärerische Geheimgesellschaften, insbesondere die Freimaurerei (↗ Esoterik).

Große Bedeutung kommt darüber hinaus im 18. Jh. der Expansion und der Professionalisierung des *Journalismus* zu. Von 1685, d. h. der Aufhebung des Edikts von Nantes, bis zur Französischen Revolution wandelt sich das, was man im 16. und 17. Jh. als Res publica litteraria, als République des lettres und Gelehrtenrepublik bezeichnen konnte, aufgrund der Fortschritte im Pressewesen von Grund auf. Während die europäischen Gelehrten im 17. Jh. im Wesentlichen noch in lateinischer Sprache kommunizierten, bildet sich nun eine zunehmend kosmopolitische Intelligenz heraus, deren Medium die europäischen Volkssprachen sind. Das Französische wird dabei auch aufgrund einer breiten französischsprachigen Produktion im Ausland zu einer neuen Lingua franca.

In der ersten Jh.hälfte kommt den gelehrten Blättern nach dem Vorbild des *Journal des savants* eine herausragende Bedeutung zu. Für Deutschland nehmen hier die ab 1739 erscheinenden *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* mit ihrem langjährigen Herausgeber Albrecht von Haller (1708–1777) eine Sonderstellung ein. Gegenüber den seit 1682 erscheinenden Leipziger *Acta eruditorum* verkörpern jene das erfolgreiche Modell einer Orientierung an einem neuen volkssprachlichen Publikum.

Mit der Ausdehnung des Buch- und Zeitungsmarktes erfährt auch das Sozialprofil der Gens de lettres und der aufklärerischen Philosophes eine tiefgreifende Transformation. In dem Maße wie die Zahl der professionellen Literaten zunimmt, verändert sich auch ihre soziale Zurechnung. Folgt man der Auswertung der Autorenlisten der *France littéraire*, wie sie Robert Darnton (*1939) vorgenommen hat, so zeichnet sich allein für die zweite Hälfte des Jahrhunderts in Frankreich eine Verdoppelung der Zahl der Gens de lettres von ca. 1500 auf 3000 ab. Für Deutschland legen die Zahlen des von Georg Meusel (1743–1820) und Georg Christoph Hamberger (1726–73) herausgegebenen Jahrbuchs *Das gelehrte Teutschland* (1796–1834) einen noch spektakuläreren Zuwachs nahe. Hier ergibt sich ein Anstieg von 3000 im Jahre 1766 auf fast 11000 im Jahre 1806. Damit findet auch ein massiver Zuwachs derjenigen Literaten statt, die sich nicht mehr sozial zuordnen lassen. Sind um die Mitte des Jahrhunderts noch weit über zwei Drittel der Autoren in Frankreich ständisch als Adelige, Priester oder bürgerliche Freiberufler zu verorten, so gilt dies gegen Ende des Jahrhunderts nur noch ungefähr für die Hälfte. Bei aller gebotenen Vorsicht liegt der Schluss nahe, dass damit eine deutlich zunehmende Zahl von Autoren von ihrer schriftstellerischen Produktion zu leben sucht. Es entsteht jene wachsende Schar marginalisierter Autoren, die z. B. Louis Sébastien Mercier (1740–1814) in seinem *Tableau de Paris* (1781–1788) als Halbliteraten (»demi-littérateurs«) und

Schreiberlinge (»écrivailleurs«) abtut, die als abhängige Autoren und Kompilatoren für große Verlagsprojekte wie Enzyklopädien und Handbücher tätig sind und die ideologisch oftmals einer radikalen Form von Aufklärung zugehören. Gerade diese Schicht hat in der jüngeren Forschung gewissermaßen als unterirdische Seite der Aufklärung (»littérature clandestine«, »underground«, »Grub street«) besondere Beachtung gefunden. Hier entsteht eine soziale Schicht, die ab dem 19. Jh. als intellektuelles Proletariat (Engels) ins öffentliche Bewusstsein tritt und deren subversiver Einfluss bereits früh in der Revolutionskritik gegeißelt worden ist. Ihr kultureller Einfluss freilich reicht bis in die literarischen Avantgarden des 20. Jh.

Nationale Profile

Während die Aufklärungsforschung dem Typus des europäisch dominanten französischen Philosophe von Herbert Dieckmann (1906–1986) und Ira O. Wade (1896–1983) über Hans Ulrich Gumbrecht (*1948) und Darnton bis zu Didier Masseau (*1942) eine ganze Reihe von einschlägigen Studien gewidmet hat, erscheinen wichtige Varianten des europäischen Aufklärers in der Forschung deutlich weniger scharf konturiert. Das gilt insbesondere für die aufklärerische Intelligenz in *England*, das immerhin im Selbstverständnis großer Teile der europäischen Aufklärung den Charakter eines Mutterlandes fast aller aufklärerischen Ideale hat. Es gehört zu den Paradoxien der Forschung, dass zahlreiche englische Historiker bis heute die Aufklärung und den sie tragenden Sozialtypus eher als eine kontinentale Erscheinung betrachten und in Bezug auf England lieber von der »Augustan world« als vom Zeitalter des Enlightenment sprechen. Nur vor diesem Hintergrund ist auch das geringe Interesse am Sozialtypus des Aufklärers in England verständlich. So weist die 2003 erschienene umfängliche *Encyclopedia of the Enlightenment* zwar ein Stichwort »Philosophe« auf, beschränkt sich bei dessen Behandlung aber ausschließlich auf Frankreich. Der englische »philosopher« taucht nicht auf. Obwohl sich daher die englische Forschung oftmals des französischen Terminus »philosophe« bedient, um den entsprechenden aufklärerischen Sozialtypus zu bezeichnen, ist doch unübersehbar, dass wichtige konzeptionelle Weichenstellungen für den französischen Begriff des »philosophe« aus der englischen Aufklärung stammen. Das gilt insbesondere für eine spezifische Form des Antipedantismus und die Anbindung des Konzepts an moderne Formen der Soziabilität. So beansprucht Joseph Addison (1672–1719) im *Spectator* (1711–1714) für sich, die Philosophie aus den Kabinetten und Bibliotheken, Schulen und Universitäten befreit und in die Clubs und Kaffeehäuser eingeschleust zu haben, während Samuel Johnson (1709–1784) vom Philosophen nicht zuletzt verlangt, dass er »clubbable«, also klub- und damit gesellschaftsfähig sei. Damit findet ein doppelter Prozess statt: Auf der einen Seite wird eine Verbindung von Philosopher und Gentleman etabliert, die nicht zuletzt auf eine Permeabilität zwischen den traditionellen ständischen und den neuen intellektuellen Eliten abzielt (↗ Geselligkeit), so etwa von Shaftesbury (1671–1713) in seinen *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* von 1711. Auf der anderen Seite wird ein besonderes Verhältnis zwischen intellektuellen Eliten und bürgerlichem Publikum postuliert, das sich in einem ausgeprägten Ethos der gesellschaftlichen Nützlichkeit artikuliert und sich nicht zuletzt in einem spezifischen Interesse der englischen und insbesondere auch schottischen Aufklärer für konkrete ökonomische Fragestellungen spiegelt. Die sich auch in England am Ende des Jahrhunderts vertiefenden sozialen Widersprüche zwischen aufklärerischen Eliten und sozialer Oberschicht werden dadurch teilweise verdeckt und sind erst in jüngerer Zeit mit dem erwähnten Interesse an der unterirdischen Seite der Aufklärung und ihren spezifischen Formen intellektueller Marginalität teilweise in den Blick gekommen.

Gleichwohl kann die Identifikation der Aufklärung mit dem, was Peter Gay (*1923) als »modern paganism« bezeichnet hat, der englischen Aufklärung und der sie tragenden Schicht nicht gerecht werden. Die englische Aufklärung entwickelt sich überwiegend im Rahmen eines aufgeklärten christlichen Glaubens, und der spezifische Rahmen einer sich konstitutionalisierenden Monarchie nach der Glorious Revolution von 1689 erlaubt es dem Reformismus der englischen Aufklärer sich innerhalb eines relativ stabilen sozialen Konsenses zu entfalten.

Verankerung in einem aufgeklärten Christentum und Orientierung an sozialem Konsens sind in unterschiedlicher Weise kennzeichnend auch für andere nationale Ausprägungen von Aufklärung etwa in Italien und Deutschland.

Auch in *Italien* dominiert in der ersten Jahrhunderthälfte der Typus des christlichen Aufklärers, wie ihn Ludovico Antonio Muratori (1672–1750) und Scipione Maffei (1675–1755) repräsentieren und

dessen Selbstverständnis im Wesentlichen von einem Ideal der Res publica litteraria der Spätrenaissance geprägt wird. Demgegenüber scheint die zweite Jahrhunderthälfte von einer charakteristischen Doppelgesichtigkeit bestimmt. Ein wichtiger Teil der italienischen Aufklärung, der sich nicht zuletzt auch aus den herrschenden aristokratischen Eliten rekrutiert, sucht den Schulterschluss mit den absolutistischen Regimen etwa im Piemont und in der Lombardei. Besonders signifikativ erscheint in diesem Zusammenhang der Versuch Alberto Radicati di Passeranos (1698–1737), das absolutistische Regime von Piemont-Sardinien für eine radikale Reform der Beziehungen zwischen Monarchie und Kirche zu gewinnen und Italien auf diese Weise aus seiner gegenreformatorischen Sklerose zu befreien. Während Radicati di Passerano selbst, aber auch andere profilierte Exponenten eines italienischen Säkularisierungsstrebens wie etwa in Neapel Pietro Giannone (1676–1748) diesen Versuch am Ende mit langjähriger Kerkerhaft oder Exil bezahlen, gelingt es der sogenannten Mailänder Aufklärung um die Accademia dei Pugni und die Gebrüder Pietro (1728–1797) und Alessandro Verri (1741–1816), das aufgeklärt-absolutistische Regime der Habsburger in der Lombardei und in Florenz für weitreichende politische und ökonomische Reformvorhaben zu gewinnen. Besondere Bedeutung kommt hier natürlich den Justizreformen zu, die nicht zuletzt von den Schriften Cesare Beccarias (1738–1794) inspiriert werden. Generell charakteristisch für den Verri-Kreis ist ein ausgeprägter Wille zum Bruch mit der literarischen Tradition Italiens, deren Essenz seit der ausgehenden Renaissance in einer gedankenentleerten literarischen Rhetorik gesehen wird. Der Filosofo der Aufklärung, so Verri 1765 in der Zeitschrift *Il Caffè*, soll in diesem Sinne die »pedanti« und »parolai« des 16. und 17. Jh. ablösen (Verri 1998).

Dem Verri-Kreis um die Zeitschrift *Il Caffè* gelingt mit seinem Antipedantismus, Enzyklopädismus und Utilitarismus sowie mit seiner Orientierung an den experimentellen Wissenschaften und seinem spezifischen Rekurs auf eine bürgerliche Öffentlichkeit eine originelle Synthese wesentlicher Motive der französischen und englischen Aufklärung, während er mit seiner Verweigerung gegenüber jedem ideologischen Antiklerikalismus und seiner reforminspirierten Nähe zur politischen Macht dennoch ein ganz eigenes Profil aufweist.

Ähnlich moderat und doch ganz anders stellt sich die Situation in *Deutschland* dar. Charakteristische Unterschiede bestehen hier nicht nur in Bezug auf die Konzeptionalisierung des Begriffes »Aufklärer«, sondern auch in Bezug auf seine realen gesellschaftlichen Existenzbedingungen. Neben städtischen Handelszentren wie Hamburg und Leipzig nimmt die Aufklärung in Deutschland ihren Ausgang nicht zuletzt in Zentren des universitären Lebens wie Halle und Göttingen und entfaltet sich in beiden Fällen zunächst außerhalb der Zentren der politischen Macht und der höfischen Kultur. Zu den Besonderheiten der deutschen Aufklärung gehört insofern, dass neben den großen Namen der literarischen Aufklärung, wie etwa Lessing, Christoph Martin Wieland (1733–1813) und Friedrich Gottlieb Klopstock (1723–1804), einige ihrer wichtigsten Repräsentanten aus dem universitären Milieu stammen (Thomasius, Wolff, Haller, Kant), während andererseits eine nicht zu vernachlässigende wechselseitige Durchdringung mit spezifischen Formen der protestantischen Kultur und insbesondere pietistischen Milieus besteht (↗ Pietismus), die der Aufklärung nicht zuletzt eine Dimension der Persönlichkeitsbildung und der Selbstbefreiung verleihen.

Dass der Philosophe der deutschen Aufklärung im Gegensatz zu fast allen anderen europäischen Ländern nicht zuletzt ein Schulphilosoph ist, prägt seinen Hang zur metaphysischen Spekulation und zur Systematisierung und hat Auswirkungen auf sein Selbstverständnis und seine sozialen Repräsentationen. Der Begriff des »Aufklärers«, der sich erst im Kontext der 1780er Jahre durchsetzt, entwickelt auf diese Weise ein durchaus eigenständiges Profil. Dieses wird maßgeblich konturiert von der berühmten Debatte um Wesen und Gegenstand der Aufklärung, die im Jahre 1783 durch die *Berlinische Monatsschrift* und ihre Frage »Was ist Aufklärung?« ausgelöst wird. Mit dieser Debatte erreicht die europäische Aufklärung nicht nur ihren höchsten Grad an Selbstreflexivität, auch die Reflexion auf ihre geistigen Träger erlangt eine neue Dimension. Auf beiden Feldern ist es nicht zuletzt Kant, der zumindest aus der Retrospektive die wesentlichen Marksteine der Debatte bestimmt. Das liegt vor allem daran, dass Kant das Problem der Aufklärung mit beispielloser Schärfe als Problem intellektueller und moralischer Autonomie fasst. Was in der Schrift zur »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1784) auf der Ebene des moralischen Individuums mit der Formel des »Sapere aude« beantwortet wird, wird in der Schrift über den *Streit der Fakultäten* (1798) gewissermaßen auf den Raum der Institutionen projiziert. Der Philosoph und Aufklärer bekommt hier mit der

↗ Kritik eine fundamentale soziale Aufgabe zugewiesen, die ihm von niemandem in der Gesellschaft abgenommen werden kann. »Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehöret. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellete amtsmäßige, sondern freie Rechtslehrer, d. i., die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für den Staat gefährliche Leute verschrien; […]« (Kant 1977, Bd. XI, 362). Auch Kant rekurriert damit unübersehbar auf einen Begriff des Philosophen, der nicht primär und ausschließlich den universitären Vertreter einer Schuldisziplin meint, sondern sich am universellen Ideal des Philosophe als Vertreter eines freien Vernunftgebrauches orientiert. Dennoch zieht Kants Schrift ihre Bedeutung vor allem aus dem Umstand, dass der Kampf um die Legitimität aufklärerischer Intelligenz nicht zuletzt ein Kampf um die Autonomie der Philosophie im Gefüge der universitären Fakultäten ist. Dem Recht auf Kritik, d. h. dem Anspruch, alle Wahrheiten einer vernünftigen Prüfung zu unterwerfen, wird damit ein spezifischer institutioneller Ort zugewiesen. Das Zeitalter der Aufklärung wird entsprechend in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 als »das eigentliche Zeitalter der Kritik« bezeichnet, »der sich alles unterwerfen muß«. Unverstellte Achtung nämlich könne die Vernunft nur dem gewähren, »was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können« (Kant 1977, Bd. III, 13).

Folgenreich an dieser Bestimmung ist, dass der Kritik damit ein spezifischer sozialer Ort mit einer spezifischen sozialen Funktion zugewiesen wird und dass gleichzeitig die sozialen Ermöglichungsbedingungen einer solchen Kritik unreflektiert bleiben. Warum der Staat, »der immer nur herrschen will«, Aufklärer dulden soll, die ihm am Ende nur das Herrschaftsgeschäft erschweren, wird bei Kant am Ende nicht einsichtiger als bei d'Alembert. Dennoch oder gerade deshalb hat das Kant'sche Konzept (wenn auch oftmals seiner politischen Dimension entkleidet) über die Humboldt'schen Reformen nicht nur das Ideal der deutschen Universität, sondern auch das Selbstverständnis intellektueller Eliten in Deutschland auf lange Zeit geprägt.

Vom Aufklärer zum Intellektuellen

Die Französische Revolution verändert die sozialen Koordinaten, in denen sich der aufklärerische Philosophe bewegte (↗ Aufklärung). Die Revolution erlaubt es dem Philosophe und Homme de lettres die institutionellen Schranken zu durchbrechen, die ihm das Ancien Régime gesetzt hatte, und wie der Kreis der Idéologues (↗ Sensualismus/Materialismus) in hohe politische und administrative Ämter vorzudringen. Auf der anderen Seite gewinnt in der postrevolutionären Gesellschaft ein aufklärungskritischer Diskurs Kontur, der von Louis de Bonald (1754–1840) bis Hippolyte Taine (1828–1893) reichend eine direkte Linie von Rousseau zu Robespierre legt und im Materialismus und Atheismus der Philosophes den Ursprung der revolutionären »Terreur« sieht. Auch wenn die radikale Aufklärungskritik auf diese Weise eine nachhaltige Delegitimierung der aufklärerischen Intelligenz anstrebt, bringt gerade die Restauration zwei Modelle der Intelligenz hervor, die auf je unterschiedliche Weise an den Typus des Philosophe anknüpfen.

Im Anschluss an die Fortschrittskonzeption Condorcets und in Weiterentwicklung des aufklärerischen Utilitarismus entwickelt sich auf der einen Seite das Ideal einer technokratischen Intelligenz, die im Werk Henri de Saint-Simons (1760–1825) beispielhaften Ausdruck findet und bis zu Auguste Comte (1798–1857) und Hippolyte Taine einflussreich bleibt. Auf der anderen Seite wandelt sich die Figur des Homme de lettres unter dem Einfluss der romantischen Genieästhetik zu einem neuen Typus des Schriftstellerpropheten. Die Genese dieses Ideals ist von Paul Bénichou (1908–2001) in einer bekannten Studie als *Sacre de l'écrivain* (1973), d. h. als Weihe des Schriftstellers analog zur Salbung des Königs beschrieben worden. Auf diese Weise entstehen zwei Selbstentwürfe der Intelligenz: einmal eine Art wissenschaftliche Avantgarde der Industriegesellschaft; zum anderen eine literarische Elite, die auf der Emanzipation von der Autorität der Religion beruht, diese aber in wichtigen Teilen in ihren Legitimitätsansprüchen beerbt. Der Schriftsteller wird so, laut Bénichou, zum Helden und Heiligen des 19. Jh. Inbegriff dieses (romantischen) Schriftstellertypus sind Autoren wie François-René de Chateaubriand (1768–1848), Alphonse de Lamartine (1790–1869) und Victor Hugo (1802–1885), die die Literatur als Amt und spirituellen Dienst an der Menschheit betrachten und daraus selbstverständlich und in Anknüpfung an antike Modelle der Philosophen-

herrschaft und des religiösen Prophetentums den Anspruch ableiten, die Geschicke des Staates mitzulenken.

Den Wendepunkt dieser Entwicklung bildet in gewisser Hinsicht die Revolution von 1848, die zwar den Dichter Lamartine für kurze Zeit an die Spitze der Regierung spült, in deren Folge sich aber die Literatur zunehmend vom bürgerlichen Fortschrittsdenken des 19. Jh. abkoppelt. Die Avantgarden des späten 19. Jh. zeichnen sich nunmehr durch eine radikale Opposition gegenüber den sozialen, ästhetischen und moralischen Idealen der bürgerlichen Gesellschaft aus. Jean-Paul Sartre hat diese Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem Essay *Qu'est-ce que la littérature* (1947) als außerordentlich problematisches Erbe des 18. Jh. betrachtet. Sie erscheint als Spätfolge jener Symbiose, die die Salongesellschaft des Ancien Régime einst zwischen Philosophe und Homme de lettres sowie Klerus und Hocharistokratie geschaffen hatte. Aus dieser Symbiose erbt der »écrivain« den spezifischen Habitus des Klerikers und die Verachtung des Bürgertums. Er situiert sich von nun an jenseits der Klassen und bekämpft mit allen Mitteln den bürgerlichen Utilitarismus. Dies ist für Sartre die Geburtsstunde des L'art pour l'art, der die große Literatur des 19. Jh. seiner Meinung nach ihrem Publikum und ihrer sozialen Verantwortung entfremdet und wie Flaubert und Baudelaire politisch ins Lager der Gegenrevolution treibt.

Auf der anderen Seite bringt die Dritte Republik eine neue intellektuelle Elite hervor, die veränderten Strukturgesetzlichkeiten gehorcht. Für diese setzt sich im Laufe der Dreyfusaffäre der zunächst von der konservativen Rechten als Schimpfwort gemeinte Terminus »intellectuel« durch. Die Genese dieses neuen Sozialtypus hat wesentlich mit der demographischen Explosion des intellektuellen Sektors, nicht zuletzt durch den Aufbau eines republikanischen Bildungssystems, und der Entstehung einer modernen Massen- und Mediengesellschaft zu tun (Charle 1990). Auch wenn das Gesicht der Dreyfusaffäre nicht zuletzt von Schriftstellern wie Anatole France (1844–1924) und Emile Zola (1840–1902) geprägt wird, die über ein großes Publikum verfügen und den republikanischen Kampf gegen Rassismus, Militarismus und Klerikalismus besonders breitenwirksam führen können, ist es aber nicht die Literatur, sondern der laizistische Hochschulsektor, der dem neuen Sozialtyp sein wesentliches Gepräge gibt. Vor allem die Absolventen der Grandes Ecoles, insbesondere der École normale supérieure (ENS), sehen sich mit ihrem Republikanismus und Laizismus oftmals in der direkten Nachfolge von Aufklärung und Revolution und machen den aufklärerischen Universalismus vor allem in seiner kantischen Variante zur Grundlage des republikanischen Bildungswesens. Der gymnasiale Philosophieunterricht wird zum Kern des laizistischen Bildungssystems, und lang ist die Liste französischer Intellektueller, die ihre Karriere als Philosophielehrer begonnen haben (Durkheim, Alain, Jaurès, Aron, Sartre, Beauvoir, Bourdieu u. a.).

Die Herausbildung einer spezifischen republikanisch-laizistischen Intellektuellen-Schicht im Frankreich der Dritten Republik ist im europäischen Kontext singulär. In anderen europäischen Ländern wie England und Deutschland bleibt der Begriff des Intellektuellen demgegenüber lange Zeit negativ konnotiert (Bering 1978). In einer langen Tradition romantisch-idealistischer Aufklärungskritik herrscht in Deutschland bis in die Mitte des 20. Jh. ein emphatischer Philosophiebegriff vor, der zumeist die »Tiefe« der deutschen Philosophie gegenüber der Oberflächlichkeit französischer Vernünftelei betont. Während die französischen Universitäten sich als Hort einer progressistischen Intelligenz erweisen, werden die deutschen Universitäten von einer Funktionselite dominiert, für die Fritz Ringer (1934–2006) im Anschluss an Max Weber den Begriff des Mandarins geprägt hat. Diese sich selbst als unpolitisch definierende Schicht, die in der Regel den Widerspruch von Geist und Macht betont und sich damit dezidiert vom aufklärerischen Typus des Philosophe absetzt, beerbt ab dem Ende des 19. Jh. als Repräsentant des nationalen Kulturstaates die Vertreter traditionaler Herrschaft.

In jüngerer Zeit haben Soziologen die historische Bedeutung der Dreyfusaffäre und des von ihr hervorgebrachten Typus des Intellektuellen vor allem darin gesehen, dass hier der in der Aufklärung begonnene Autonomisierungsprozess von Wissenschaft und Literatur zu seinem Abschluss kommt. Pierre Bourdieu (1930–2002) hat Zolas *J'accuse* von 1898 entsprechend als »Endpunkt und Abschluss jenes Prozesses kollektiver Emanzipation gedeutet, der sich allmählich im Feld der kulturellen Produktion vollzogen hat.« (Le *J'accuse* est l'aboutissement et l'accomplissement du processus collectif d'émancipation qui s'est progressivement accompli dans le champ de production culturelle, Bourdieu 1992, 186.)

Dieser Typus des Intellektuellen wird entsprechend von Bourdieu dadurch definiert, dass er im

Namen der Autonomie und der Kultur im politischen Feld interveniert. Er wird im 20. Jh. von niemandem vollkommener repräsentiert als von Jean-Paul Sartre. In heftiger Polemik gegen alle Formen des Ästhetizismus und der Elfenbeinturmgelehrsamkeit hat Sartre unter dem Eindruck von Résistance und Kollaboration nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein Modell des Engagements entwickelt, das die Nachkriegszeit über Jahrzehnte geprägt hat. Mit diesem macht er zum ersten Mal selbstbewusst jenen Gestus universeller Kritik und freiwilliger Einmischung zum Definiens des Intellektuellen (»L'intellectuel est quelqu'un qui se mêle de ce qui ne le regarde pas.« Sartre 1972, 12), in dem die Aufklärungskritik von de Maistre bis Koselleck von jeher gerade den Inbegriff seiner Verantwortungslosigkeit gesehen hatte.

Das Sartresche Modell, mit dem der Typus des Philosophe im 20. Jh. gewissermaßen seinen Höhepunkt erreicht, ist spätestens ab den 1980er Jahren zur Zielscheibe radikaler Kritik aus gänzlich unterschiedlichen Positionen geworden. Die Postmoderne hat in den ›maîtres penseurs‹ vom Typ Sartres die letzten Vertreter jener »großen Erzählungen« des 19. Jh. gesehen, die im Zeitalter der postmodernen Fragmentarisierung und der Partialisierung aller Wahrheitsansprüche ein für alle Mal ihre Legitimität eingebüßt haben (Lyotard 1984). Demgegenüber nimmt Pierre Bourdieu zu Sartre eine eher ideologiekritische Position ein, indem er ihn als »intellectuel total« attackiert, der das Feld der kulturellen Produktion in beispielloser Weise dominiere und die eigenen Geltungsansprüche jedem objektivierenden Diskurs entziehe. Der Universalismus und die spezifische Werteausstattung der Intellektuellen, die bei Sartre als ontologischer Ausdruck ursprünglicher Freiheit erscheinen, werden hier auf eine Auseinandersetzung um das symbolische Kapital reduziert. Die Forderung nach einer radikalen soziologischen Selbstaufklärung der Intellektuellen über die soziale Bedingtheit der eigenen Wertstrukturen mündet damit ein in eine Relegitimierung dessen, was Bourdieu als »Korporatismus des Universellen« und damit wesentliches Erbe der Aufklärung betrachtet.

Quellen

Alembert, J. le Rond de (1967): *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* [1753]. In: *Œuvres complètes*. Bd. 4. Genève, 335–373.

Condorcet, N. (2004): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793]. Hg. v. J.-P. Schandeler u. P. Crépel. Paris.

Diderot, D./Alembert, J. le Rond de (Hg.) (1966/67): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* [1751–1780]. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Diderot, D. (1972): *Le neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques* [1891, verfasst 1774]. Paris.

Duclos, Ch. (2005): *Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751]. Hg. v. C. Dornier. Paris.

Dumarsais, C. Ch. (1743): *Le philosophe*. In: Ders.: *Nouvelles libertés de penser*. Amsterdam.

Kant, I. (1977): *Werkausgabe* in 12 Bde. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt/Main.

Mercier, L.S. (1979): *Tableau de Paris* [1782–1788]. Genève.

Hamberger, C.H./Meusel, G. (1965–1966): *Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller* [[5]1796–1834]. Hildesheim.

Palissot, Ch. (1971): *Les philosophes* [1760]. In: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 1. Genève.

Rousseau, J.-J. (1991): *Discours sur les sciences et les arts* [1751]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. R. Gagnebin u. M. Raymond, Bd. 3. Paris.

Sartre, J.-P. (1947): *Qu'est-ce que la littérature*. Paris.

Sartre, J.-P. (1972): *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris.

Shaftesbury, A. (1978): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711]. Hildesheim.

Verri, P. (1998): »Pensieri sullo spirito della letteratura d'Italia« [1765]. In: *Il Caffè*, hg. v. G. Francioni u. S. Romagnoli. Turin, 211–222.

Voltaire (1973): »Correspondence and related documents. T. 29: April – December 1765: letters D12515–D13077«. In: *The Complete Works of Voltaire/Les Œuvres complètes de Voltaire*. Bd. 113. Hg. v. Th. Besterman. Banbury. Oxfordshire.

Voltaire (1994): »Dictionnaire philosophique (2): David – Vertu« [1769]. In: *The Complete Works of Voltaire/Les Œuvres complètes de Voltaire*. Bd. 36. Hg. v. C. Mervaud. Oxford.

Sekundärliteratur

Bénichou, P. (1973): *Le sacre de l'écrivain (1750–1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. Paris.

Bering, D. (1978): *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfworts*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien.

Bourdieu, P. (1992): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris.

Charle, Ch. (1990): *Naissance des »intellectuels« (1880–1999)*. Paris.

Chartier, R. (1998): »Der Gelehrte«. In: Vovelle, M. (Hg.): *Der Mensch der Aufklärung*. Frankfurt/Main, 122–168.

Darnton, R. (1982): *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge (Mass.)/London.

Dieckmann, H. (1981): *Le philosophe. Texts and interpretation*. Saint Louis.

Gipper, A. (1992): *Der Intellektuelle: Konzeption und Selbstverständnis schriftstellerischer Intelligenz in Frankreich und Italien 1918–1930*. Stuttgart.

Gumbrecht, H.U./Reichardt, R. (1985): »Philosophe, Philosophie«. In: Reichardt, R./Schmitt, E. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. München, 7–82.

Habermas, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied.

Kors, A. Ch. (Hg.) (2003): *Encyclopedia of the Enlightenment*. Oxford University Press.

Koselleck, R. (1989): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichenn Welt*. Frankfurt/Main.

Lyotard, J. F. (1984): *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris.

Masseau, D. (1994): *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVII siècle*. Paris.

Porter, R. (Hg.) (1982): *The Enlightenment in National Context*. Cambridge.

Ringer, F. (1983): *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine. 1890–1933*. Stuttgart.

Roche, D. (1988): *Les républicains des lettres*. Paris.

Rogers, P. (1972): *Grub Street. Studies in a Subculture*. London.

Sgard, J. (1981): »Journale und Journalisten im Zeitalter der Aufklärung«. In: Gumbrecht, H. U. u. a. (Hg.): *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*. Teil II. München/Wien, 3–33.

Andreas Gipper

Aufklärung (frz. lumières; engl. enlightenment)

Grundtendenzen

Aufklärung wird hier nach der wissenschaftlichen Konvention zunächst als jene Epoche verstanden, in der in Europa bzw. in den USA in zeitlich und kulturell unterschiedlicher Lagerung sich abzeichnete, dass die tradierten Verkehrs- und Denkformen dysfunktional wurden, dass weder die Ständeordnung noch die Auffassung vom Gottesgnadentum der Monarchie auf Dauer durchsetzbar waren und sich mit der Theorie der Gewaltenteilung und der Erklärung der Menschenrechte (1776) in der amerikanischen Verfassung (Kelleter 2002) wie in der Déclaration des droits de l'homme et du citoyen von 1789 eine auf Freiheit, politische Gleichheit und Selbständigkeit der Individuen abhebende Weltsicht Platz schaffte. Die Aufklärung war sich ihrer geschichtlichen Besonderheit bewusst. Dies erhellen ihre Selbstthematisierung und die Wahl der Bildlichkeit bzw. Begrifflichkeit für das eigene Tun. So beginnt für Alexander Pope (1688–1744) mit Newtons wissenschaftlicher Revolution in der Physik eine Epoche des Lichts (»Nature and Nature's Laws lay hid in Night: / GOD said, *Let Newton be!* and all was Light«) und das französische 18. Jh. versteht sich insgesamt als »Siècle des Lumières« bzw. als »aufgeklärtes Zeitalter« (siècle éclairé) (Becker 1994). Wer in diesem »Zeitalter der Kritik«, so Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781), bzw. dem Zeitalter der »[Gedanken-]Freiheit« (Diderot, Lettre à la princesse Dashkoff, 3.4.1771) bei der Herausarbeitung der ökonomischen, politisch-moralischen, epistemologischen und ästhetischen Grundlagen der bürgerlichen Formation aktiv mitwirkte, der war ein Aufklärer, und es kam vorerst noch nicht so sehr auf die sozialen und kulturellen Differenzen zwischen den Akteuren oder auf ihre genderspezifische Artikulation an (↗Frau/Weib), wie sie etwa in Mme d'Épinays Antwort auf A. L. Thomas' (1732–1785) *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles* (1772, hg. v. É. Badinter 1989) durchaus schon sichtbar wurde, sondern auf den gemeinsamen Willen zur Herbeiführung einer anderen Achsenstellung gegenüber der vorgefundenen historischen Ordnung.

In den Mittelpunkt des Geschehens rückt an die Stelle von Gott, Herrschern und Weltreichen als Universal jetzt der Mensch bzw. die Menschheit: »The proper study of Mankind is Man« (Alexander Pope, *Essay on Man*, 1734). Aufklärung bedeutet in diesem Sinne eine ausgeprägte anthropologische Reflexion, die sich als *das* theoretisch-methodische wie normative Suchverfahren auf dem Weg zu einer Neugestaltung der Dinge und der menschlichen Beziehungen erweist. Dieser Gesichtspunkt führt die Aufklärung zur Einsicht in die spezifische physische Beschaffenheit des Menschen als Mängelwesen, die zugleich seine besondere Leistungsfähigkeit ausmacht, wie in seine Fähigkeit zur ungeselligen Geselligkeit, d. h. zur agonalen Vergesellschaftung. Der innerhalb der ständischen Gliederung bereits sichtbar werdenden weiteren Ausdifferenzierung der Gesellschaft in neue soziale Schichten und Partikularinteressen arbeitet man mit einem menschheitsgeschichtlichen Universalismus entgegen, der sich als Rechts- und Glücksversprechen offeriert.

In den Grundfragen um Grad und Ausdehnung der Aufklärung wie in den Debatten um politische oder auch soziale Gleichheit profiliert sich ein später liberal genanntes Bürgertum heraus, das die schließliche Neuordnung der Gesellschaft nach Funktionalität und Prinzipien des freien Markts trägt, in der Leibeigenschaft und Sklaverei keinen Bestand mehr haben sollen und in religiösen Fragen das Prinzip der ↗Toleranz zu gelten hat. Radikalere Sehweisen stellen hingegen in den Mittelpunkt einen konsequenteren Egalitarismus, plädieren für die politische Form der Republik, einige auch für eine zivilreligiöse Kulturalität. Beiden Anschauungen gemeinsam ist – im Gegensatz zu manch kultureller Selbstrelativierung des 18. Jh. – ein wie selbstverständlicher Eurozentrismus. Was die Aufklärer an überschüssigem Gedanken- und Empfindungsmaterial entwickelt hatten, wird im 19. Jh. z. T. vom utopischen Sozialismus bzw. Marxismus zwar weiter verfolgt, in der Sache aber nicht eingeholt. Ökonomische ↗Freiheit und rechtliche ↗Gleichheit gelten als Essenz der nunmehrigen Lebensform. So erklärt gar die erste große Nationalgeschichte der französischen Literatur zu ihrem Vorzugstext, seiner Klarheit wegen, das Bürgerliche Gesetzbuch (»les codes qui régissent notre société libre«, Nisard 1861, Bd. 4, 49).

Der zeitliche Rahmen der Aufklärung, die in ihrer gedanklichen Neuordnung auf die Renaissance und deren Wiederbesinnung auf die Antike zurückgreifen kann, liegt ungefähr zwischen 1650 und 1800. Er wird bisweilen dahingehend variiert, dass man bereits in dem auf Aristoteles' Logik Bezug nehmenden *Novum organum scientiarum* (1620) von Francis Bacon (1561–1626) mit Naturbeherrschung, Wis-

sen, Vernunft und Vorurteilskritik die Schlüsselsemantik der Aufklärung erkennt. René Descartes' (1596–1656) »cogito ergo sum« aus den *Meditationes de prima philosophia* (1641), Thomas Hobbes' (1588–1679) Schrift zum Staat *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Common Wealth Ecclesticall and Civil* (1651, 1670 lateinische Fassung) und Baruch de Spinozas (1632–1677) *Tractatus theologico-politicus* (1670) bilden dann neben Bacons Werk den erkenntnis- und politiktheoretischen sowie den religionskritischen Auftakt. Das Fortschrittspanorama der *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (posth. 1795) des Marquis de Condorcet (1743–1794) und die Stabilisierung der bürgerlichen Eigentumsordnung im Code civil (1804) unter Napoleon Bonaparte dokumentieren schließlich um 1800 die ideengeschichtliche und materielle Fixierung der neuen Verhältnisse auf dem Kontinent.

1800 ist zugleich noch eine Zeit des Übergangs. Die Geschichtsbetrachtung geht in ersten Anfängen vom Aufklären zum Verstehen über und wird zugleich Teil des nation building. Die Wissensorganisation des frühen 19. Jh. lenkt die offene Forschungspraxis und Streitkultur der Aufklärung nun in arbeitsteilige institutionelle Bahnen von Disziplinen. Die Universalisierung der Marktlogik befördert, nach dem Intermezzo der Revolution, den Weg zur Autonomie der Kunst. Deren erste Phase in der Aufklärung bestand in praktischer Hinsicht in der Abkehr von den Funktionen der Zerstreuung und der Repräsentation im höfisch-aristokratischen kulturellen System zugunsten von Lehrhaftigkeit und Moral, Abbau der Ständeklausel im Theater und dem Primat des Romans im Namen der Wahrheit und Authentizität des Erzählten. Theoretisch wirkten in Richtung des Autonomiegedankens die nunmehrige Trennung der schönen von den mechanischen Künsten und das Ende mäzenatischer Verhältnisse, das Schriftsteller und Künstler in ein neues Selbstverhältnis bringt (Fontius 1977). Die deutsche Kunstperiode zwischen Weimarer Klassik und früher Romantik kennt den aus dem Bereich der Rechtspolitik stammenden Begriff der Autonomie in ästhetischer Hinsicht. Der spätere Begriff des »l'art pour l'art« beinhaltet eine strukturelle Verengung des Autonomiebegriffs der klassischen Kunstperiode (Cassagne 1906).

Sprachlich-kulturell bewegte sich die Aufklärung vom Lateinischen der gelehrten Welt der res publica letteraria hin zu den jeweiligen Nationalsprachen. Dies förderte die Verbreitung der Aufklärungsideen, die sich zunächst auf die Eliten und deren kulturelle Formen beschränkt. Auf dem Kontinent übernimmt im 18. Jh. Frankreich die durch Hof und Salon genährte und sich auch auf die Diplomatie erstreckende Führungsrolle. Antoine de Rivarol (1753–1801) bekräftigt die Haltung der kulturellen Suprematie Frankreichs in seinem *Discours sur l'universalité de la langue française* (1784). An solchen Sachverhalten konnten sich, wie etwa in England im Konzept der Britishness (Colley 1992), oder in Deutschland, im Kontext der ↗ Querelle des Anciens et des Modernes (Kapitza 1982), protonationale Reflexe entzünden.

Was die technische Verbreitung der Aufklärung angeht, spielt jenseits der klandestinen Verteilungswege und der Fußrouten der Kolporteure eine wichtige Rolle das Verlagssystem der Niederlande, wo z. B. bei Rey in Amsterdam viele der zensurgefährdeten französischen Titel erschienen (↗ Zensur). Hinzu kam selbstverständlich London, da in England seit 1695 das Zensurstatut keine Geltung mehr besaß. Im deutschsprachigen Raum waren es vor allem die Verlagshäuser Weidemann in Leipzig und Gebauer-Schwetschke in Halle (Conrad 2010), die den Ideenkommerz beförderten, zu dem ein ausgeprägtes Übersetzungs- und ausdifferenziertes Rezensionswesen samt einschlägiger Zeitschriften beitrugen (Wittmann 1982). Neuerdings widmet man wieder eine größere Aufmerksamkeit der allgemeinen ökonomisch-kulturellen Übergangssituation (Turnovsky 2010; Mix/Spoerhase 2013). Zu dieser Sicht hatte schon Darnton (1979, 1982) am Beispiel des Unternehmens der *Encyclopédie* und des »literarischen Untergrunds« der zweiten Jahrhunderthälfte substanzielle Vorarbeiten geleistet. In der Tat bildet die Statusvarianz von Gelehrtem, Homme de Lettres und Autor für den Markt eine Wahlmöglichkeit im kulturellen Feld des 18. Jh., nach der sich die Positionen der Aufklärer differenzieren lassen, der Grad ihrer Elitenzugehörigkeit ablesbar ist und ergänzende Periodisierungsverfahren denkbar werden, wobei der Grad der Marktintegration und der Aufklärungszugehörigkeit indes keineswegs deckungsgleich sein müssen.

Europäische Wechselbeziehungen

England gebührt chronologisch und z. T. auch sachlich auf zentralen gedanklichen Feldern der Aufklärung der Primat. In der Staatsbegründung verbindet Hobbes die Übertragung naturwissenschaftlicher

Methoden auf die Gesellschaftslehre mit einer noch den Herrscher begünstigenden Souveränitätsauffassung. Anschauungsmaterial für die auf einer negativen Anthropologie (homo homini lupus) gründenden Vertragstheorie bilden die rohen Zustände während der ursprünglichen Akkumulation und die Gewalt der Religionskriege. Kontrapunktisch zu Hobbes verfährt die primär auf die Freiheit des Bürgers abhebende Staatstheorie von John Locke (1632–1704) mit der entsprechenden optimistischen Anthropologie in seinem *Essay concerning human understanding* (1690). Hinzu tritt sein zukunftsweisender, die Trennung von Staat und Kirche vorausnehmender Brief über die religiöse Toleranz (*Epistola de tolerantia*) von 1689. Beide Autoren gehören in die Tradition des naturrechtlichen Denkens, das Hugo Grotius (1583–1645) und Samuel von Pufendorf (1632–1694) in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und der spanischen Spätscholastik begründen bzw. neu gestalten. Naturrechtliches Denken (Klippel 2006) ist seit dem 17. Jh. ein offener Prozess, in dem über normative Setzungen die in der Tendenz säkular angelegte Verrechtlichung des Absolutismus ebenso Platz findet wie protoliberale und republikanische Begründungstheorien (↗Naturrecht/Rechtsphilosophie*)*. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), der seine Vorgänger, darunter auch Hobbes, wegen ihrer Projektion von Gegenwartsinteressen in ihrer Konstruktion des Naturzustands der Kritik unterzieht, verbleibt mit der Idee eines möglichst naturnahen Staatswesens auf der sozialen Basis kleinen Eigentums letztlich selbst noch in diesem Denkmodus (Fetscher 1968; Thoma 2012). Die Staatsbegründung der Frühaufklärung in Deutschland, die mit Christian Thomasius (1655–1728) und Christian Wolff (1679–1754) politiktheoretisch gleichermaßen naturrechtlich argumentiert, zielt auf einen utilitaristischen Absolutismus bzw. eine rationalistische Disziplinargesellschaft (Grunert 2000; Rüdiger 2005). Vor rund 80 Jahren hat man diesen allgemeinen Prozess des Übergangs zur Verrechtlichung der Gesellschaft als eine »crise de la conscience européenne« gedeutet (Hazard 1935).

Der gedankliche Vorsprung Englands, das auch in den Naturwissenschaften mit der Gründung der Royal Society (1660) führend war und wo Isaak Newton (1643–1727) mit seinen *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687, engl. *The mathematical principles of natural philosophy*, London 1729) das Gravitationsgesetz entdeckte sowie die moderne Mechanik begründete, hat seine gesellschaftliche Triebkraft zunächst in der frühen kapitalistischen Entwicklung (Lohnarbeit, Banken, Börsen, Staatsanleihen, Steuern). Als weiteres Movens kommen hinzu die noch stark religiös überformten politischen Kämpfe des 17. Jh. um den sozialen Inhalt der Monarchie – mit dem nicht unwichtigen republikanisch-diktatorischen Intermezzo Cromwells und der nachfolgenden, so genannten Glorious Revolution (1688/1689) –, in deren Resultat die Bill of Rights das Parlament gegenüber dem König stärkte und Adel und Bürgertum zu einem gewissen Interessenausgleich gelangten; wobei der Adel politisch dominierte, Peerage und Kapitalismus jedoch keinen strikten Gegensatz bildeten. Die Situation des Kräfteausgleichs macht England, das nach Spanien nun den frühen Kolonialismus zu dominieren beginnt, einerseits traditionaler und andererseits zugleich moderner als die vergleichbaren Länder. Dieser Umstand hat auch dazu geführt, dass in England das 18. Jh. eher selten als Jahrhundert des Enlightenment begriffen wird (Porter/Teich 2000; Himmelfarb 2008), wenngleich funktional gesehen seine Vorbildfunktion in diese Richtung zielt, etwa mit der Zeitschriften- und Zeitungsöffentlichkeit (z. B. *Tatler*, 1709–1711, *The Spectator*, 1711–1712, 1714), die Frankreich u. a. mit *Le spectateur français* (1721–1724) und Deutschland mit den *Vernünftigen Tadlerinnen* (1725 f.) nachahmen. Ebenso dient England in Voltaires (1694–1778) *Lettres anglaises* (1734) als lobens- und beherzigenswertes Beispiel religiöser Toleranz. Auch im Roman, dessen lebendigen binneneuropäischen Austausch man neuerdings untersucht hat (Montandon 1999), kann man Spuren wie Abwandlungen der englischen Vorbilder leicht ausmachen: so im Sujet der Verführung der adligen Haustochter durch den bürgerlichen Hauslehrer in der *Nouvelle Héloïse* (1761) bei Rousseau, das Samuel Richardsons (1689–1761) *Pamela* (1740) und *Clarissa* (1748) variiert; so in der Serialität der verfolgten Unschuld bei Sade (1740–1814), deren libertine Täter sich ihrer Untaten rühmen; oder etwa in der anspruchsreichen Replik von Denis Diderot (1713–1784) auf Laurence Sternes (1713–1768) ironisch gehaltenen *Tristram Shandy* (1759–1767), die mit *Jacques le fataliste et son maître* (1771–1784) den Gegensatz von Herr und Diener zum Anlass eines den Leser fordernd einbeziehenden narrativen Suchverfahrens über Freiheit und Determinismus, Besitz und Eigentum, Optimismus und Verdüsterung nimmt. Ein kritisches Englandbild, wie es sich z. B. bei Claude Adrien Helvétius (1715–1771) findet, der auf die Grausamkeit und Unerbittlichkeit in den sozialen Verhältnissen und in der Art der rechtlichen Sanktionen abhob, bleibt eher die Ausnahme.

Für Deutschland, das sich in der ersten Hälfte des 18. Jh. in Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646–1716) *Essai de Théodicée* (1710) mit einem Vernunftoptimismus von der besten aller möglichen Welten bescheidet und sich mit der galanten Gelehrsamkeit von Thomasius wie mit dem ästhetischen Rationalismus von Johann Christoph Gottsched (1700–1766) kulturell am französischen Beispiel ausrichtet, wird England erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. ästhetisch bedeutsam. Hier kommt Edward Youngs (1683–1765) europaweit rezipierte *Complaint or Night-Thoughts* (1742–1745) in der Übersetzung von J. A. Ebert (1751 f.) in die Öffentlichkeit. Johann Christoph Bode (1731–1793) übersetzt Sternes *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1759–1767) unter dem Titel *Yoriks empfindsame Reise* (1769), was den Erfolg der ebenfalls zeitgleich übersetzten und empfindsam gelesenen *Nouvelle Héloïse* ergänzt. Speziell in der Popularphilosophie richtet man den Blick auf die schottische Schule des Common sense (1754), in der eine protestantische Schicht von Gelehrten und Geistlichen, vor allem in Thomas Reids (1710–1796) *Inquiry into the Human Mind on the Principles of common sense* (1754), aus der Kritik am Empirismus und Skeptizismus Humes heraus eine bürgerliche Philosophie der Beruhigung und Dauer entwickelt hatte, in der intuitive Gewissheiten und eine Art eingeborener moralischer Sinn an die Stelle kritischer Reflexion treten, und man las diese Philosophie des bequemen »Ausweichen[s]« (Kant) vor den eigentlichen Aufgaben der Vernunft als probaten Entwurf für die eigenen, moderaten aufklärerischen Erwartungen. *Common sense* lautet aber auch der Titel einer Kampfschrift von Thomas Paine (1736/1737–1809) aus dem Widerstand der Kolonien gegen die Herrschaft Englands – ein instruktives Beispiel zur Dialektik der Aufklärung.

England ist nicht nur wirtschaftlich und ideengeschichtlich dem Kontinent in vielem voraus, es erzeugt ebenso erfolgreiche Mythen der bürgerlichen Gesellschaft. So begründet es neben dem erfolgreichen Kolonialmythos der Pilgerväter mit *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe* (1719) von Daniel Defoe (1660–1731) auch jenen erbaulichen und weltweit rezipierten Mythos, dass in der Abgeschiedenheit einer Insel Arbeit, Christlichkeit und unternehmerischer Geist sich gleichsam von selbst reproduzieren. Er ist damit zugleich Ausgangspunkt für einen Gattungswandel der ↗ Utopie, indem nun die Naturutopien erfolgreich mit dem Typus der früheren Staatsutopie konkurrieren und eine Tendenz vorwegnehmen, die in der Gesellschaftsauffassung der zweiten Jahrhunderthälfte von der Mechanik des Staates in der Frühaufklärung zu neuen, organologischen Vorstellungen des Gesellschaftsablaufs übergeht (Garber 1992). In diesen Zusammenhang gehören auch die ersten tiefer gehenden politisch-ökonomisch ausgerichteten Bestandsaufnahmen, so mit Bernard Mandevilles (1670–1733) in seiner *Fable of the Bees* (1705/1714) geäußertem Lob der privaten Laster als Weg zum Öffentlichen Wohl, das in Frankreich zu einer Debatte über den produktiven Sinn des Luxus führte, sodann mit Adam Fergusons (1723–1816) *An Essay on the history of civil society* (1767), der Eigeninteresse und Sympathie als moralische Grundlagen der Gesellschaft ansah; schließlich mit Adam Smiths (1723–1790) *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), in der er mit dem Bild von der unsichtbaren Hand des Marktes die Theodizee in einen weltlichen Rahmen rückte.

Was umgekehrt die Wirkung der kontinentalen Aufklärung auf England angeht, so kann von Kulturtransfer auf die Insel nur begrenzt die Rede sein. Immerhin inspirieren sich Hobbes und Locke am kontinentalen Naturrecht. Weitere einzelne Sachverhalte berühren die Gelehrsamkeit und Wissenschaft wie die Geschmacksbildung. So wird der Mathematiker und Philosoph Christian Wolff 1711 Mitglied der 1660 gegründeten Royal Society. Boileaus *Art poétique* (1674) kann durch die Nachahmung Alexander Popes in dessen *Essay on criticism* (1711) eine gewisse Wirkung und Geltung beanspruchen (Bruce 1965). Johann Reinhold Forster (1729–1798) und Georg Forster (1754–1794), welche die Entdeckungsreisen James Cooks (1728–1779) wissenschaftlich begleiteten, können sich allerdings in England nicht durchsetzen. England, wo die Philosophie von Immanuel Kant (1724–1804) fast ohne Einfluss ist, bleibt in gewissem Sinn eine Insel: weitgehend gedanklich autark und vor allem mental deutlich selbstgenügsam; nur gelegentlich selbstkritisch wie in den Satiren von Jonathan Swift (1667–1745) oder mit den »moral subjects« der weithin erfolgreichen Kupferstiche von William Hogarth (1697–1764). Gleichwohl hindert diese Konstellation der Distanz den Kontinent nicht daran, bereits den Zusammenhang von Aufklärung und ↗ Europa zu denken, so etwa in den Friedensprojekten von Leibniz oder des Abbé de Saint-Pierre (1658–1743), die Kant gegen Ende des 18. Jh. um den Gesichtspunkt des Weltfriedens erweitert, der durch demokratische Republiken garantiert werden soll und kann.

Frankreich hat man oft als Kernland der Aufklärung bezeichnet, meist in der Perspektive auf 1789. Es bezieht seine Geltung und Anziehungskraft zunächst aus den spezifischen Umständen und kulturellen Effekten des französischen Absolutismus. Sein Hof und die zu einer zweiten Antike aufwachsende Kultur der Klassik sind nicht mehr von den Religionskriegen bestimmt, sondern Resultat einer Disziplinierung der Aristokratie durch die Monarchie und der Entstehung einer Publikumseinheit von La cour et la ville. Deren im Theater der Klassik vorgeführte Schule der Bienséance und in den Schriften zur Honnêteté artikulierte ästhetisch-moralische Kultur der Distinktion prägen die Eliten des Kontinents im 18. Jh. zumindest bis zur zweiten Jahrhunderthälfte. Sie bilden die Grundlage für die zu Beginn der ↗ Querelle des Anciens et des Modernes 1687 in der Académie Française von Charles Perrault vorgetragene Auffassung von der Überlegenheit seiner Zeit über die Antike (Le siècle de Louis le Grand), aus der sich die Idee eines allgemeinen Fortschritts entwickeln wird. Die Zeit Ludwigs XIV. gilt als modellbildend, nicht zuletzt wegen der in den Salons gepflegten Kunst der Konversation und der für sie geltenden Regeln der Höflichkeit und des Esprit.

Zum Erbe des französischen Absolutismus gehörten aber auch die Zurücknahme des Toleranzedikts von 1685 durch Louis XIV und die Unnachgiebigkeit der hierdurch gestärkten katholischen Zensurbehörden. Dies kann die vergleichsweise größere Radikalität der in Frankreich vertretenen Positionen in der Religions- und Kirchenkritik erklären (↗ Kritik). Sie dokumentiert sich schon 1694 mit dem *Dictionnaire historique et critique* des zur Emigration in die Niederlande gezwungenen Hugenotten Pierre Bayle (1647–1706), dessen weite Verbreitung die Tradition des Skeptizismus populär macht. Sie bringt auch eine Vielzahl klandestiner Schriften (Bloch 1982; Haug u. a. 2011) hervor und erzeugt die atheistischen und materialistischen Kampfschriften im Geist Spinozas in der zweiten Hälfte des 18. Jh. Selbst Voltaire, der den ↗ Atheismus des Kreises um den Baron d'Holbach (1723–1789) nachdrücklich bekämpft, sieht sich anlässlich der letzten schweren Inquisitionsfälle Calas und Sirven gehalten, einen heftigen Ton gegen die kirchlichen Institutionen anzuschlagen.

Voltaire (Pomeau 1985–1994), der eigentlich Höfling hatte sein wollen, residierte zu dieser Zeit als Unternehmer, Händler in Warentermingeschäften und mit *Candide* (1758) erfolgreicher Romanautor, sicher im französischen Grenzgebiet von Ferney, nahe Genf, wo er halb Europa zur Audienz empfing (Pomeau 1985–1999). Er war es auch, der am eigenen Leib den Adelsdünkel durch eine Bastonnade erfahren hatte, Stockschläge, die ihm anstelle eines Duells verabreicht wurden, das er wegen eines Streits im Theater von einem Adligen verlangt hatte. Die gelegentliche Nähe durch die Gemeinsamkeit des Kulturellen baute also keineswegs die Standesgrenzen ab. In Frankreich waren auch der ↗ Adel und der beginnende Kapitalismus länger getrennt als in England. Der durch Turgot als Minister zeitweilig geförderte Freihandel blieb eine von Hungersnöten durch Getreidespekulation begleitete Episode der späten 1760er Jahre. Gegen Jahrhundertende schottete sich die Aristokratie in einer Situation der eigenen wirtschaftlichen Enge ab, beanspruchte alle hohen Ämter und Offiziersränge exklusiv für sich und schuf, indem sie auch die Monarchie auf diesen Kurs brachte, eine der wesentlichen Bedingungen für den wachsenden Widerstand der prosperierenden bürgerlichen Schichten und den Ausbruch der Revolution. Dies schließt nicht aus, dass sich einige Vertreter des Adels reformwillig zeigten (Chaussinand-Nogaret 2000; Marraud 2000), während umgekehrt die von Grundrente lebende »bourgeoisie d'Ancien Régime« der Aufklärung distanziert gegenüberstand.

Frankreich eignet im Unterschied zu England und auch zu Deutschland eine, vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte prononcierter vorgetragene Aufklärung. In diesem Geist verfasst ist das Konzept der ↗ *Encyclopédie* (1751–1765). Der *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, so der Untertitel, war das in Frankreich kapitalintensivste Unternehmen des 18. Jh. Ihm ging voraus in England die zweibändige *Cyclopedia* (1728), ein universelles Wörterbuch der Künste und Wissenschaften von Ephraim Chambers (1680–1740), und in Deutschland das von Johann Heinrich Zedler (1706–1751) begründete *Große vollständige Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste* (1732–1754) in 64 Bänden (Schneider 2013). Kulturen des Wissens und dessen Konstruktion wie Distribution in ihren mondänen wie popularisierenden Formen beschäftigen, speziell auch auf technischem und naturwissenschaftlichem Gebiet, die jüngere Forschung (vgl. u. a. Gipper 2000; Andries 2003, 2009; Schneider 2008). Die *Encylopédie* ist das Resultat einer mit Engagement und List geführten, von Diderot und dem Mathematiker Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717–1783) angeführten wissenschaftlichen Kooperation, an der die geistige Elite des Landes und mancher Lohnschreiber mitwirkte. Die theo-

retische Konzeption des Werks bezieht sich auf Bacon, das technisch-praktische Interesse belegen die Bände der Abbildungen (Planches). In der politischen Absicht richtet sich das alphabetisch geordnete Nachschlagewerk gegen Despotismus, Fanatismus und Intoleranz. Es zielt nicht nur auf Kritik und Vermehrung des Wissens, sondern ebenso auf Tugend und das Glück der Menschheit. Trotz mancher Kämpfe um das Erscheinen und die Verstetigung des Werks stand die *Encyclopédie* am Ende nicht nur gleichsam synonym für das Zeitalter der Aufklärung, sondern auch für »glänzende Geschäfte« (Darnton 1979, dt. 1993). Den umfangreichen und teuren Folianten stellte Voltaire ein tragbares Wörterbuch (*Dictionnaire philosophique portatif*, 1764) gegenüber, etwas konservativer im Geist, jedoch preiswerter und leichter zugänglich. Derweil der Kolporteur für das gemeine Volk in seinem Rucksack Almanache wie den *Messager Boiteux*, eine Übersetzung des *Hinkenden Boten* (Greilich/Mix 2006), zum Zwecke der Volksaufklärung mit sich führte, bei der oft der Dorfpfarrer den Part des Vermittlers spielte.

In Frankreich verlagert sich die Aufklärung weitgehend in die Zeitschriften, die literarischen Salons (Seibert 1993), z. T. auch in die Freimaurerlogen, sowie, nach 1760, verstärkt in die Cafés. Die Universität ist hier, vor allem in Gestalt der Sorbonne, seit jeher ein Ort der katholischen Orthodoxie und des weltanschaulichen Konservatismus. Wo sich die Aufklärung wissenschaftlich-institutionell formiert, geschieht dies z. B. in der 1666 gegründeten Académie des Sciences (↗ Universitäten/Akademien), welcher der Frühaufklärer und Cartesianer Bernard le Bovier de Fontenelle (1647–1747) von 1699–1737 als ständiger Sekretär vorstand, oder in den Provinzakademien, wie der von Dijon, deren Preisfrage, ob die Künste und die Wissenschaften zur Sittenreinigung oder -verderbnis beigetragen hätten, Rousseau mit seiner kultur- und elitekritischen Antwort im *Discours sur les sciences et les arts* (1751), die Europa weithin zum Widerspruch bewegte, zu seiner ersten und dauerhaften Bekanntheit verhalf.

Deutschland nimmt im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation als künftiger Nationalstaat allenfalls in der Form der Literaturnation Konturen an, und dann nicht selten in antifranzösischer Wendung. Es hat kein eigenes Leitbild wie den Gentleman oder den Honnête homme. Des Freiherrn v. Knigges (1752–1796) eklektische Verhaltensschrift *Über den Umgang mit Menschen* (1788) ist hierfür ein nachdrücklicher Beleg (↗ Geselligkeit). Die deutschsprachige Aufklärung nährt sich stark aus den gelehrten Milieus der Universitäten wie aus dem Geist der Pfarrhäuser (Kiesel 2004). Durch die Vielfalt der Residenzen und den je unterschiedlichen Grad der Zensur weist sie eine gewisse Pluralität auf. Grundsätzlich unterscheiden sich nach der konfessionell-territorialen Gliederung die katholischen Reichsgebiete (v. Hammerstein 1977), in denen gegen Ende des 18. Jh. der Josephinismus mit einigen praktischen Reformen und dem Toleranzpatent von 1781 spät eine gewisse Anpassung an den Zeitgeist erkennen ließ (Kovács 1979), von den protestantischen Gebieten, in denen sich die deutsche Aufklärung früher und in der Hauptsache artikuliert (Alt 2007; Barth 2003, 2005). Eine Sonderstellung bilden Preußens Hof und die Akademie zu Berlin unter Friedrich II., eine Variante des aufgeklärten Absolutismus, welche gezielt den Austausch mit der französischen Aufklärung pflegt, wie es u. a. die Einladungen Maupertuis' (1698–1759) an die Preußische Akademie der Wissenschaften und Voltaires nach Sanssouci unterstreichen. Die Wirkung Voltaires, Diderots und Rousseaus in Deutschland ist relativ gut nachgezeichnet (Brockmeier u. a. 1979; Mortier 1986; Jaumann 1994). Voltaire steht für Esprit und Toleranz und seine Beziehung zu Friedrich II.; Diderot, nach dem Diktum von Ch.-A. Sainte-Beuve (1804–1869) der deutscheste Kopf der französischen Literatur, ist Goethe und Schiller durch die von Diderot und Grimm (1723–1807) für die deutschen Höfe bestimmte *Correspondance littéraire* (1747–1793) bekannt; Rousseau ist mit *Émile ou de l'éducation* (1762) der geistige Inspirator pädagogischer Experimente, u. a. des Philanthropin (1774–1793) in Dessau.

Im Wissenschaftsbereich hat die deutsche Aufklärung mit den Gründungen der Universitäten Halle (1694) und danach Göttingen (1737) zwei große protestantische Reformuniversitäten zu verzeichnen, in denen auch eine moderne, auf Verbesserung der beruflichen Qualitäten ausgerichtete Ausbildung gepflegt wird. In Halle entsteht in der Frühaufklärung eine Tradition der Affektenlehre, die vor allem Thomasius vertritt. Hier lehrt Wolff, dessen Rationalismus auch in Frankreich und Italien von Einfluss ist, seine auf Glückseligkeit gerichtete Weltweisheit in deutscher Sprache. In seiner Rektoratsrede von 1721 (Oratio de Sinarum philosophia practica) vertritt er die Möglichkeit einer religionsfreien Begründung der Ethik, was ihn auf Druck des Halleschen ↗ Pietismus ins Exil nach Marburg zwingt, bis Fried-

rich II. ihn zurückholt. In Halle formiert sich auch gegen die lutherische Orthodoxie eine, historische Zeitumstände und Textstufen reflektierende Bibelexegese. Sie schließt im Grundsatz an den europaweit gelesenen und auch übersetzten Bayle an und öffnet, vor allem mit dem Werk von Johann Salomo Semler (1725–1791), zugleich den Weg in die moderne Hermeneutik (Schröter 2012), den Friedrich Schleiermacher (1768–1834) so zum Abschluss bringt, dass er den Aufklärungsanspruch der Textexegetik zu Beginn des 19. Jh. in einer allgemeinen Theorie des Verstehens aufhebt, an die Dilthey, Ricœur und Gadamer anschließen werden. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) argumentiert in seinen religionsphilosophischen Schriften ebenfalls gegen das orthodoxe Festhalten an den »Buchstaben« der Bibel und plädiert für ein »Christentum der Vernunft« (↗Religion). Der berühmte Fragmentenstreit (Bultmann/Vollhardt 2011) mit dem Theologen Johann Melchior Goeze (1717–1786) um die Herausgabe von posthumen Texten von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), dem Vertreter einer natürlichen Religion, sowie der sich anschließende Bühnenstoff von *Nathan der Weise* (1779, Uraufführung 1783) gehören zu dieser Auseinandersetzung. Zur Historisierung der Bibel und ihrer vernunftgemäßen Betrachtung tritt im 18. Jh. auch deren Ästhetisierung, die seit Boileau in den Debatten um das Sublime ihren Platz hat (Zelle 1991; Fritz 2011).

Deutschland ist ebenso der Ort, wo in den protestantischen Milieus sich eine, auch im Jansenismus François Fénelons (1651–1715) und der Mme de Guyon (1648–1715) vorfindliche Privatfrömmigkeit und Innerlichkeit auftut und wo der Glaube, etwa in Johann Joachim Spaldings (1714–1804) *Die Bestimmung des Menschen* (1748), in einen prononciert anthropologischen Horizont gestellt wird. Letzteres bedeutet einen ersten Übergang von einer machtpolitisch definierten Religionskritik französischer Provenienz zu einer bedürfnisorientierten Deutung im 19. Jh., so bei Ludwig Feuerbach (1804–1882) aus dem Bewusstsein der menschlichen Endlichkeit und bei Karl Marx (1818–1883) aus der Notwendigkeit der Selbstberuhigung des Elends (Opium des Volkes).

Die Anthropologie als Universalwissenschaft beansprucht man in der zweiten Jahrhunderthälfte an der Universität Göttingen mit Christoph Meiners (1747–1810) und Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). In Göttingen wirkt auch Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), Experimentalphysiker und Verfasser aphoristischer *Sudelbücher* mit nicht selten genialischen Einträgen. Der Versuch der naturwissenschaftlich ausgerichteten Anthropologie, die Philosophie schon in die zweite Reihe zu verweisen, bevor sie aus ihrem Zustand als Magd der Theologie endgültig herausgetreten war, gelingt nicht. Einmal mehr ist es Kant, der im *Streit der Fakultäten* (1798) die neue Führungsrolle der Philosophie nicht nur gegen die Theologie vertritt, sondern sie mit seinen drei Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft wie der Urteilskraft auch insgesamt gegen Humes Skeptizismus, den aus seiner Sicht ausufernden Empirismus der Wolff-Dissidenten sowie gegen den Alleinvertretungsanspruch der Göttinger Schule behauptet. So formieren sich aus einem weit verbreiteten Anthropologismus heraus dann eher die Konturen der späteren Einzelwissenschaften wie etwa der Psychologie oder der Biologie, während die Philosophie in ihrer Selbstbehauptung um die Voraussetzungen ihres Vernunftbegriffs ringt. Ob das Werk Kants einen Höhepunkt der Aufklärung darstellt, wofür auf der intentionalen Ebene nicht nur das »sapere aude« und der kategorische Imperativ sprechen, oder ob es sich in seinen Kritiken um eine Überwindung der Aufklärung handelt, darüber gehen die Meinungen auseinander. Einigkeit besteht in der Anerkennung der Wirkmacht seiner Philosophie, die ihn auf eine Stufe mit Descartes und Locke stellt. In der von Kant im Opus postumum reflektierten Aporie einer, zuvor von ihm selbst vorangetriebenen Entkoppelung von Wissenschaft und Philosophie wird noch einmal der Kontext der Aufklärungsepoche sichtbar, in der sich sein Werk verortet (Brandt 2007).

Schließlich kann man sich fragen, inwiefern Empfindsamkeit, Sturm und Drang sowie Klassik nicht gleichermaßen zur Aufklärungsepoche zu zählen sind (wo man nicht zusätzlich die Konstruktion einer städtisch getragenen Berliner Aufklärung um Nicolai und Mendelssohn für plausibilisierbar hält; Goldenbaum/Košenina 1999 f.). Die These eines problembezogenen Dialogs hat etwas für sich, wenn man in Anschlag bringt, dass Empfindsamkeit und der Versuch der Subjektbegründung zusammengehören wie in Goethes *Werther*, der zugleich noch den Gegensatz von Natur und Stand ausagiert, dass Christoph-Martin Wieland (1733–1813) im *Agathon* (1766–1767 und 3. Fassung 1794) über den Situationswechsel einer Romanfigur erkenntnistheoretische Aporien gleichsam narrativ aufzulösen sucht, dass Herder die Kulturkritik Rousseaus historisch wendet, während Schiller sie entfremdungskritisch verfestigt, dass schließlich Goethe auf Wieland mit dem Bildungsroman des *Wilhelm Meister* (1795 f.)

antwortet und er Faust gegenüber Gretchen in Religionsfragen Spinoza aufrufen lässt. Die Kontinuitäten sind jedenfalls manifest. Der Sturm und Drang lässt sich als integraler Teil der Aufklärung lesen, insofern er eine gewisse Ungeduld, vor allem aus der Perspektive des kleinen Bürgers und der ihm nahestehenden Intelligenz artikuliert (↗ Französische Aufklärung). Auch die Wiederbeanspruchung der Antike, welche die Franzosen in den »römischen Illusionen« (Karl Marx) ihres Citoyen-Kults nach 1789 zeitweilig praktisch umsetzen und die Deutschen unter Rekurs auf die »Götter Griechenlands« theoretisch-ästhetisch vollziehen, gehört spätestens seit Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768), Lessing und Schiller befruchtendem Diktum von der edlen Einfalt und stillen Größe antiker Statuen ebenfalls in das 18. Jh. Bejaht man die innere Einheit der Intentionen von Aufklärung, Sturm und Drang und Klassik (Matuschek 2010), würde die im Vergleich mit dem frühen Einsatz Englands und der Radikalität des französischen Beispiels zunächst zurück bleibende deutsche Entwicklung nach einer Ära der Vorsicht und der gemäßigten politischen Erwartung am Jahrhundertende in einer Konstellation von tiefschürfender Reflexivität aufgipfeln, die sich nicht zuletzt aus der Anschauung der welthistorischen Zäsur der Französischen Revolution nähren kann, und so die Tendenz der Selbstaufklärung der Aufklärung, jedenfalls unter den Dichtern und Denkern (Mme de Staël, *De l'Allemagne*, 1813), zur qualitätsreichen Evidenz brächte.

Erfahrung, Vernunft, Natur

Die Problemstände des Aufklärungsdenkens sind selbstverständlich nicht voraussetzungslos. Stärker als durch Vorbilder in Antike und Renaissance oder durch die schulphilosophische Tradition ist dieses Denken jedoch bestimmt durch eine besondere Dynamik im Feld von Wissenschaft und ↗ Anthropologie. Letzterer Kennzeichen sind Empirisierung, Naturalisierung und Historisierung. Sie kreist um die Trias von ↗ Erfahrung, ↗ Vernunft und Natur und schließt die medizinische und biologische Betrachtung ebenso ein wie normative Überlegungen zu Verhalten und Gesellschaftsaufbau. Insgesamt wird Natur zur Leitidee der Aufklärung (Ehrard 1963) wie zum Ausgangs- und Fluchtpunkt ihrer anthropologisch-gesellschaftlichen Konstruktionsleistungen im Spannungsfeld von Menschenwissen und Moralbegründung (Garber/Thoma 2004).

Bei dem scheinbaren Kontrastpaar von Vernunft und (Sinnes-)Erfahrung hat man zu Recht darauf hingewiesen, dass es sich im philosophischen Denken um eine Kopräsenz im Erkenntnisvorgang handelt (Engfer 1996). Gleichwohl dienen Denker wie Descartes und Locke häufig dazu, eine Entwicklung der Aufklärung vom Rationalismus zum Empirismus zu behaupten, die sich z. B. in Deutschland bei Wolff und seiner Schule wiederhole, so in Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762) *Aesthetica* (1750–1758, dt. 2007) bzw. in der Psychologisierung des Rationalismus bei Georg Friedrich Meier (1718–1777). Aus den Aporien des Empirismus suche dann Kant mit einer neuen Weise der Wiedereinsetzung der Vernunft mittels der Annahme synthetischer Urteile a priori wieder herauszuführen und zugleich die Möglichkeit einer Allgemeingültigkeit des Urteils zu beanspruchen (↗ Urteilskraft). Das Standardwerk zum Anticartesianismus bietet Kondylis (1981).

Erfahrung und Vernunft sind indes, wie auch Natur, über eine fachphilosophische Sicht hinaus, sich ergänzende weltanschauliche Fahnenwörter. So ist die Allegorie der Erfahrung im Traum des Sultans Mangogul in Diderots *Bijoux Indiscrets* (1748), bei deren Auftritt das Reich der Hypothesen zusammenbricht, eine der literarisch-philosophischen Schlüsselstellen des Aufklärungszeitalters. Ebenso fungiert die Attribuierung, dass etwas der Vernunft widerspreche, häufig als Kürzel für kritikwürdige Zustände. Dies ist etwa der Fall bei der »Vernunftreligion«, die sich gegen ungeprüfte Autoritäten richtet. Vernunft und Erfahrung stehen indes auch selbst in einem Widerstreit von Universalismus und Partikularismus, der bis in unsere Gegenwart die philosophischen und praktischen Debatten bestimmt. Die Allgemeinheit dieser Leitsemanteme erlaubt es im Übrigen auch, dass sie ebenso von der konservativen theologischen Gegenseite in Beschlag genommen werden können, welche meist im Horizont eines an ihre Belange adaptierten Aristotelismus argumentiert.

Erfahrung ist zunächst Korrektiv zu leerem Systemgeist, so Diderot in der *Encyclopédie* im einschlägigen Artikel zur Eklektik. Ihr Bezugsfeld umfasst den gesamten Bezirk der nun verstärkt interessierenden physiologisch-moralischen Ausstattung des Menschen. In seinen *Elementa physiologiae corporis humani* (1757–1766) gibt etwa Albrecht von Haller (1708–1777) eine Zusammenstellung des anatomisch-physiologischen Wissens seiner Zeit. Die Universität Halle ist schon um 1700 Ort psychomedizinischer Forschungen, so von Georg Ernst Stahl

(Zelle 2001). Ernst Platners (1744–1814) programmatische *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772) ist ein für sich sprechender Titel, der eine ganze Tendenz zusammenfasst. *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) nennt sich am Jahrhundertende eine Zeitschrift von Karl Philipp Moritz (1756–1793). Die Naturwissenschaften, die bereits seit Kepler und Galilei an der Auflösung der Schöpfungsmythen und der älteren, theologisch grundierten Kosmologien arbeiten (↗Kraft), verstehen nun ihr Methodenarsenal als einzig richtigen Zugang zur Welterkenntnis und Weltdeutung. Diese Denkweise privilegiert Untersuchungen zur Funktionsweise des Lebens am Beispiel der teilbaren Polypen, führt mit Carl von Linné (1707–1778) und Buffon zu konkurrierenden Klassifikationssystemen am Beispiel der Arten.

Man forscht nicht nur zur Sprachentstehung aus dem aufrechten Gang (Bayertz 2012) wie insgesamt zur Stellung des Menschen unter den Primaten, sondern reflektiert auch über dessen Ausdifferenzierung in kultureller und geschmacklicher Hinsicht, zu deren Erklärung einstweilen noch Klimatheorien bemüht werden, so in den *Réflexions sur la poésie et la peinture* (1719) von Dubos, für den Kultur nur bei ca. 20 Grad Celsius Durchnittstemperatur entstehen und gelingen kann, oder in den kulturgeographischen Weltkarten der deutschen Spätaufklärung. Reich an anthropologischer Reflexion ist insgesamt die französische Aufklärung (Duchet 1995). In der Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie insistiert Rousseau auf den inneren Zusammenhang von Perfektion der Individuen und Niedergang der Gattung. Helvétius setzt in *De l'esprit* (1758) und *De l'homme* (1772) auf die förderliche Rolle der Leidenschaften im Geschichtsprozess wie auf Erziehung und propagiert ein eher optimistisches Menschenbild. Diderots Werk ist in seiner Gesamtheit ein einziger anthropologischer Experimentierraum (↗Sensualismus/Materialismus). Blinde und Taubstumme dienen zur Schärfung der Erkenntnistheorie wie zur Widerlegung von Gottesbeweisen; das Bizarre ist ein Phänomen der Natur wie eine Möglichkeit des Charakters; Mensch wie Tier verraten in ihren Bewegungen und Gesten ihre Verstrickung in Machtbeziehungen.

In Abwandlung eines emphatischen Diktums Rousseaus aus dessen Zweitem Discours zum Übergang aus dem Naturzustand (la jeunesse du Monde) kann man den Erfahrungshunger der Aufklärung eine Art Jugend der bürgerlichen Welt nennen: neugierig, kritikstark, unbefangen und erfindungsreich, nur gelegentlich schwankend aus Scham über anfallende Hypotheken, wie die Behandlung der Unterklassen, der Minderheiten und der Kolonisierten. Zu dieser Neugier gehören auch die Reisen und Expeditionen, welche das Zeitalter nicht nur in zahlreichen Fiktionen aufruft, wie z. B. in Montesquieus *Lettres Persanes* (1721) oder in Swifts *Gullivers Travels* (1726), um das Eigene zu verfremden, sondern die es auch praktisch unternimmt. Letzteres gilt nicht nur für die aristokratische Bildungsreise des Grand Tour, sondern auch für die Entdeckungsreisen, wie sie Louis Antoine de Bougainville (1729–1811) mit seiner Weltumseglung (1766–1769) oder Cook mit seinen drei Südseereisen zwischen 1768 und 1779 unternehmen.

↗Reisen erwirkt eine Veränderung der Raum- und Zeitvorstellungen. Zur räumlichen Aufgeklärtheit gehört insbesondere die mit Cooks Reisen gewonnene Einsicht, dass es den von Ptolemäus vermuteten Südkontinent der Terra australis, der bis dahin alle Entdeckungsreisen motiviert hatte, definitiv nicht geben kann. Die Erde als nun in Gänze erschlossener Raum tritt damit in eine neue Perspektive. Man beginnt, sich mit den unterschiedlichen kulturgeographischen Zuständen des Globus zu beschäftigen, und es beginnen am Beispiel der Wilden Völker, von Montaigne noch als reine Gegenbilder gesehen, nun verstärkt Hypothesenbildungen über ungleichzeitige Entwicklungen sowie erste globalisierungstheoretisch angelegte Prognosen zur Überlegenheit des aufklärerischen Gesellschaftsprojekts (Georg Forster, Condorcet). Die anthropologische Reflexion wird damit historisch.

Was die zeitliche Aufgeklärtheit betrifft, so hat man für die Spätaufklärung eine Beschleunigungserfahrung reklamiert. Der nun schnellere Kutschenverkehr (Thurn und Taxis) jedenfalls zeitigt deutlich mentale Folgen (Behringer 1990). Ebenso gewinnt man dem Weg zu Fuß neue Aspekte ab (Albrecht 1999). Von einer Beschleunigungserfahrung insgesamt wird man nur mit Zurückhaltung sprechen können. Eine solche Bewertung hängt nicht zuletzt auch davon ab, ob man als Parameter technische Veränderungen, politische Erwartungen oder kulturellen Wandel in Anschlag bringt (Koselleck 2010 und Rosa 2005).

Zeitliche Aufklärung sucht das 18. Jh. vor allem im Archiv der Erde, dessen Befunde von ausgestorbenen Arten dazu veranlassen, den entfaltungslogisch gedachten aristotelischen Topos von der »Kette der Wesen« naturgeschichtlich zu revidieren (Lovejoy 1936, dt. 1993). Der Mensch wird Teil der Evolu-

tion. Zu diesem sachlichen Bezirk gehört auch die Erforschung der Sintflut, welche die aus der biblischen Zeitrechnung entlassene Geschichte zur weiteren Erörterung stellt (Kempe 2003; Zedelmaier 2003). Zeitliche Aufklärung vollzieht sich schließlich auch im Archiv der Welthistorie, das man neuen Kriterien unterzieht, indem die bisherigen Zeitalterrechnungen nach Herrschern sitten- und menschheitsgeschichtlichen Konstruktionen weichen, so u. a. bei Hume, Voltaire, Iselin, Ferguson, und indem, so bei Johann Martin Chladenius (1710–1756), der Sehepunkt des Historikers eine maßstäbliche Größe wird. Athen und Sparta bleiben aber Referenzen für zivilisatorische wie für republikanisch-politische Intentionen. Den Geschichtsraum zwischen Antike und Aufklärung schließt mit einer produktiven Zuweisung an die Epoche des Mittelalters konsequent erst Germaine de Staël (1766–1817) in ihrer am Jahrhundertende den Weg zum Historismus vorsichtig öffnenden, aber noch normative Bezüge mitführenden Kulturgeschichte von *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800). Für den deutschen Historismus hat man dessen Verwurzelung in den ästhetischen Auffassungen Herders und der deutschen Klassik in einer anspruchsvollen Studie zur Entstehung von Wissenschaft aus Kunst nachgezeichnet (Fulda 1996).

Die Harmonie von Gott, Natur und Vernunft, wie sie die rationalistischen Systeme bei Descartes, Leibniz und Wolff letztlich noch voraussetzten, schien nunmehr hinfällig, die Natur gewinnt eine neue Selbständigkeit. Dies betrifft auch die sich herausbildende ↗Ästhetik, die seit Dubos die Schönheit nicht mehr zuerst mit dem Numinosen verknüpft, sie auch nicht mehr vorwiegend an die Vernunft bindet, sondern vor allem an die Empfindung des Subjekts, welche bei Baumgarten im Rahmen der Vermögenslehre und der Aufwertung der unteren Sinnesvermögen eigene erkenntnistheoretische Dignität gewinnt, während Kant die Autonomieästhetik in die Formel vom »interesselosen Wohlgefallen« des Geschmacksurteils fasst. Die Debatten um das Erhabene belegen gleichwohl den Bedarf der Empfindung an einem, nun in die Natur verlagerten Numinosen. Diderots Enzyklopädieartikel »Beau« ragt als einsamer Versuch einer materialistischen Definition des Schönen und seiner Begründung aus den inneren Beziehungen des Gegenstands hervor. Diese inneren Beziehungen thematisieren auch Moses Mendelssohns (1729–1786) *Briefe über die Empfindungen* (1755).

Die Abtrennung vom Göttlichen macht die Natur nicht nur als Forschungsgegenstand freier verfügbar, wofür die *Histoire naturelle de l'homme* (1749) von Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) stehen kann, die den Menschen in den Rahmen der ↗Naturgeschichte stellt, sie wird nun ebenso zum universellen Ausgangspunkt für eine vielfältige Debatten- und Gefühlskultur. So ist sie Ausgangspunkt für eine ausgebreitete Reflexion zur Sprachentstehung und Sprachfunktion (Ricken 1984, 1985; Raymund 2001). Kulturell gesehen dient sie als Bezugsebene und Legitimierung für die Mode der ↗Empfindsamkeit (Sauder 1974–1980, 2003; Baasner 1988), für die Erfindung der Mutterliebe (Badinter 1981) und für eine neue Art der Erziehung, welche die Kindheit als eigenständige Phase der Biographie entdeckt, während man bis dahin mit sieben Jahren bereits erwachsen war (Ariès 1960). Natur als Maßstab lässt in der Gartenkultur Versailles als Vorbild ebenso zurücktreten, wie im Theater die »belle nature« des Klassizismus sich im Namen einer Natürlichkeit auflöst, die mit der Illusion der vierten Wand und einer dem Sujet angepassten Kostümierung und Sprachgebung in Prosa ihren Ausdruck sucht. Diese neue Natürlichkeit verschwistert sich nicht selten und in hohem Maße mit dem Maßstab der Tugend. In dieser unmittelbaren Verknüpfung kommen die Paradoxa einer ↗Bürgerlichkeit zum Vorschein, deren Art der fiktionalen Konfliktlösung durch Rührung, Tränen und Moral(isieren) uns in dieser Einfachheit fremd geworden ist bzw. als Kitsch erscheinen kann, ähnlich wie in der Malerei die Idyllen des Genremalers Jean-Baptiste Greuze (1725–1805), die Stillleben von Jean Siméon Chardin (1699–1779) oder Claude Joseph Vernets (1714–1789) Landschaften heute nicht mehr jene begeisterte Anteilnahme erzeugen, wie sie Diderot in seinen *Salons* (1759 f.) zu entfachen wusste.

Die meisten dieser normativen Beanspruchungen von Natur sind mit dem Gegensatz zu aristokratischen Verhaltensformen und deren Konventionen der Repräsentation wie der kommunikativen Distanz verbunden. Eine vehemente und grundsätzliche Kritik der Höflichkeit (Politesse) im Namen des »homme de vertu« verfasst der zum Umfeld von Diderot gehörende François Vincent Toussaint (1715–1772) mit *Les mœurs* (1748), ein Bestseller der zweiten Jahrhunderthälfte. Zur Kritik am Adel gehört vor allem jene am widernatürlichen ↗Vorurteil des Standes, wie sie etwa Rousseau in den Briefen XX und XXI des dritten Teils seines Erfolgsromans den bürgerlichen Hauslehrer Saint-Preux exemplarisch dem Vater Julies gegenüber formulieren lässt (zur Vorurteilskritik s. Schneiders 1983 sowie Godel 2007).

Die Natur bildet schließlich die Folie für eine frühe, sich ebenfalls mit Rousseau systematisierende Kultur- und Entfremdungskritik (Bollenbeck 2007), die den Naturzustand als Chronotopos verlorener Freiheit deutet, in dem die Menschen sich noch umstandslos wechselseitig erkennen konnten und Ungleichheit und Verstellung noch nicht, wie in der Gegenwart des 18. Jh., die Gesellschaft dominierten. Voltaire erkennt Rousseau sofort als Vertreter einer anderen Aufklärung. Dessen Kritik richtet sich in Genf gegen das städtische Patriziat, das ihn als kleinen Bürger von den Wahlen fernhält, und in Paris gegen das sich andeutende Bündnis von aufgeklärtem Despotismus, Elite und Wissensintelligenz. Rousseaus Werk trägt naturreligiöse, tatphilosophische und tugendbeseelte Züge, die ihn zu einer Art Stürmer und Dränger avant la lettre machen. Die kulturelle Idealsituation ist bei Rousseau das republikanische Fest unter freiem Himmel, wo der Citoyen gleichsam bei sich ist. Die Bandbreite und Ambivalenzen dieser frühen Form der Entfremdungskritik, für die auch Schillers Konzeption des Naiven und Sentimentalischen steht, kann der elitäre und zugleich volkstümelnde Habitus des jungen Goethe verdeutlichen. Die Ausgrenzung durch den Adel kompensiert sein Werther, indem er mit der Kalesche in die Natur fährt, auf erhöhter Position Platz nimmt und hierbei zur körperlichen und geistigen Erfrischung Zuckerschoten und seinen Homer mit sich führt. Auf die Ausgrenzung durch Lotte, mit der er das Naturempfinden und die Vorliebe für Klopstock teilt, die er auch emphatisch als Frau aus dem Volk stilisiert, die sich aber letztlich für den nüchternen Amtmann Albert entscheidet, reagiert Werther, emotiv und sozial zweifach isoliert, mit dem Suizid.

Werthers gegen die Prosa der bürgerlichen Verhältnisse aufgebotene Poesie des Herzens bleibt generisch. Ihr medialer Ausdruck ist ein pantheistisch gestimmtes Naturempfinden wie eine Liebessemantik der Unbedingtheit (Luhmann 1984). Individualität im modernen Sinne entsteht hierbei nicht (Thoma 2007). Gegen die Gottheit tritt neben der Menschheit vorerst die Ichheit (Stolzenberg 2011) auf den Plan. Diese Allgemeinheit des Ich ist repräsentativ für die meisten fiktionalen Texte der Zeit. Locke hatte zwar in seinem *Essay concerning human understanding* (1690) mit der Strukturierung durch Zeit und Erinnerung die Voraussetzung für personale Identität bereits formuliert, jedoch bleiben die literarischen Subjektkonstruktionen der Aufklärung in der Regel noch ein sehr auf Sichtbarkeit angelegtes symbolisches Zeichensystem, in dem sich weniger Individuen bewegen, als philosophische Haltungen bzw. gesellschaftliche Leitbilder in Figuren einschreiben. Dies gilt für die Inkarnationen der Tugend bei Richardson, für Rousseaus philosophisch aufgeladene Empfindsamkeit im Briefroman, für den Versuch der narrativen Auflösung philosophischer Begründungsaporien in den Romanen Wielands, schließlich nicht zuletzt für das gesamte, zwischen Ethos und Charakter, Determinismus und Freiheit konfigurierte literarische Personal Diderots (vgl. Baron 2014). Dies bleibt noch überdeutlich selbst im neuen Gegensatz von Geschäft und Kunst im Brüderpaar von Goethes Bildungsroman des *Wilhelm Meister*. Allein Rousseaus *Confessions* (posth. 1782 u. 1789) geben mit ihrer Situation der völligen Vereinzelung ihres Verfassers und der Schonungslosigkeit der Darstellung den Blick auf ein Individuum frei. Ähnliches gilt für die Bedrückung und Isolation im Schicksal von Moritz' *Anton Reiser* (1785, 1786, 1790, in vier Teilen).

Die kulturkritische Position Rousseaus weiß sich im Gegensatz zu zeitgleichen, zivilisatorisch basierten Fortschrittstheorien (↗ *Geschichte/Geschichtsphilosophie*) – so Anne Robert Jacques Turgots (1727–1781) *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (Discours prononcé en latin, dans les écoles de la Sorbonne, 1750), das Vorwort der *Encylopédie* (1751) oder Pierre Louis Moreau de Maupertuis' (1698–1759) *Lettre sur le progrès des sciences* (1752) –, welche in der zweiten Jahrhunderthälfte sowohl die Utopien wie die Theodizeen ablösen, indem sie das Glück der menschlichen Gattung nun säkular begründen bzw. als herstellbar in Aussicht stellen (Mauzi 1960). Aus dem Widerstreit von Kulturkritik und Zivilisationsoptimismus entsteht die Selbstaufklärung der Aufklärung (cf. auch Schneiders 1974). Die offenen und verdeckten Auseinandersetzungen um die Natur des Menschen sowie um Eigentum und dessen Vergesellschaftung sind bestens geeignet, diesen inneraufklärerischen Kulturkampf zu illustrieren: Candide verlässt die Utopie Eldorado mit Absicht, weil sich dort alle gleichen und Gold nichts wert ist; die Vergemeinschaftung der Gefühle, welche die Autarkie der Halbinsel Clarens garantieren soll, gelingt nicht, da der in der Liebe von Saint-Preux und Julie chiffrierte Egoismus auch hier fortdauert; das Schloss mit der Utopie indizierenden Aufschrift, es gehöre niemandem und allen zugleich (»Je n'appartiens à personne et j'appartiens à tout le monde«), in dem in Diderots Roman Jacques und sein Herr Unterkunft suchen, ist bereits

von zwanzig Räubern besetzt, welche die besten Räume für sich beanspruchen.

Wo alle Aufklärer im Despotismus einen gemeinsamen Gegner finden, da bleiben die Alternativen und das Maß der geforderten Freiheit gleichwohl um so mehr umstritten, je näher ihre Verwirklichung zu rücken scheint. Die »volonté générale« als Maßstab politischen Handelns ist nicht jedermanns Sache – und auch nicht Popularphilosophie und Volksaufklärung (Böning 2007), welche die Unterrichtung des Menschen sozial nach unten verbreitern wollen. Dieser Zwiespalt gilt für die gesamte späte Aufklärung. Besonderes Symptom hierfür ist die 1784 von der Berliner Akademie ausgelobte Preisfrage, ob es nützlich sei, das Volk zu betrügen (*Est-il utile de tromper le peuple?*, hg. v. H. Adler 2007), d. h. der Aufklärung Grenzen zu setzen.

Rezeption und Wirkung

Das Rezeptions- und Wirkungsschicksal der Aufklärung, das hier nur in großen Linien erscheinen kann, bewegte sich im 19. Jh. in einem in der Regel nun national gefassten Interpretationsparadigma, gab aber von Anfang an auch Anlass zu übergreifenden strukturellen Fragen der Entwicklung der bürgerlichen Formation. In Frankreich (Thoma 1976, 2010, 2013) beginnt der Streit um die großen Orientierungen bereits im direkten Umfeld der Französischen Revolution. Eine wichtige Referenz der konservativen Kritik bilden die *Reflections on the Revolution in France* (1790) von Edmund Burke (1729–1797), die auch die Propaganda der Konterrevolution beeinflussten, so die *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796) von Louis de Bonald (1754–1840) oder die *Considérations sur la France* (1797) von Joseph de Maistre (1753–1821). Deren Schrifttum wertet auch die aufklärerisch-esoterische Arkanbewegung der Freimaurer (Neugebauer-Wölk 1997; Reinalter 1997, 2000) durch Verschwörungstheorien auf (↗ Esoterik). Burke wies schon früh kritisch auf die akademische Herkunft und die geringe Sättigung an Eigentum und Machterfahrung eines Großteils des Personals der Französischen Nationalversammlung hin, um eine ganze Denkhaltung und ein bestimmtes politisches Verhalten zu diskreditieren. In dieser Linie stehen noch die *Origines de la France contemporaine* (1875–1893) des konservativen Positivisten Hippolyte Taine (1828–1893), der in der Aufklärung eine nur räsonierende Vernunft (»raison raisonnante«) ausmacht, welche in der Outrierung des »esprit classique« des 17. Jh. die Diversität der Menschen ebenso verfehle wie die Macht der Geschichte. Für diese Denkrichtung, zu der auch noch R. Kosellecks einflussreiche Dissertation *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959) gezählt werden kann, ist das Vorurteil ein legitimes Produkt der Erfahrung und die Aufklärung ein erfahrungsleerer Denkraum. Rousseaus Kontraktualismus ist hier meist der Beleg. Auguste Comte (1797–1857) hat an dieser Sicht mit seiner triadischen Auffassung einer Abfolge von theologischem, metaphysisch-kritischem und dann mit dem Positivismus wissenschaftlichem Zeitalter keinen geringen Anteil. Nach 1870/1871 strengen in Frankreich ein konservativ gewordenes Großbürgertum und die ihm affine Intelligenz einen Prozess gegen die Aufklärung an, in dem deren Plädoyer für die Freiheit des Subjekts für den zügellosen Individualismus und die Dekadenz des Fin de Siècle sowie Rousseau für die Ideen des Sozialismus verantwortlich gemacht werden. Der Republikanismus hingegen, der sich seit 1789 um eine positive Beerbung der Aufklärung bemüht und der mit dem Comte-Schüler Emile Littré (1801–1881) unter Napoleon III. ein neues, wissenschaftsbasiertes 18. Jh. zu schmieden beabsichtigte (Littré 1855), kann nun zur Institutionalisierung seiner Absichten schreiten: Er gründet 1887 einen Lehrstuhl für die Revolutionsgeschichte und schafft mit der Begründung eines schon in der Grundschule einsetzenden, zivilreligiösen Laizismus in der Nachfolge Rousseaus und Kants die weltanschaulich-moralischen Voraussetzungen für eine aufgeklärte (französische) Republik (Röseberg 2012). In den republikanischen Fortschritts- und Wissenschaftsoptimismus in der Nachfolge Condorcets schreiben sich indes um 1900 auch erste Zweifel ein (Thoma 2014). Henri Poincaré, einer der Vordenker der Relativitätstheorie, spricht 1905 in *La valeur de la science* von einem Ruinenfeld, in dem die Grundideen Newtons und Lavoisiers nicht mehr gälten. Zirkulierte bis 1900 die Fortschrittsidee relativ reibungslos zwischen Wissenschaften, Moral, Gesellschaft und Republik, verbieten sich nun derartige vereinfachende Diskurswanderungen. Dies ist auch die Geburtsstunde der Wissenschaftsgeschichte in der Physik (Rasmussen 1996).

Deutschland, das sich in den so genannten Befreiungskriegen von der französischen Kultur und vom Aufklärungserbe zu emanzipieren meinte, und wo der Liberalismus sich nach der gescheiterten Revolution von 1848 dem Preußentum unterwirft, gelingt

es bekanntlich nicht, den großen Wurf einer aufklärungsgesättigten Klassik in den sozialen Eliten zu verankern. Hier werden Goethe und Schiller aus dem Aufklärungskontext herausgenommen und zu Lieblingsautoren eines Bildungsbürgertums, das auf Feier und Weihe am Erinnerungsort Weimar setzt (Bollenbeck 1994). Hier schreibt Franz Mehring (1846–1919) vergeblich gegen die Lessinglegende der preußischen Geschichtsapologetik an. Und noch der einschlägige Brockhausartikel von 1952 warnt vor der »Überschätzung der rationalen Kräfte des Menschen«, präsentiert Sturm und Drang als Überwindung der Aufklärung. In Deutschland kann sich auch Ernst Cassirers republikanisch geleiteter Neukantianismus der *Philosophie der Aufklärung* (1932) nicht gegen Heidegger behaupten. Georg Lukács hat den Prozess des beginnenden Irrationalismus mit Nietzsche datiert und ihn in *Die Zerstörung der Vernunft* (1954) zwar etwas holzschnittartig, aber in den Befunden, auch unter den Mandarinen der Professorenschaft, eindrucksvoll nachgezeichnet.

Die Hauptströmung dieser schon mit Schelling und Schopenhauer einsetzenden Vernunftkritik bildet die so gennannte Lebensphilosophie, welche die rationalen und bürokratischen Elemente, die der Kapitalismus mit sich führt, als das Leben einengenden Zwang deutet. Ihr wichtigster Vertreter ist Nietzsche, der als Gegenmittel für Agonalität und Hyperindividualität plädiert. Michel Foucault (1926–1984) passt diese Denkform im 20. Jh. den Gegebenheiten an. Ihm voraus geht die von ihm rezipierte einflussreiche *Dialektik der Aufklärung* (1947) von M. Horkheimer (1895–1973) und Th. W. Adorno (1903–1969), die mit der Kritik am instrumentellen Charakter der Vernunft neue Wertmaßstäbe setzt. Abstraktion, Formalisierung, Nützlichkeit, Berechenbarkeit seien der Aufklärung nichts anderes als Schlüsselbegriffe einer Logik der Naturbeherrschung, die dem Subjekt später in Industrie, Arbeitsteilung und Ökonomie als verdinglichende Macht gegenüberträten. In dieser Konstruktion wird die gesamte bürgerliche Formation letztlich als epistemisch-instrumenteller Sündenfall begriffen. Die historische Aufklärung schneide, so die grundsätzliche Kritik an ihrem Vernunftbegriff, das »Inkommensurable« weg. Denselben Vorwurf erheben Foucault und Jean-François Lyotard (1924–1998). Für Letzteren ist das Emanzipationsversprechen der Aufklärung ein Hauptbeispiel für die verfehlten, so genannten »großen Erzählungen«. Jürgen Habermas, Verfasser einer einflussreichen Studie zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, erw. 1992), ist u. a. damit gemeint (↗Öffentlichkeit). Dieser hatte versucht, die Kritische Theorie konstruktiv zu wenden und deren reduktiver Sicht einer bloß »instrumentellen Vernunft« eine, auf Transzendierung der Subjektvernunft Kants angelegte, Theorie einer »kommunikativen Vernunft« (Habermas 1988, 351) gegenübergestellt. Diese beharrt auf der Wirkmacht von Aufklärung und versteht sich, nicht zuletzt auch gegen Foucault und Lyotard gerichtet, als eine aus dem Geist der Sprechakttheorie von Searle inspirierte Begründung von Gesellschaftstheorie, in der Wahrheit und Konsens in der Tendenz zusammenfallen.

Foucault entwickelt den für seine Form der Vernunftkritik charakteristischen Zusammenhang von Episteme – Macht – Körper am Beispiel der historischen Epoche der Aufklärung selbst. Der Einsatz dieses Denkens fällt in den vorläufigen Abschluss einer Zäsur in der Subjektstellung, die David Riesman (1909–2002) um 1950 in die Formel vom »außengeleiteten Menschen« gefasst hat. Solche aus der Erfahrung des Fordismus und der Konsumindustrie genährten Diagnosen finden sich auch in Hans Freyers *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1954) oder in Herbert Marcuses *Der eindimensionale Mensch* (1967). Sie haben zum Befund eine Dezentrierung des Subjekts im Geschichtsprozess, die ihre begrifflichen Äquivalente auch in der Politik findet. Massengesellschaft, Hoch- oder Monopolkapitalismus, Formierte Gesellschaft etc. sind nur einige der in den 1950er und 1960er Jahren nun zahlreich kursierenden Termini für eine veränderte Situation, in welcher sich »Freiheit« als Schlüssel- und Bindesemantik zwischen Aufklärung und Gegenwart trotz mancher Beharrungsversuche im Geiste des Liberalismus (Aron 1964; Lübbe 1965, 1975) nicht mehr unangefochten behaupten kann.

Der Poststrukturalismus unternimmt es dann, die strukturalistische Affirmation dieser Modernisierung, wie man sie noch in den Polemiken des frühen Roland Barthes (1915–1980) gegen den literaturwissenschaftlichen Biographismus findet, kritisch zu wenden, indem er, unter Beibehaltung der Auffassung vom Ende des Subjekts, nun das »Begehren« als neue, ontologisch begriffene Instanz der Widerständigkeit instauriert und diese oppositive Kehre mit Motiven von Nietzsche und Heidegger versetzt. Direkte politische Resonanz findet diese Grundhaltung in der Studentenbewegung von 1968 und ihrer Formel von der »Phantasie an die Macht«. Foucault transformiert auch, wenn man so will, Taines Konstruktion des »klassischen Geistes« zu einer von ihm

so bezeichneten Episteme der Repräsentation, die sich im 17. und 18. Jh. durchsetze. In seiner Denkweise wird die Vernunft denunziert als Diskursmacht über die Subjekte, eine Macht, die bereits und gerade in der Aufklärung Disziplinierungsrituale schaffe wie Überwachen und Strafen sowie Institutionen der einschließenden Exklusion wie Klinik, Psychiatrie und Gefängnis. Die unterdrückenden Strukturen des Ancien Régime, welche die Aufklärung erst eigentlich veranlassten, bilden, wie bereits in der Frankfurter Schule, so auch bei Foucault einen blinden Fleck. Auch bleibt, um das plane Bild der Aufklärung zu halten, Rousseaus Vordenkerschaft außer Betracht, wiewohl dieser schon Vernunftfortschritt und Niedergang der menschlichen Gattung zusammengedacht und die Beziehung von Wissenschaft und Herrschaft ins Auge gefasst hatte.

Im Unterschied zur Frankfurter Schule ist Foucaults Wirkung in der konkreten Aufklärungsforschung direkter und beträchtlich. An die Stelle der bis dahin dominierenden, auf den Zusammenhang von Aufklärung und 1789 zentrierten Methode der (politischen) Ideengeschichte tritt nun in den Vordergrund das Interesse an epistemischen bzw. gouvernementalen Strukturen der Fremd- und Selbstkontrolle, in denen man die Bedingung für die Entstehung des modernen Gewissens hat sehen wollen (Kittsteiner 1995). Mittelbar hat das foucaldische Denken damit Anteil an der, von den oben genannten Diagnosen der veränderten Subjektstellung im 20. Jh. gestützten neuen Stufe einer auch quantitativ gehäuften anthropologischen Reflexion seit den 1970er Jahren. Anthropologische Paradigmen, so der in diesem Artikel vertretene kulturhistorische Deutungsvorschlag, erweisen sich als Symptom von Epochen mit hohem Veränderungsbedarf (s. hierzu auch Club of Rome, *Limits to growth*, 1972).

Die Zirkularität der Geschichtsdiagnose von Foucault, in welcher das Verdikt über die Gegenwart auf ihre gedankliche Grundlegung in der Aufklärung zurückfällt, faszinierte am Collège de France tout Paris und viele Weltbürger. Hieran ändert auch nichts Foucaults zeitweilige Fluchtbewegung nach Teheran, ebenso wenig wie die sich anschließende grundsätzliche Rückzugsbewegung in eine von Selbstsorge geprägte ästhetische Existenz. Im Gegenteil. Foucault wird zum meistzitierten Autor der zweiten Hälfte des 20. Jh. Wie Lyotard meidet er eine genauere ökonomische oder soziale Analyse des zeitgenössischen Kapitalismus, zu dem er in einem Verhältnis der oppositiven Anschmiegung steht. Als Wissenschaftler hat er insgesamt eine Ausrichtung der Forschung beeinflusst, die sich in der Intention der Rekonstruktion eines 18. Jh. einig ist, bei der nunmehr als Gegenstand das ins Zentrum rücken soll, was eine vernunftzentrierte Forschung verabsäumt habe: der Wahnsinn, die dunklen Seelenkräfte, der Körper, die Einbildungskraft (u. a. H. Böhme/G. Böhme 1983; Schings 1994; Galle/Pfeiffer 2006) (↗ Imagination). Für die französische universitäre Forschung, die etwas verhaltener reagiert als die nordamerikanische oder deutsche, kann man gleichwohl beobachten, wie auch sie neuerdings Foucaults Periodisierung aufnimmt und mit dem 17. und 18. Jh. zwei Jahrhunderte zusammenfügt, die in der Erinnerungskultur des Landes und im Erziehungswesen lange miteinander um den Primat in der Geltung konkurriert hatten (Roger/Dagen 2004; Darmon/Delon 2006).

Das poststrukturalistische Paradigma brachte, befördert auch durch die historischen Umstände, eine spürbare Minderung des Einflusses der radikaldemokratisch bzw. marxistisch inspirierten Forschung mit sich, die, speziell in Frankreich, lange dominiert und den Zusammenhang von Aufklärung und Revolution präsent gehalten hatte. Diese Tradition hatte durchaus ertragreiche Studien vorzuweisen, so zum bürgerlichen Drama (Plechanow 1955), zum sozialen Denken der Aufklärung (Wolgin 1965; zur sozialen Schichtung Herrnstadt 1965), zur Rolle des »peuple« (u. a. Soboul 1958; Roche 1981), zum Epochenumbruch (Klotz u. a. 1977), zur materialistischen Anthropologie (Duchet 1971; Krauss 1978). Hierhin gehörten auch das Werk von Werner Krauss zur Aufklärung (1981, 1987) und die Arbeiten seiner Ostberliner Forschungsgruppe der Jahre 1960–1980, zu denen ein Überblick (Krauss 1972) und eine dichte Gesamtdarstellung der französischen Aufklärung (Schröder (Hg.) 1974) zählt. In Westdeutschland betrieb man Sozialgeschichte, unterstrich die emanzipatorischen Tendenzen der Aufklärung, (u. a. Mattenklott/Scherpe 1973), brachte verschüttete Traditionen zur Darstellung wie in der Jakobinerforschung (Valjavec/Garber 1978) und setzte neue Akzente zur Aufklärungsrezeption (Thoma 1976) sowie zum Spätabsolutismus (Garber 1992). Neuerdings versucht man noch einmal eine Wiederbelebung der Aufklärung entlang einer radikaldemokratischen Traditionslinie im Geiste Spinozas bzw. des klandestinen materialistischen und atheistischen Schrifttums (Israel 2001 u. 2006; Israel/Mulsow 2014).

Die nunmehrige Veränderung des Blickwinkels im Gefolge des Poststrukturalismus schuf nicht nur

ungezählte Studien zum Körper und zur Körperlichkeit, sondern auch methodisch neue Zugänge über die Privilegierung von Rändern, Schwellen, Grenzerfahrungen, Dissidenzen, Archaismen etc. Im Gedächtnis bleibende Titel wie Sachverhalte sind H.-J. Schings' Studie zu *Melancholie und Aufklärung* (1977), *Das andere der Vernunft* (1983) von G. und H. Böhme, Robert Darntons Untersuchungen zum Katzenmassaker der Handwerksgesellen (*The Great Cat Massacre* 1984) bzw. zum *Literary Underground of the Old Regime* (1982), ferner *La vie fragile: Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle* (1986) von Arlette Farge, schließlich die Instaurierung des Marquis de Sade im Sanktuarium der Reihe der Pléiade durch Michel Delon (1990). Noch in der jüngsten Gegenwart interessieren die »marges et écarts« der *Parcours dissidents au XVIIIe siècle* (Genand/Poulouin 2011). Dieses durchaus produktive Interesse am Anderen, Widersprüchlichen und Randständigen, das die Schattenseiten des aufklärerischen Universalismus beleuchtet, schwächte in mancher Hinsicht auch die langandauernde Dominanz Frankreichs als Gegenstand und Parameter im Geschäft der Aufklärungsforschung. So wird Kulturtransfer zu einem der neuen Schlüsselbegriffe und Forschungsgegenstände (Espagne/Werner 1988). *Europäische Aufklärung(en)* (Jüttner/Schlobach 1992) heißt nun ein symptomatischer Titel und qualitativ ertragreicher Band, in dem sich die in der Forschung geführten Debatten zur Gleichberechtigung von Zentrum und Peripherie niederschlagen und Europa als Perspektive dominiert. Zu theoretischen, methodischen und institutionellen Fragen der Aufklärungsforschung in internationaler Sicht informieren Überblicke aus dem letzten Jahrhundertende (Delon/Schlobach 1998; Postigliola 1998). In die Zeit um die Wende zum 21. Jh. fallen drei enzyklopädische Unternehmen bzw. Wörterbücher zur Aufklärung (Delon 1997; Ferrone/Roche 1997; Kors 2003).

In der Geschichte der Vernunftkritik (Thoma 2010) ist derzeit ein neues Kapitel aufgeschlagen, in dem ihr bisher treibendes Motiv, die Freiheit, nun selbst als grundsätzliches Problem erscheint. Die einst wohltuende »unsichtbare Hand« des Marktes von Adam Smith hat sich in die Rede vom alternativlosen »Zwang der Märkte« transformiert. So gerät die Globalisierung der Freiheit paradoxerweise zum Argument der Notwendigkeit ihrer Einschränkung. In der neuesten Geschichtswissenschaft wird der Prozess der Globalisierung zeitlich vorverlagert und hierbei die bisherige Sonderstellung der westlichen Aufklärung im Prozess der Modernisierung als deren nur archaische Form deutlich relativiert (Bayly 2009).

Insgesamt kann es so aussehen, als sei der Vernunftkritik als Hauptmodus der Selbstreflexion und der Selbstkritik der westlichen Lebensform ihre normative Referenz abhanden gekommen mit dem Ergebnis, dass nun Vernunft *und* Freiheit als Schlüsselsemanteme der Aufklärung heute gleichermaßen ohne Geltung dastünden. Ähnliche Aporien erscheinen auch auf dem aufklärungstypischen Feld des Wissens, dessen gegenwärtige Proliferation und Qualitätssprünge, wie etwa in der Genforschung, eine Widerspruchssituation von Möglichkeit und bedrohlicher Beschränkung bis in die physischen Grundlagen des Menschen hervorbringen. Ebenso widerspruchsreich ist der Zusammenhang von Freiheit und Kontrolle in der Handhabung der neuen Medien. Bei der zunehmenden Ununterscheidbarkeit von Freiheit und Zwang handelt es sich aller Vermutung nach um Effekte gesteigerter Vergesellschaftung unter hochasymmetrischen sozialen Beziehungen. Neuerdings stellt man zu diesen Charakteristika der Gegenwart jene von Entzeitlichung und Entschleunigung und interpretiert sie als ein weiteres Krisenmoment einer Moderne, die langfristig gesehen vermutlich nur eine Geschichtsepisode darstelle (Rosa 2005) und die Versuche, die Brücke zwischen Aufklärung und Gegenwart begehbar zu halten (s. u. a. Postman 1999; Reinalter 2006; Wetzel 2012), letztlich erübrige.

Es ist also kein Zufall, dass Foucault (1992) wie auch Lyotard aus libertärem Instinkt heraus gegen Ende ihres Werks eine Nähe zu Kant suchen bzw. reklamieren – nicht etwa zu Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) im Anschluss an Diderot mit der Thematik von Herrschaft-Knechtschaft die Problematik der Anerkennung in den Mittelpunkt gerückt hatte (zur Transformation der Denkfigur von Herr und Knecht im 19. und 20. Jh. Bluhm 2004). Die von Foucault im Spätwerk unter Rekurs auf Kant aktualisierte Notwendigkeit, einer »individuellen und zugleich kollektiven Haltung, aus seiner Unmündigkeit herauszutreten« (1992, 41), eine Formel, die auf Camus' *L'homme révolté* (1951) anspielt, verlangt indes nicht nur, die Menschenrechte als Weltbürgerrechte sozial zu fundieren (Nußbaum 1993; *Das Argument* 2009, 2010; Sandkühler 2011), wo nicht die Herstellung gleichberechtigter wirtschaftlicher und sozialer Beziehungen einzufordern, wie sie Kants protoliberaler Prospekt seinerzeit vorausgesetzt hatte, sondern ebenso eine vertiefte Reflexion auf den inneren Zusammenhang und gegen-

wärtig erreichten Stand von Individualisierung und Vergesellschaftung (Durkheim 1893; Beck 1986; Blaffer-Hrdy 2009) wie eine zeitgemäße Fassung des kategorischen Imperativs, in die stärker Elemente der Kooperation und der gemeinwohlorientierten Voraussicht (Rohbeck 2010) eingehen.

Sekundärliteratur

Adler, H. (2007): *Nützt es dem Volke betrogen zu werden?: die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart.

Adler, H./Godel, R. (2010): *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München 2010 (Laboratorium Aufklärung Bd. 4).

Adorno, Th. W./Horkheimer, M. (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam.

Albrecht, W. (Hg.) (1999): *Wanderzwang – Wanderlust: Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung*. Tübingen.

Alt, P. A. ([3]2007): *Aufklärung* [1996]. Stuttgart.

Andries, L. (Hg.) (2003): *Le partage des savoirs*. Lyon.

Andries, L. (Hg.) (2009): *La construction des savoirs* (XVIIIe–XIXe siècles). Lyon.

Ariès, Ph. (1960): *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris.

Aron, R. (1963): *Dix-huit Leçons sur la société industrielle*. Paris (dt. *Die industrielle Gesellschaft. 18 Vorlesungen*. Frankfurt/Main 1964).

Das Argument (2009, 2010): Weltbürgerrechte. (2009): H. 4, 559–605 u. (2010): H. 1, 47–94.

Baasner, F. (1988): *Der Begriff »sensibilité« im 18. Jahrhundert: Aufstieg und Niedergang eines Ideals*. Heidelberg.

Badinter, É. (1981): *Die Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jh. bis heute*. München.

Badinter, É. (1989): *Thomas, Diderot, Madame d'Épinay: Qu'est-ce qu'une femme?* Paris.

Baron, K. (2014): *Diderots Erzählungen. Die Charaktergeschichte als Medium der Aufklärung*. München.

Bayertz, K. (2012): *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*. München.

Bayly, Ch. A. (2004): *The Birth of the Modern World: 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford.

Beck, U. (2006): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main.

Becker, E. (1994): *Licht – [L]lumières[s] – Siècle des Lumières: von der Lichtmetapher zum Epochenbegriff der Aufklärung in Frankreich*. Köln.

Beetz, M./Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2007): *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Göttingen.

Behringer, W. (1990): *Thurn und Taxis, Die Geschichte ihrer Post und ihrer Unternehmen*. München.

Blaffer-Hrdy, S. (2009): *Mothers and others: the evolutionary origins of mutual understanding*. Cambridge, Mass. u. a. (dt. 2010).

Bloch, O. (1982): *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*. Paris.

Bluhm, H. (2004): »Herr und Knecht – Transformationen einer Denkfigur«. In: Arndt, A./Müller, E. (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*. Berlin.

Böhme, H./Böhme, G. (1983): *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt/Main.

Bollenbeck, G. (1994): *Bildung und Kultur, Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Main.

Bollenbeck, G. (2007): *Eine Geschichte der Kulturkritik: von J. J. Rousseau bis G. Anders*. München.

Böning, H. (2007): *Volksaufklärung. Eine praktische Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts*. Bremen.

Brockmeier, P. u. a. (Hg.) (1979): *Voltaire und Deutschland: Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der Französischen Aufklärung*. Stuttgart.

Cassagne, A. (1906): *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*. Paris.

Cassirer, E. (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen.

Chaussinand-Nogaret, G. (2000): *La noblesse au XVIIIe siècle: de la féodalité aux Lumières*. Bruxelles.

Colley, L. (1992): *Britons: Forging the Nation, 1701–1837*. New Haven, Conn.

Conrad, M. (2010): *Geschichte(n) und Geschäfte. Die Publikation der »Allgemeinen Welthistorie« im Verlag Gebauer in Halle* (1744–1814). Wiesbaden.

Darmon, J.-Ch./Delon, M. (Hg.) (2006): *Classicismes. XVIIe–XVIIIe siècle*. Paris.

Darnton, R. (1979): *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie, 1775–1800*, Cambridge (Mass.)/London (dt. *Glänzende Geschäfte: die Verbreitung von Diderots »Encyclopedie«, oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn?* Berlin 1993).

Décultot, É./Lauer G. (Hg.) (2012): *Kunst und Empfindung: zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jh.* Heidelberg.

Delon, M./Schlobach, J. (1998): *La recherche dix-huitièmiste: objets, methodes, institutions. (1945–1995)*. Paris.

Delon, M. (Hg.) (1997): *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris.

Duchet, M. (1995): *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* [1971]. Paris.

Durkheim, É. (1893): *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris.

Ehrard, J. (1963): *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris.

Engfer, H.-J. (1996): *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*. Paderborn.

Espagne, M./Werner M. (Hg.) (1988): *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle)*. Paris.

Ferrone, V./Roche, D. (Hg.) (1997): *L'Illuminismo. Dizionario critico*. Roma-Bari.

Fetscher, I. (1969): *Rousseaus politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Neuwied.

Förschler, S./Hahne, N. (2013): *Methoden der Aufklärung. Ordnungen der Wissensvermittlung und Erkenntnisgenerierung im langen 18. Jahrhundert*. München. (Laboratorium Aufklärung Bd. 13)

Fontius, M. (1977): »Produktivkraftentfaltung und Autonomie der Kunst, Zur Ablösung ständischer Voraussetzungen in der Literaturtheorie«. In: Klotz, G./Schröder, W./Weber, P. (Hg): *Literatur im Epochenumbruch*. Berlin/Weimar, 409–529.

Foucault, M. (1992): *Was ist Kritik?* Berlin (frz. *Qu'est-ce que la critique?* 1990).

Fritz, M. (2011): *Vom Erhabenen: der Traktat Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Fulda, D. (1996): *Wissenschaft aus Kunst: die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860*. Berlin.

Hazard, P. (1935): *La crise de la conscience européenne, 1680–1715*. 2. Bde. Paris.

Galle, R./Pfeiffer, H. (Hg.) (2007): *Aufklärung*. München.

Garber, J. (1992): *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft: Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne*. Frankfurt/Main.

Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jh*. Tübingen.

Garber, J./Valjavec, F. (1978): *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, 1770–1815*. Kronberg/Ts.

Genand, S./Poulouin, C. (Hg.) (2011): *Parcours dissidents au XVIIIe siècle: la marge et l'écart*. Paris.

Gipper, A. (2002): *Wunderbare Wissenschaft: literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich; von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie*. München.

Godel, R. (2007): *Vorurteil – Anthropologie – Literatur: der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Goldenbaum, U./Košenina, A. (Hg). (1999, 2003, 2007, 2011): *Berliner Aufklärung*. Hannover.

Greilich, S./Mix, Y.-G. (Hg.) (2006): *Populäre Kalender im vorindustriellen Europa: der »Hinkende Bote«/»Messager boiteux«: kulturwissenschaftliche Analyse und bibliographisches Repertorium; ein Handbuch*. Berlin.

Grunert, F. (2000): *Normbegründung und Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*. Tübingen.

Habermas, J. (1962, erw. 1992): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied/Frankfurt a. M.

Habermas, J. (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Main.

Hammerstein, N. (1977): *Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 18. Jahrhundert*. Berlin.

Haug, C./Mayer F./Schröder W. (Hg.) (2011): *Geheimliteratur und Geheimbuchhandel in Europa*. Wiesbaden.

Herrnstadt, R. (1965): *Die Entdeckung der Klassen*. Berlin.

Himmelfarb, G. (2008): *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. London.

Hinneburg, K,-M./Jurewic, G. (Hg.) 2014: *Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch*. München.

Hirschi, C. (2012): »The Status of Authors in the Literary Market: A Comparison of Eighteenth-century England and France.« In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 36 H. 2, 191–201.

Israel. J. (2001): *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford.

Israel, J. (2006): *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford.

Israel, J./Mulsow. M. (Hg.) (2014): *Radikalaufklärung*. Frankfurt/Main.

Jaumann, H. (Hg.) (1994): *Rousseau in Deutschland: Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Berlin.

Jüttner, S./Schlobach, J. (Hg.) (1992): *Europäische Aufklärung(en): Einheit und nationale Vielfalt*. Hamburg.

Kapitza, P. K. (1981): *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt: zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*. München.

Kelleter, F. (2002): *Amerikanische Aufklärung: Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution*. Paderborn.

Kempe, M. (2003): *Wissenschaft, Theologie, Aufklärung. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die Sintfluttheorie*. Epfendorf.

Kiesel, H. (2004): *Geschichte der literarischen Moderne: Sprache, Ästhetik, Dichtung im 20. Jahrhundert*. München.

Kittsteiner, H. D. (1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt/Main.

Klippel, D. (Hg.) (2006): *Naturrecht und Staat: politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert)*. München.

Klotz, G./Schröder, W./Weber, P. (1977): *Literatur im Epochenumbruch. Funktionen europäischer Literaturen im 18. und beginnenden 19. Jh.* Berlin/Weimar.

Kondylis, P. (1981): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart.

Kors, A. Ch. (2003): *Encyclopedia of the Enlightenment*. 4 Bde. Oxford.

Koselleck, R. (1959): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg.

Koselleck, R. (2010): *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Berlin.

Kovács, E. (1979): *Katholische Aufklärung und Josephinismus*. Wien.

Krauss, W. (1972): *Literatur der französischen Aufklärung*. Darmstadt.

Krauss, W. (1978): *Zur Anthropologie des 18. Jh.: die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, hg. v. H. Kortum. Berlin.

Krauss W. (1981, 1987): *Aufklärung I, Aufklärung II*. Berlin/Weimar.

Littré, E. (1855): »Le nouveau XVIIIe siècle«. In: *La revue philosophique et religieuse* N. 3, 129–140.

Lovejoy, A. (1936): *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge Mass. (dt. 1993).

Lübbe, H. (1965): *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg.

Lübbe, H. (1975): *Fortschritt als Orientierungsproblem: Aufklärung in der Gegenwart*. Freiburg.

Lukács, G. (1954): *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin.

Lyotard, J. F. (1979): *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris (dt. *Das postmoderne Wissen*. Bremen 1982).

Lyotard, J. F. (1984): *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris.

Marcuse, H. (1964): *One dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. London (dt. *Der eindimensionale* Mensch. Neuwied 1967).

Marraud, M. (2000): *La noblesse de Paris au XVIIIe siècle*. Paris.

Mattenklott, G./Scherpe, K. (1973): *Literatur der bürgerlichen Emanzipation im 18. Jahrhundert*. Kronberg/Ts.

Matuschek, St. (2010): »Aufklärung, Klassik, Romantik: drei gleichzeitige Intentionen in der deutschen Literatur um 1800«. In: Breidbach, O./Rosa, H. (Hg.): *Laboratorium Aufklärung*. München, 51–68.

Mauzi, R. (1960): *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris.

Mix, Y.-G./Spoerhase, C. (Hg.) (2013): »Schöpferischer Wettbewerb? Ästhetische und kommerzielle Konkurrenz in den schönen Wissenschaften«. In: *Das achtzehnte Jahrhundert*, Jg. 36, H. 2, 179–270.

Montandon, A. (1999): *Le roman au XVIIIe siècle en Europe*. Paris.

Mortier, R. (1986): *Diderot en Allemagne 1750–1850*. Réimpr. de l'éd. Paris 1954. Genf.

Neugebauer-Wölk, M. (1995): *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrghunderts*. Göttingen.

Nisard, D. (1844–1861): *Histoire de la littérature française*. 4 Bde. Paris.

Nußbaum, M. (1993): »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«. In: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main, 321–361.

Nutz, Th. (2009): *»Varietäten des Menschengeschlechts«. Die Wissenschaften vom Menschen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln/Weimar/Wien.

Plechanow, G. W. (1955): *Über Kunst und Literatur.* Berlin.

Pomeau, R. (Hg.) (1985–1994): *Voltaire en son temps*. Oxford.

Porter, R./Teich, M. (Hg.) (2000): *The Enlightenment in National Context*. [1981]. Cambridge.

Postigliola, A. (Hg.) (1998): *La ricerca sul XVIII secolo. Un panorama internazionale*. Rom.

Postman, N. (1999): *Die zweite Aufklärung. Vom 18. ins 21. Jahrhundert*. Berlin (engl. *Building a Bridge to the eighteenth Century*. 1999).

Rasmussen, A. (1996): »Critique du progrès, ›crise de la science‹: débats et représentations du tournant du siècle« In: *Mil neuf cent* 14 (1996), 89–113.

Raymund, W. (2001): *Die Sprache der Affekte: Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des »siècle des Lumières«*. Tübingen.

Reinalter, H. (Hg.) (2006): *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jh*. Würzburg.

Reinalter, H. (2000): *Die Freimaurer*. München.

Ricken, U. (1984): *Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Sprachtheorie und Weltanschauung.* Berlin.

Ricken, U. (1985): *Probleme des Zeichens und der Kommunikation in der Wissenschafts- und Ideologiegeschichte der Aufklärung*. Berlin.

Riesmann, D. (1977): *The Lonely Crowd* [1950]. New Haven (dt. *Die einsame Masse*, Darmstadt 1956).

Roche, D. (1981): *Le Peuple de Paris: Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*. Paris.

Roger Ph./Dagen, J. (2004): *Un siècle de deux cents ans? Les XVIIe et XVIIIe siècles: continuités et discontinuités*. Paris.

Rohbeck, J. (2010): *Aufklärung und Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin.

Rosa, H. (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt/Main.

Röseberg, D. (2012): *Formation de la raison. Zur Geschichte französischer Wissenskultur aus interkultureller Perspektive (18.–21. Jh.)*. Jena.

Rüdiger, A. (2005): *Staatslehre und Staatsbildung: die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Sandkühler, H. J. (2011): *Recht und Kultur: Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*. Frankfurt/Main. u. a.

Sauder, G. (1974, 1980): *Empfindsamkeit*. Bd. 1 u. Bd. 3. Stuttgart.

Sauder, G. (2003): *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*. Stuttgart.

Schings H.-J. (1977): *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.

Schings, H.-J. (Hg.) (1994): *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart.

Schneider, U. J. (Hg.) (2008): *Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert*. Berlin/New York.

Schneider, U. J. (2013): *Die Erfindung des allgemeinen Wissens: enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin.

Schneiders, W. (1974): *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg.

Schneiders, W. (1983): *Aufklärung und Vorurteilskritik: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart.

Schröder, W. (Hg.) (1974): *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung*. Leipzig.

Seibert, P. (1993): *Der literarische Salon. Literatur und Gesellschaft zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart.

Soboul, A. (1958): *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793–1794)*. La Roche-sur-Yon.

Stolzenberg, J. (2011): *»Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben«. Formen expressiver Subjektivität in der Musik der Moderne*. München.

Thoma, H. (1976): *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum in Frankreich. Zur Aufklärungsrezeption in der französischen Literaturgeschichte des 19. Jh*. Heidelberg.

Thoma, H. (2002): »Denis Diderot, Jacques le Fataliste et son maître«. In: Rieger, D. (Hg.): *18. Jahrhundert. Roman*. Tübingen, 205–251.

Thoma, H. (2007): *Von der Entdeckung des Ich zur »Amputation des Individuums« – Subjektposition und Subjektkonstruktion an literarischen Beispielen*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig – Philologisch-historische Klasse. Bd. 140, Heft 1. Stuttgart.

Thoma, H. (2010): »Zur Prekarität der Aufklärung. Vernunftkritik und das Paradigma der Anthropologie«. In: Adler, H./Godel, R. (Hg.): *Formen des Nichtwissens in der Aufklärung*. München, 45–67.

Thoma, H. (2012): »Jean-Jacques Rousseau«. In: Konersmann, R. (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart, 60–70.

Thoma (2014): »Aufklärung um 1900 in Frankreich«. In: Neugebauer, G./Panizzo, P./Schmitt-Maaß, C. (Hg.): *›Aufklärung‹ um 1900. Die klassische Moderne streitet um ihre Herkunftsgeschichte*. München, 63–82.

Turnovsky, G. (2010): *The literary Market. Authorship and Modernity in the Old regime* (Material texts). Philadelphia.
Voss, J. (Hg.) (1992): *Deutsch-französische Beziehungen im Spannungsfeld von Absolutismus, Aufklärung und Revolution: ausgewählte Beiträge*. Bonn.
Wetzel, D. (Hg.) (2012): *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*. München.
Wittmann, R. (1982): *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben*. Tübingen.
Wolgin, V. P. (1965): *Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung*. Berlin.
Zedelmaier, H. (2003): *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert*. Hamburg.
Zelle, C. (1991): *Über das Erhabene: mit einer Einleitung und einem Anhang mit Briefen Bodmers, Langes und Pyras*. Frankfurt/Main.
Zelle, C. (Hg.) (2001): *Vernünftige Ärzte: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie und der deutschsprachigen Aufklärung*. Halle.

Heinz Thoma

Aufklärungen

Deutsche Aufklärung

Epochenbegriff

Als Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zu Beginn des 19. Jh. das »aufgeklärte Zeitalter« als Epochenbegriff konstituiert, geschieht dies um den Preis seiner Reduktion auf ein Pendant zu ›Rationalismus‹ und der Ausblendung seiner selbstreflexiven Komponenten (vgl. Alt 1996). Immanuel Kants (1724–1804) Definition der Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant 1784/1923) fordert die Autonomie des Individuums und beschränkt deren Artikulation gleichzeitig durch die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch. Weder Kants konsequente Formalisierung (Kant 1786/1923) noch Moses Mendelssohns (1729–1786) Unterordnung der (theoretischen) Aufklärung und der (praktischen) Kultur unter den Zentralbegriff der Bildung (Mendelssohn 1784/1981) bündeln die Breite der Debatten um die »wahre« Aufklärung (vgl. Schneiders 1974). Zeitgenössische Bestimmungen des Begriffs »Aufklärung« vermochten die autonom-emanzipatorischen und die vernunftbetonten Aspekte selten zusammenzuführen (vgl. Stuke 1972).

Demgegenüber haben neuere ideen- und diskursgeschichtliche Zugänge die Epoche der Aufklärung als komplementäres Konstrukt von widerstreitenden Positionen, politischem und sozialen Wandel und anthropologisch indizierten Wissensfeldern skizziert (vgl. zuletzt Stockhorst 2013). Ideengeschichtlich lässt sich die deutsche Aufklärung als Ensemble von gemeinsamen Basisideen, Programmideen (Eklektik, Selbstdenken und Mündigkeit) sowie von Kampfideen (Vorurteil, Aberglaube, Schwärmerei) charakterisieren (vgl. Hinske 1990). Der Übergang von der stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur evoziert Autonomiebestrebungen des Bürgertums wie entsprechende Gegenreaktionen und beschleunigt den epistemologischen Wandel, ohne den die deutsche Aufklärung nicht mehr beschreibbar ist (vgl. Luhmann 1993–1998; Schmidt 2009). In einer jüngeren diskursgeschichtlichen Akzentuierung rückt die Fähigkeit der Aufklärung zur Selbstbefragung als Resultat eines offenen Prozesses im Medium ihrer Debatten zur Anthropologie und deren Wissensfeld in den Mittelpunkt (vgl. Beetz/Garber/Thoma (Hg.) 2004; Godel 2007). Die deutschsprachige Aufklärung lässt sich mithin nur als Wechselbeziehung zwischen Programmen und Prozessen verstehen, die zu den Instrumenten der Konstruktion, der Kontroverse und der Kritik greifen. Sie ist weder auf eine diskursferne Materialität noch etwa auf letztlich ideengeschichtliche Standardisierungen reduzierbar.

Periodisierung

Gottfried Wilhelm Leibniz' (1646–1716) Rationalismus, seine Differenzierung von Erkenntnisgraden und seine Perfektibilitätsannahme bereiteten die ab 1680 einsetzende deutsche Frühaufklärung vor. Im Zentrum stand zunächst die Verwendung der deutschen Sprache in publizistischen wie akademischen Kontexten, insbesondere bei Christian Thomasius (1655–1728). Die durch Zweifel neu gegründete Erkenntnis sollte praktisch wirksam und öffentlich sichtbar werden. Rahmenbedingungen für die Aufklärung boten die Gründung der Universität Halle (1694) und der Berliner Akademie der Wissenschaften (1700). Christian Wolff (1679–1754) suchte Philosophie zu einer exakten und evidenten Wissenschaft more geometrico auszubauen und blieb mit diesem aufklärerischen Programm in großer Breite wirksam. In der Literatur beanspruchte Johann Christoph Gottsched (1700–1766), einen »Neubeginn« der deutschen Literatur aus der wolffschen Aufklärungsphilosophie heraus zu begründen. Neue Medienformen (Zeitung, Zeitschrift, Moralische Wochenschrift) und die Fortschreibung der Debatte um die libertas philosophandi erwiesen sich als konstitutiv für die Genese einer eklektischen Philosophie (vgl. Dreitzel 1991; Albrecht 1994) und eines kritischen Publikums. Die Publizistik und Poetik von Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitinger (1701–76), die physikotheologische Lyrik von Barthold Hinrich Brockes (1680–1747) und Johann Gottfried Schnabels (1692–1752) *Insel Felsenburg* (1731 ff.) – eine der bedeutendsten Utopien der Zeit – prägen den instrumentell-didaktischen Charakter literarischer Formen in der Frühaufklärung bis ca. 1740.

Zur Jahrhundertmitte (1740–1770) kann, indiziert durch den Regierungsantritt Friedrichs II., der aufklärerische Diskurs als herrschend betrachtet werden. Die Hochaufklärung hat begonnen. Markstein ist eine »Ausgründung« der wolffschen Philosophie: die Begründung der »Ästhetik« als »Scientia sensitiva cognoscendi et proponendi« (Baumgarten

1983, 16) durch Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762). Zugleich ist die Transformation der Belletristik aus der Tradition der galanten und Erbauungsliteratur heraus vollzogen. Die Rezeption des Pietismus, die Tradierung englischer Literaturformen und v. a. der common-sense-Philosophie im Gefolge Shaftesburys eröffneten Optionen nicht nur für die Empfindsamkeit innerhalb der Aufklärung (vgl. Sauder 1974). Friedrich Gottlieb Klopstocks (1724–1803) *Messias* (1748 ff.), Christian Fürchtegott Gellerts (1715–69) *Moralische Vorlesungen* (Erstdruck 1770) und Sophie von La Roches (1730–1807) *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* (1771) manifestieren eine moralisch-vernünftige, christlich gegründete gesellschaftliche Interaktion. Die neue Gattung »Bürgerliches Trauerspiel« konfrontiert – wie etwa in Gotthold Ephraim Lessings (1729–81) *Miß Sara Sampson* (1755) – den Menschen mit der Macht der Affekte bei gleichzeitigem Bemühen um deren Regulierung.

Ab der Jahrhundertmitte rücken im akademischen wie vor allem auch im außer-akademischen Bereich anthropologische Probleme nach vorn. Sie betreffen die Verfasstheit des Menschen als animal rationale, seine Gesetztheit in externe, natürliche Einflüsse, die Grenzen seiner empirischen Erkenntnismöglichkeiten und nicht zuletzt die geschichtliche Bedingtheit von Erkenntnis. Im Kontext der Ästhetik konturieren die medizinisch-anthropologischen Schriften der »Vernünftigen Ärzte« eine aufklärerische Seelenlehre (vgl. Zelle 2001). Die breite zeitgenössische Perspektive aufklärerischer Anthropologie verdankt sich nicht nur Entwicklungen innerhalb des deutschen Sprachraums, sondern wesentlich auch der Rezeption Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) und des englisch-schottischen Empirismus. Anthropologie wird zum kulturalen Ereignis, das aufklärerische Formen der Pädagogik wie den Philanthropismus und die breite Debatte über Menschenkenntnis und Menschenerkenntnis (vgl. Berg 2006) hervorbringt, welche bis zu Karl Philipp Moritz' (1756–1793) *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (10 Bde., 1783–1793) und *Anton Reiser* (1785–90) und – auf der anderen Seite der Skala – dem nomenklatorisch-theologischen physiognomischen System Johann Kaspar Lavaters (1741–1801) reicht. Die anthropologisch gewendeten Kernthemen Individualität, Bildung und Autonomie bestimmen von nun an selbst Zentralprobleme der Selbstdefinition der Aufklärung wie etwa den Vorurteilsdiskurs (Godel 2007). Nicht zuletzt können die Genese des Bildungsromans (Johann Wolfgang Goethe (1749–1832): *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795) und die Entstehung des anthropologischen Romans (Christoph Martin Wieland (1733–1813): *Geschichte des Agathon* (1766/1773/1798)) als literarische Antworten auf zentrale Fragen der Autonomie menschlicher Entwicklung und der Stellung des Menschen im sozialen und kulturalen Umfeld verstanden werden.

Zugleich entsteht im Übergang von der stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur in der Spätaufklärung im letzten Drittel des Jahrhunderts eine aufklärerisch institutionalisierte Literatur (vgl. Luhmann 1993–1998). Neben Innovationen in Tragödientheorie und -praxis (Lessing: *Hamburgische Dramaturgie* (1767), *Nathan der Weise* (1779)) setzen sich v. a. neue Medienformen durch: Wieland gründet mit dem *Teutschen Merkur* (ab 1773) die erste deutsche Kulturzeitschrift, Friedrich Nicolai (1733–1811) wird, insbesondere mit dem umfassenden Rezensionsorgan *Allgemeine deutsche Bibliothek*, zur Zentralfigur der spätaufklärerischen Publizistik. Beide tragen zur Konstituierung der Funktion des Literaturkritikers entscheidend bei. Der aufgeklärt-empfindsame Briefroman (Johann Wolfgang Goethe (1749–1832): *Leiden des jungen Werthers* (1774)) sowie die Radikalisierung der emotionalen Komponenten bei Beibehaltung aufklärerischer Freiheits- und Fortschrittsziele im Sturm und Drang (etwa in Friedrich Schillers (1759–1805) Drama *Die Räuber* (1781)) schreiben aufklärerische Ziele neu, indem sie das Streben nach Subjektivität zu Autonomiepostulaten steigern.

Mit den innovativen Formen verbunden ist die Prozessualisierung einer kritischen Selbstaufklärung, die das Publikum zur selbständigen, autoritätskritischen Reflexion anhält. Johann Gottfried Herder (1744–1803) problematisiert die Dialektik einer universalistisch verstandenen Aufklärung, indem er eine anthropologisch basierte Geschichtsphilosophie begründet und das Ort- und Zeitspezifische der Kultur betont, um eine kritische Anwendung der Prinzipien der Aufklärung auf sie selbst unter den komplexen Bedingungen menschlichen Seins und Handelns zu fordern (Adler/Koepke 2009). Aufklärung kann im letzten Jahrhundertdrittel als dynamische und integrative Denkform verstanden werden, die sich selbst immer wieder überprüft. Aufklärung über Aufklärung gehört konstitutiv zur Aufklärung (Schneiders 1974). In diesem Zusammenhang stehen auch Kants Kritiken, die auf das Problem der Bestimmbarkeit der Grenzen der

menschlichen Erkenntnis (*Kritik der reinen Vernunft* (1781)) und auf die Frage der Gründung von Moral (*Kritik der praktischen Vernunft* (1788)) antworten. An anthropologische Problemkonstellationen anknüpfend, kann indes auch die Gleichzeitigkeit von Spätaufklärung, Weimarer Klassik und Frühromantik als ein Indiz für gegenseitig sich überbietende Intentionen im Kompendium der Genese der Moderne angesehen werden (vgl. Matuschek 2010), insbesondere in Hinblick auf die gemeinsame Problemwahrnehmung des Zusammenfalls von Autonomie und Kontingenz des Menschen.

Das Ende des 18. Jh. gewahrt indes auch Versuche, solcherart anthropologisch indizierte Problemwahrnehmungen zu leugnen oder zugunsten von elitären Wissenskonzepten umzuschreiben. Die Spätaufklärung sieht somit auch die Instrumentalisierung von Aufklärungszielen und -programmen durch Gegenaufklärung und Obskurantismus (Wöllner-Edikte, Reaktionen auf die Mainzer Republik 1792/3), ihre Ablehnung durch die Vertreter des sogenannten Deutschen Idealismus, die Rückkehr zur religiösen Pflichten- und Tugendlehre sowie zum unstreitigen Wahrheitsanspruch in Teilen des Kantianismus und schließlich die romantische Etablierung einer neuen Metaphysik, die sich aufklärerischer Reflexion programmatisch entzieht.

Thematische Schwerpunkte und nationale Besonderheiten

Die deutsche Aufklärung ist ein sich auch geographisch unterschiedlich entwickelnder Prozess, der sich in einer Vielheit von Motivationen und in deren spannungsreichem Zusammenwirken konstituiert (vgl. Vierhaus 1988). Aufklärung verbindet das Streben nach Emanzipation des Menschen von der Tradition mit der Etablierung einer vernünftigen Prüfung und der Ermächtigung aller Menschen, diese Ziele zu verfolgen. Im Zentrum selbstreflexiver aufklärerischer Prozesse steht die Kritik als kontinuierlicher Versuch einer unvoreingenommenen Überprüfung, die zugleich um die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes weiß. Die Aufgabe der kritischen Vernunft ist nach Kant die Selbsterkenntnis des Individuums (vgl. Beutel 2006).

Doch entwickeln sich über die Ebene der individuellen Aufklärung hinaus in der deutschen Aufklärung publizistische Aktivitäten mit politischer Reichweite, die das Publikum zur öffentlichen Diskussion einladen. Schon Thomasius verändert die Spielregeln der Diskussion durch die Öffnung des Diskussionsraumes (*Monatsgespräche* (1688–90)) und durch die Einbeziehung einer retrospektiv-autobiographischen Metaebene (*Juristische Händel* (1720 ff.)). Neue Formen öffentlicher Kontroversen prägen das Erscheinungsbild der deutschen Aufklärung: sei es die Debatte um die Wertheimer Bibel, sei es die poetologische Auseinandersetzung der Schweizer mit Gottsched, sei es Lessings Kampf mit der Orthodoxie oder etwa die Auseinandersetzung des Aufklärers Georg Christoph Lichtenberg (1742–99) mit dem Physiognomisten Lavater. Aufklärung vollzieht sich als Auseinandersetzung, die sich in starkem Maße (wenn auch nicht ausschließlich) an der Rolle von Vernunft und Gefühl entzündet (vgl. Kondylis 1981; zu epistemologischen Bedingungen Murphy/Traninger 2014).

Weniger stark als in der französischen Aufklärung erweist sich dabei der Hof als ideeller Gegner. Dies verdankt sich zum einen der nicht zentralisierten politischen Struktur des Alten Reichs, welche Ausweichmöglichkeiten vor der ↗Zensur eröffnete (vgl. Mix/Haefs 2006), zum anderen dem Bestreben des Bürgertums zur Adaptation höfischer Verhaltensweisen bei gleichzeitig starker Verbindung mit einer bürgerlich gegründeten Moral (vgl. Beetz 1990), wie sie noch Adolph von Knigges (1752–96) *Über den Umgang mit Menschen* (1788) prägt. Die deutschen Aufklärer – überwiegend männliche Akademiker mit einer qua Curriculum vitae starken Verpflichtung gegenüber dem Staat – sind »zu kritischer Kooperation mit Staat und Kirche bereit« (Schneiders 2001, 90).

Die deutsche Aufklärung geht v. a. von Universitäten im norddeutsch-protestantischen Raum aus, insbesondere von Halle (gegr. 1694) und Göttingen (gegr. 1737). Ab der Jahrhundertmitte treten städtische Zentren als Orte der Aufklärung in den Vordergrund (Leipzig, Hamburg, v. a. Berlin). Daneben etablieren sich eine süddeutsch-katholische und eine progressive österreichische Aufklärung (Josephinismus).

Oft ist das Pfarrhaus Ort der Sozialisation oder der beruflichen Tätigkeit der Aufklärer. Daher entwickelte sich die aufklärerische Kirchenkritik in Deutschland weniger explizit als in Frankreich. Entscheidend hierfür waren die konfessionelle Diversifizierung, das Interesse der Aufklärer an einer Neufundierung einer christlichen Metaphysik (vgl. Möller 1986, 29 f.) und die inner-theologischen Reformbewegungen von August Hermann Francke (1663–1727) bis hin zu den Neologen, die in Teilen – etwa in der pietistischen Ermächtigung zum Selbstlesen oder im Anspruch auf praktische Wirksamkeit

in der Welt (↗ Pietismus) – strukturell ähnliche Ziele wie die Aufklärer verfolgten. Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* (1777–80) steht paradigmatisch für den Versuch der deutschen Aufklärung, Vernunft und Offenbarung durch die Annahme eines göttlichen, in der Geschichte realisierten Erziehungsplanes zu versöhnen (vgl. in weiterer Perspektive Sorkin 2008).

Radikale Formen der Aufklärung entwickeln sich im deutschen Sprachraum zunächst im publizistischen Untergrund (vgl. Mulsow 2002, dagegen Israel 2001), in dem die Methoden aufklärerischer Selbstreflexion über die Grenzen des öffentlich Sagbaren hinaus geführt werden. Im Schutz der Anonymität erprobt dies Hermann Samuel Reimarus' (1694–1768) postum von Lessing publizierte *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1774), öffentlich die Schriften der wenigen deutschen Jakobiner wie Georg Forster (1754–94), die auf konservative Instrumentalisierungen der Aufklärung reagieren. Zu den Sonderformen der Aufklärung gehört auch das Arcanum der Freimaurerlogen und der politischen Geheimbünde (z. B. der Illuminaten) sowie das esoterische Schrifttum (↗ Esoterik).

Die deutsche Spätaufklärung stellt die Frage nach den sozialen Grenzen der Aufklärung neu. Nach der »verhältnismäßigen« Aufklärung wird gefragt, sobald sich das Bürgertum als deren privilegierter Träger konstituiert hat (vgl. Sauder 1974a). Während Moralische Wochenschriften die Ausbildung der bürgerlichen mores befördern und patriotische bzw. Lesegesellschaften wie Salons sich als Organisationsformen der bürgerlichen Öffentlichkeit (vgl. Habermas 1962) herausbilden, entwickelt sich die breite, didaktische Bewegung der Volksaufklärung (vgl. Böning/Siegert 1990 ff.), die ihr politisches Fanal in der Preisfrage der Berlinischen Akademie (1780) fand, in der Friedrich II. fragen ließ, ob es nützlich sei, das Volk zu betrügen (vgl. Adler 2007).

Das epistemologische Erbe der deutschen Aufklärung besteht nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit zur Selbstreflexivität, die sie im Heraustreten aus dem Rationalismus wolffscher Prägung und in den anthropologischen Debatten um den ganzen Menschen gewinnt (vgl. Schings 1994; Garber; Thoma 2004). Reflexive Fragen nach der Wahrheit und dem Wissen werden nicht allein quantitativ – im Sinne aufklärerischer Wissensakkumulation – beantwortet, sondern erkenntnispraktisch gewendet. Dies setzt die auf Allgemeinverbindlichkeit zielende Wahrheitskonzeption der Frühaufklärung einer Belastungsprobe aus, in deren Folgen Grenzen des Wissens offenbar werden und die Prägnanz des Nichtwissens als restriktiver wie produktiver Bestandteil von Erkenntnisprozessen sichtbar wird (vgl. Adler/Godel 2010). Doch trotz der Einsicht in die Komplexität menschlichen Erkennens ergeben auch anthropologisch indizierte Strategien der Sensualisierung, Empirisierung, Historisierung und Kulturalisierung qualitativ neue Einsichten über den Menschen und seine Geschichte. Von diesem doppelten Erbe der Aufklärung – der stets offen bleibenden, durch anthropologisches Nichtwissen indizierten, genuin skeptischen Forderung nach Selbstreflexivität und dem aufklärerischen Streben nach Wissenszuwachs und Fortschritt – profitiert der Anbruch der Moderne um 1800. Auch die deutsche Aufklärung ist in erster Linie ein »Suchprogramm vor dem Hintergrund einer dysfunktional werdenden gesellschaftlichen Organisation und ihrer tradierten Deutungs- und Wissensmuster« (Thoma 2010).

Quellen

Baumgarten, A. G. (1983): *Metaphysica. Pars III. Psychologia* [1739]. In: Ders.: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*. Übers. und hg. v. H. R. Schweizer. Hamburg.

Kant, I. (1923): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [1784]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Bd. VIII. Berlin/Leipzig, 33–42.

Kant, I. (1923): *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* [1786]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Bd. VIII. Berlin/Leipzig., 131–147.

Mendelssohn, M. (1981): *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* [1784]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. 6,1. Kleinere Schriften I. Bearb. A. Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt, 113–119.

Thomasius, C. (1688–1690): *Freymüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedancken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*. 5 Bde. Frankfurt/Main.

Thomasius, C. (1720–1721): *Ernsthaffte, aber doch Muntere und Vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*. 4 Teile. Halle.

Thomasius, C. (1723–1725): *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel*. 3 Teile. Halle.

Sekundärliteratur

Adler, H. (Hg.) (2007): *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Adler, H./Koepke, W. (2009): *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*. Rochester/New York.

Adler, H./Godel R. (Hg.) (2010): *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München.
Albrecht, M. (1994): *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Alt, P.-A. (1996): *Aufklärung*. Stuttgart/Weimar.
Beetz, M. (1990): *Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierkunst und Gesellschaftsrituale im altdeutschen Sprachraum*. Stuttgart.
Beetz, M./Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Göttingen.
Berg, G. (2006): *Erzählte Menschenkenntnis. Moralische Erzählungen und Verhaltensschriften der deutschsprachigen Spätaufklärung*. Tübingen.
Beutel, A. (2006): *Aufklärung in Deutschland*. In: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*. Göttingen.
Böning, H./Siegert, R. (1990 ff.): *Volksaufklärung. Biobibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Dreitzel, H. (1991): »Zur Entwicklung und Eigenart der ›eklektischen Philosophie‹«. In: *Zeitschrift für historische Forschung*. Bd. 18, 281–343.
Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Godel, R. (2007): *Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Goldenbaum, U. (2004): »Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697–1796. Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697–1796*. Berlin, 1–118.
Habermas, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied.
Hinske, N. (1990): »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie«. In: Ciafardone, R. (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart, 407–458.
Israel, J. I. (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford.
Kondylis, P. (1981): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart.
Luhmann, N. (1993–1998): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 4 Bde. Frankfurt/Main.
Matuschek, S. (2010): »Aufklärung, Klassik, Romantik. Drei gleichzeitige Intentionen in der deutschen Literatur um 1800«. In: Breidbach, O./Rosa, H. (Hg.): *Laboratorium Aufklärung*. München, 51–68.
Mix, Y.-G./Haefs, W. (Hg.) (2006): *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte-Theorie-Praxis*. Göttingen.
Möller, H. (1986): *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*. Frankfurt/Main.
Mulsow, M. (2002): *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg.
Murphy, K./Traninger A. (Hg.) (2014): *The Emergence of Impartiality*. Leiden/Boston.
Sauder, G. (1974): *Empfindsamkeit*. Bd I: *Voraussetzungen und Elemente*. Stuttgart.
Sauder, G. (1974a): »›Verhältnismäßige Aufklärung‹. Zur bürgerlichen Ideologie am Ende des 18. Jahrhunderts«. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 9, 102–126.
Schings, H.-J. (Hg.) (1994): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar.
Schmidt, G. (2009): *Wandel durch Vernunft. Deutsche Geschichte im 18. Jahrhundert*. München.
Schneiders, W. (1974): *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg/München.
Schneiders, W. ([2]2001): *Das Zeitalter der Aufklärung*. München.
Sorkin, D. (2008): *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton.
Stuke, H. (1972, Repr. 1979): »Aufklärung«. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 1. A–D. Stuttgart, 243–342.
Stockhorst, S. (Hg.) (2013): *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*. Göttingen.
Thoma, H. (2010): »Zur Prekarität der Aufklärung. Vernunftkritik und das Paradigma der Anthropologie (Taine, Horkheimer/Adorno, Foucault, Lyotard)«. In: Adler, H. (Hg.): *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München, 45–67.
Vierhaus, R. (1988): »Aufklärung als Prozeß – der Prozeß der Aufklärung«. In: Ders. (Hg.): *Aufklärung als Prozeß*. Hamburg, 3–7.
Zelle, C. (Hg.) (2001): *»Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen.

Rainer Godel

Englische und schottische Aufklärung

Begriff

Die Debatte, ob es eine universelle Aufklärung mit französischem Zentrum (rational, wissenschaftlich, säkular, anti-klerikal, freiheitlich, humanistisch; Peter Gay 1966) oder eine Vielzahl von national geprägten, in Stoßrichtung, Verlauf und Ergebnissen jeweils unterschiedliche Aufklärungen (Porter 1981 und 2000) gibt, hat in den letzten 25 Jahren viele fruchtbare, auf einzelne Länder konzentrierte, sowie deren jeweilige Spezifika vergleichende, Studien hervorgebracht, die das Augenmerk neben den philosophischen Ideen auf die sozialen und kulturellen Veränderungen richten, sowie Faktoren berücksichtigen, die eine nationale Identitätsbildung unterstützen. In jüngster Zeit wird auch die Rolle der Religionen verstärkt analysiert und neu bewertet.

Während das Verb »to enlighten« im Zusammenhang mit Wissen und Verstand im 18. Jahrhundert

positive Bedeutung hat (vgl. Samuel Johnsons (1709–1784) *Dictionary* von 1755), wird die Epochenbezeichnung »enlightenment« im 19. Jh. oft mit negativer Konnotation verwendet. Sie bezieht sich dann auf die französischen Philosophen des 18. Jh. und deren Sympathisanten, denen sie Oberflächlichkeit, aufgesetzte Intellektualität, sowie ungerechtfertigte Missachtung von Tradition und Autoritäten unterstellt (vgl. *Oxford English Dictionary*). Im anglo-amerikanischen Raum war »enlightenment« als Epochenbezeichnung in der Literatur- und Kulturwissenschaft lange Zeit nicht gebräuchlich; stattdessen war von der Restauration (1660–1688) und dem 18. Jh. (1689–1789) oder, in der neueren Forschung, vom »long eighteenth century« die Rede (die *British Society for Eighteenth Century Studies* geht von 1650–1820 aus). Die Philosophiegeschichte, aber auch die Sozialgeschichte (Munck 2000) spricht von »enlightenment«, manchmal von »age of reason«, meint dann aber zumeist eine europäische Aufklärung, in der die *philosophes* eine wichtige Rolle spielen bzw. deren Anliegen die Agenda und die Definition der geistesgeschichtlichen Epoche maßgeblich prägen (Gay 1966; Brown 1996; Israel 2001 und 2006). Einen Ansatz, der nicht von der Ideengeschichte, sondern von der Materialität von Prozessen ausgeht, verfolgt eine Gruppe von anglophonen Forschern auf beiden Seiten des Atlantik (Siskin/Warner 2010). Sie vertreten die These, dass die Aufklärung ein Ereignis (»event«) ist, das in der Zeitspanne von 1730 bis 1780 stattfindet, und in dessen Zentrum Vermittlungsprozesse (»mediation«) ganz verschiedener Art stehen (bezogen auf Infrastrukturen, Gattungen und Publikationsformate, Versammlungs- und Vereinsformen, Organisationsformen und -regeln). Diese treten gehäuft auf und interagieren miteinander, so dass sie einen signifikanten gesellschaftlichen und intellektuellen Wandel durchsetzen. Mit Kants (1724–1804) Antwort auf die Frage »Was ist Aufklärung?« (1784) sei die Epoche beendet, als ihr Erfolg gesichert ist und sie sich so als Programm gleichsam selbst abschafft.

Datierung und Periodisierung

Da zumeist die Bedeutung der Aufklärung auch für die Moderne im Mittelpunkt des Interesses steht, werden auf diesem Forschungsfeld ideologische und politische Kontroversen ausgetragen, die eine ausgewogene Darstellung der Epoche erschweren. Bereits aus der Datierung ergeben sich inhaltliche Schwerpunkte.

Wird mit der *Glorious Revolution* von 1688 bzw. der *Bill of Rights* von 1689 ein politisches Datum als Auftakt markiert, dann sind Entwicklungen wie der Widerstand gegen absolutistische Tendenzen der katholischen Stuarts, die konstitutionelle Sicherung der protestantischen Thronfolge, die Liberalisierung des Presserechts, die Schwächung der anglikanischen Hochkirche durch deistische Positionen, sowie radikale politische Bewegungen zu Beginn und zum Ende der Epoche integraler Bestandteil einer Interpretation der britischen Geschichte, die den Whigs maßgebliche Verdienste um die Modernisierung des Landes zuschreibt, und die in der Säkularisierung eine der treibenden Kräfte für den Sieg der Aufklärung erkennt. In einer solchen Darstellung nehmen Autoren wie John Toland (1670–1722), Henry St. John (1st Viscount Bolingbroke, 1678–1751), Thomas Paine (1737–1809), Matthew Tindal (1657?-1733), aber auch Anthony Collins (1676–1729), Anthony Ashley Cooper (3rd Earl of Shaftesbury, 1671–1713), Joseph Priestley (1733–1804) und William Godwin (1756–1836) eine zentrale Stellung ein.

Wird aber eine längere philosophiegeschichtliche und naturwissenschaftliche Ahnenreihe aus dem 17. Jh. in die Darstellung der englischen Aufklärung einbezogen, oder liegt der Schwerpunkt eher auf einer durch maßvolle Positionen in Politik und Theologie ermöglichten Stabilisierung der Gesellschaft, auf materieller Prosperität und naturwissenschaftlichem Fortschritt, und auf dem Konsens, der durch freien Meinungsaustausch, höfliche Umgangsformen und das Wachsen gebildeter Schichten ermöglicht und garantiert wird, so entsteht ein weniger lineares und kämpferisches Bild der Aufklärung, in dem die Schriften gemäßigter anglikanischer Geistlicher ebenso Platz finden wie Freimaurerlogen, Akademien, Zirkel, die sich in philanthropischen Projekten engagieren, und in dem die Beteiligung breiterer Schichten an materieller Prosperität (Langford 1989) durch Industrie und Handel im expandierenden Empire positiv gewertet wird.

In jedem Fall aber hat auf der Sachebene das Trauma des Bürgerkriegs 1642–48 dazu geführt, dass alle Beteiligten eine erneute gewaltsame Auseinandersetzung auch bei größten politischen und religiösen Differenzen unter allen Umständen vermeiden wollten: Kompromisse mussten gefunden werden. Die Toleranz, vor diesem Hintergrund erste Bürgerpflicht, galt allerdings nicht gegenüber dem Katholizismus, der als verfassungsfeindlich angesehen, mit scharfer Polemik angegriffen, und während

der gesamten Epoche geächtet wurde. Die Freiheit (*liberty*), die immer wieder als typisch englische Errungenschaft (im Gegensatz zur Repression in anderen europäischen Ländern) beschworen wurde, und die als Dreh- und Angelpunkt eines sich entwickelnden Nationalbewusstseins diente, galt für alle, die den politischen Grundkonsens (einschließlich der wiederhergestellten Hierarchie der anglikanischen Staatskirche) nicht infrage stellten. Sie bedeutete in diesem Rahmen Presse- und Publikationsfreiheit, aber auch den Schutz vor juristischer Willkür (*Habeas Corpus*) und das zentrale Recht auf Privateigentum.

Autoren, Themen, Gattungen

Wenn man die Aufklärung in England nicht bereits mit Francis Bacons (1561–1626) *Novum Organum* (1620), den *Cambridge Platonists*, oder Robert Boyles (1627–1691) *The Origin of Forms and Qualities* (1666) beginnen lassen will, sondern den Begriff an die Epoche des langen 18. Jh. bindet, können am Anfang John Locke (1632–1704) und Isaac Newton (1642–1727) als Repräsentanten des neuen Denkens stehen. Mit seinen einflussreichsten Schriften, den *Two Treatises of Government* (1689), die aus Sicht der Whigs (auf deren Seite Locke stand) als Rechtfertigung der *Glorious Revolution* gelesen werden, und dem *Essay Concerning Human Understanding* (1690), der das Wissen seiner Zeit aufnimmt und weiterentwickelt, gilt Locke als wichtiger Vertreter des *empiricism*. Sein Einfluss auf die Philosophie und die Literatur des 18. Jh., vor allem durch seine Ideenlehre, ist kaum zu überschätzen, wenn auch seine Erkenntnistheorie u. a. von dem Skeptiker David Hume (1711–1776) und dem Antirealisten George Berkeley (1685–1753) sehr kritisch beurteilt wurde. Newtons Werk stellt insofern die naturwissenschaftliche Ergänzung zu Locke dar, als auch er sich von scholastischen Systemen ab- und einer auf die Erfahrung und die streng kontrollierte Beobachtung gegründete Wissenschaft zuwandte. In den *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687, 2. Aufl. 1713) fasst er nicht nur seine bahnbrechenden mathematischen und physikalischen Entdeckungen zusammen, er etabliert auch in den *Regulae Philosophandi* die Hypothese als Grundlage jeder Theorie. Dies steht im Einklang mit dem Motto der Royal Society, *Nullius in Verba*, das auf die Notwendigkeit eines (experimentell) nachweisbaren Belegs für jede Behauptung verweist. Die durch königliche Verordnung (Royal Charter) geadelte Gesellschaft, deren Präsident Newton 1703–1727 war, trug mit ihrer Verankerung in der wissenschaftlichen wie politischen Elite, mit ihren regelmäßigen Publikationen, und mit dem Netz internationaler Korrespondenten ihrer Mitglieder entscheidend zur Verbreitung der Forschungsergebnisse und der wissenschaftlichen Methoden bei. Neben der Erkenntnistheorie, der Staatstheorie, der Moralphilosophie und der Anthropologie wurden viele konkrete Lebensbereiche unter den neuen Prämissen analysiert und geordnet: In der Medizin (William Battie (1703–1776): *A Treatise on Madness* 1758); im Rechtssystem (William Blackstone (1723–1780): *Commentaries on the Laws of England* 1765–9); in der Rolle der Geschlechter (Mary Astell (1666–1731): *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* 1694 und Mary Wollstonecraft (1759–1797): *A Vindication of the Rights of Women* 1792); in der Geschichtsschreibung (David Hume: *A History of England* 1726–31 und Edward Gibbon (1737–1794): *The Decline and Fall of the Roman Empire* 1776); in Lexika (Ephraim Chambers (1680?-1740): *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* 1728, Samuel Johnson: *Dictionary of the English Language* 1755); in der Ästhetik (Shaftesbury: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* 1711 u. Edmund Burke (1729/30–1797): *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* 1757).

Newtons erbittert geführte Kontroversen mit Fachkollegen und Gegnern stehen allerdings im Gegensatz zum Idealbild des gepflegten intellektuellen Umgangs, wie ihn u. a. Joseph Addison (1672–1719) und Richard Steele (1672–1729) in ihren Essays in den moralischen Wochenschriften *The Tatler* (1709–11) und *The Spectator* (1711–14) exemplarisch vorführen und in breiten Gesellschaftsschichten verankern wollen. Dabei bedeuten Höflichkeit (*politeness*) und angemessenes Benehmen (*propriety*) viel mehr als nur äußere Umgangsformen; die männliche und weibliche Leserschaft soll lernen, Masken, Verstellung und schlechten Geschmack ebenso abzulegen wie auf Gewalt, Dogmatismus und Eitelkeiten zu verzichten, und stattdessen die Natürlichkeit und Einfachheit im Habitus zu pflegen, die dem modernen, urbanen, in jeder Hinsicht gebildeten Menschen entspricht (↗ Geselligkeit). Für Samuel Johnson hieß das entscheidende Kriterium »clubbable«: der *gentleman* musste die Fähigkeit besitzen, sich in einem Club angemessen betragen zu können. Die von parteipolitischen Gegensätzen (Whigs/Tories) zerrissene und von religiösen Kontroversen (Ang-

likaner/Dissenter/Freidenker/Katholiken) geschüttelte Gesellschaft versichert sich ihrer Kohäsion durch die offene Diskussion über neue Wissensgebiete, über Kunst und Nationalliteratur, über nützliche Einrichtungen wie die Börse, in der Besinnung auf zivile und politische Freiheiten, sowie auf die Tugenden der Mäßigung (*moderation*), der Benevolenz und des Mitfühlens. Die fiktionale Literatur verschreibt sich ebenfalls einem Programm zur Bildung und Erziehung der Leserschaft (Richetti 2005; Nisbet/Rawson 1997), sei es in der Lyrik (vgl. die *moral epistles* von Alexander Pope (1688–1744), oder »The Vanity of Human Wishes« (1749) von Samuel Johnson) oder in Satiren (Jonathan Swift (1667–1745): *Gulliver's Travels* 1726), sei es durch die mehr oder weniger realistische Darstellung von Fehlern und Schwächen, die überwunden werden müssen (Romane von Daniel Defoe (1660–1731) und Henry Fielding (1707–1754)), durch exemplarische Charaktere (Briefromane von Samuel Richardson (1689–1761)), oder durch eine ironisch-satirische Darstellung, wie in Laurence Sternes (1713–1768) die Konventionen des Erzählens radikal erweiterndem Roman *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759–67). Die sich weiter differenzierende, von breiten Schichten rezipierte Gattung des Romans orientiert sich in Zeitkonzept und Schauplätzen immer mehr an der Alltagswirklichkeit der Leserinnen und Leser, die lebhaften Anteil am Schicksal der Charaktere nehmen und, wie im Falle von Richardsons internationalem Bestseller *Clarissa* (1747–8), Einfluss auf die Komposition zu nehmen suchen.

Die öffentliche Diskussion über Politik, Wissenschaften und Künste, die seit dem späten 17. Jh. in den Salons, in den Clubs und in den Kaffeehäusern, aber auch in der Essayistik geführt wird, schlägt sich ab der Mitte des 18. Jh. im Rezensionswesen nieder. Die neuen Zeitschriften (*The Critical Review* 1756–1817, *The Monthly Review* 1749–1845, *The Analytical Review* 1788–1798 u. v. m.) erfassen und beeinflussen nicht nur wissenschaftliche, populäre und belletristische Produkte des britischen Buchmarkts, sondern berichten über ausländische Akademien und wichtige fremdsprachige Neuerscheinungen.

Schottische Aufklärung

Die schottische Aufklärung ist seit den 1960er Jahren (Venturi 1960; Trevor-Roper 1966) als eigenständiges Forschungsgebiet etabliert. Durch den *Act of Union* 1707 eigener politischer Institutionen beraubt, verschrieben sich viele Schotten dem Studium der menschlichen Natur, der Moralphilosophie, sowie der Mechanismen einer modernen, marktorientierten Gesellschaft. Obwohl die Anfänge von Schottlands positiver ökonomischer und gesellschaftlicher Entwicklung bis ins 17. Jh. zurückverfolgt werden können, beschleunigt und intensiviert sie sich deutlich in der 2. Hälfte des 18. Jh., wobei die intellektuelle Entwicklung nicht ohne die ökonomische Situation betrachtet werden kann. Aus der Provinz kam das Bewusstsein einer regionalen Identität, verbunden mit dem Ehrgeiz, die politische Stabilität zu nutzen, um theoretisch wie praktisch an der Verbesserung der Lebensverhältnisse für alle zu arbeiten und eine Gesellschaft zu entwickeln, in der Freiheit, Handel und Prosperität mit dem Wohl aller Bürger vereinbar waren. Erkenntnistheoretische Fragen (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1756) gegen dessen Skeptizismus sich vor allem Thomas Reid (1710–1796) mit seiner Philosophie des *common sense* wandte) spielten dafür ebenso eine Rolle wie Moralphilosophie. Francis Hutcheson (1694–1746) legt in *A System of Moral Philosophy* posth. (1755) dar, wie die Vorsehung in allen Lebensbereichen für das Glück des Menschen gesorgt hat; Adam Fergusons (1723–1816) *The Institutes of Moral Philosophy for the Use of Students in the College of Edinburgh* (1769), eine kompakte Einführung in zentrale philosophische Themen, begründete vor allem im Ausland seinen Ruhm. David Humes *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), eine Umarbeitung des 3. Bandes des *Treatise of Human Nature* (1739), die er selbst für sein bestes Werk hält, konzentriert sich auf die Tugenden der Benevolenz und der Gerechtigkeit und stellt deren Nützlichkeit für das Gemeinwesen heraus; dabei tritt die Frage, ob dafür mehr die Ratio oder das Gefühl verantwortlich sei, in den Hintergrund. Adam Smiths *The Theory of Moral Sentiments* (1759) schließlich wendet sich gegen Humes Utilitarismus sowie gegen Hutchesons Ablehnung von »prudence« als Handlungsmotive und setzt auf Selbstbeherrschung; dabei spielt das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Integration und Anerkennung eine entscheidende Rolle für das Verhalten, das durch objektive moralische Maßstäbe reguliert werden kann. Im Bereich der Staatstheorie gilt Adam Fergusons *An Essay on the History of Civil Society* (1767) als sein Meisterwerk; er führt aus, wie sich eine Nation moralisch und materiell so weiterentwickeln kann, dass es ihr gelingt, Wohlstand, Freiheit, Eleganz und Tugend miteinander zu vereinen – der

Bezug auf Schottland bleibt implizit, aber unübersehbar. Die zentrale Rolle von Adam Smith vor allem mit seinem epochalen Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) ist in der jüngeren Forschung besonders betont worden. Smith erläutert, was Reichtum bedeutet, wie er entsteht, und wie er bewertet werden soll, im Rahmen einer Erörterung von Arbeitsteilung, Marktwirtschaft, Wachstum, Freiheit und angemessenem Lebensstandard für alle.

Die schottische Aufklärung (Edinburgh wurde das Athen des Nordens genannt) war ebenso patriotisch wie kosmopolitisch (vor allem 1750–80). Für Schottland gilt in besonderem Maße, dass sich die Aufklärung weder außerhalb noch gegen die gesellschaftliche Elite oder die etablierten Institutionen der Universitäten, der Kirche, oder des Rechtssystems entwickelte, sondern von innen heraus: der überwiegende Teil ihrer Vertreter waren Adlige, Universitätslehrer, Geistliche oder Juristen, die sich u. a. in der *Select Society* (1759 mit 135 Mitgliedern) zusammenfanden, um zu diskutieren, aber auch um konkrete Reformen anzustoßen. War die ältere Forschung davon überzeugt, dass Hutcheson als Vater der schottischen Aufklärung eine weitgehend homogene Schule begründet hatte, deren wichtigste Vertreter die Inhaber der Philosophieprofessuren in Glasgow und Edinburgh waren, so haben neuere Forschungen die Differenzen zwischen Hutcheson (der Mensch ist von Natur aus tugendhaft und gerecht) und Hume (der Mensch verfolgt seine eigenen Interessen, ist nicht von Natur aus sozial oder gerecht) herausgestellt.

Quellen

Addison, J. (1965): *The Spectator*. Hg. v. D. F. Bond. 5 Bde. Oxford.

Astell, M. (2002): *A Serious Proposal to the Ladies. For the Advancement of their True and Greatest Interest*. Hg. v. P. Springborg. Broadview Literary Texts. London.

Bacon, F. (2004) *Novum Organum and Associated Texts*. The Oxford Francis Bacon Bd. XI. Hg. v. G. Rees u. M. Wakely. Oxford.

Battie, W. (2010): *A Treatise on Madness*. Gale Ecco Print Editions. London.

Blackstone, W. (1979): *Commentaries on the Laws of England*. 4 Bde. Chicago.

Boyle, R. (1991): *The Origin of Forms and Qualities*. In: *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*. Hg. v. M. A. Stewart. Indianapolis.

Burke, E. (1958): *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Hg. v. J. T. Boulton. London/New York.

Chambers, E. (2010): *Cyclopedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London.

Ferguson, A. (2010): *The Institutes of Moral Philosophy*. Gale Ecco Print Editions. London.

Ferguson, A. (1996): *An Essay on the History of Civil Society.* Cambridge Texts in the History of Political Thought. Fania Oz-Salzberger (Hg.). Cambridge.

Gibbon, E. (1994): *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Hg. v. D. J. Womersley. 3 Bde. London.

Hume, D. (1778, repr. 1983–5). *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. 6 Bde. Indianapolis.

Hume, D. (2000): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hg. v. T. L. Beauchamp. Oxford.

Hume, D. (1998): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Hg. v. T. L. Beauchamp. Oxford.

Hutcheson, F. (1969–71): *A System of Moral Philosophy*. In: *Collected Works*. Hg. v. B. Fabian. 7 Bde. Hildesheim.

Johnson, S. (1997): *A Dictionary of the English Language*. In: T. M. Russel (Hg.): *The Encyclopaedic Dictionary in the Eighteenth Century: Architecture, Arts and Crafts*. Bd. 4. Aldershot.

Johnson, S. (1965): »The Vanity of Human Wishes«. In: *The Works of Samuel Johnson. Poems*. Bd. 6. The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson. New Haven.

Locke, J.(1975): *An Essay Concerning Human Understanding*. Hg. v. Peter H. Nidditch. Oxford.

Locke, J. (1988): *Two Treatises of Government*. Hg. v. Peter Laslett. Cambridge.

Newton, I. (1972): *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 2 Bde. Hg. v. a. Koyré/I. B. Cohen. Cambridge.

Pope, A. (1993): *The Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope*. Hg. v. J. Butt u. a. 11 Bde. London.

Richardson, S. (1985): *Clarissa, or, The History of a Young Lady*. Hg. v. Angus Ross. London.

Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper) (1999): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Hg. v. Lawrence E. Klein. Cambridge.

Smith, A. (2002): *The Theory of Moral Sentiments*. Hg. v. K. Haakonssen. Cambridge.

Smith, A. (1999) *The Wealth of Nations*. Hg. v. a. Skinner. 2 Bde. London.

Steele, R. (1987): *The Tatler*. Hg. v. D. F. Bond. 3 Bde. Oxford.

Sterne, L. (1978–84): *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Hg. v. Melvyn New. 3 Bde. New York.

Swift, J. (2008): *Gulliver's Travels*. Hg. v. C. Rawson/I. Higgins. Oxford.

Wollstonecraft, M. (1989): *A Vindication of the Rights of Women with Strictures on Moral and Political Subjects*. In: *The Works of Mary Wollstonecraft*. Bd. 5. Hg. v. J. Todd/M. Butler. London.

Sekundärliteratur

Brown, S. (Hg.) (1996): *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. Routledge History of Philosophy. Bd. 5. London.

Gay, P. (1966): *The Enlightenment: An Interpretation. Vol. 1: The Rise of Modern Paganism*. New York.

Israel, J. I. (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford.

Israel, J. I. (2006): *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford.
Langford, P. (1989): *A Polite and Commercial People: England 1727–1783*. Oxford.
Munck, T. (2000): *The Enlightenment. A Comparative Social History 1721–1794*. London.
Nisbet, H. B./Rawson, C. (Hg.) (1997): *The Cambridge History of Literary Criticism*. Bd. 4. Cambridge.
Oz-Salzberger, F. (1995): *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford.
Porter, R./Teich, M. (Hg.) (2000): *The Enlightenment in National Context* [1981]. Cambridge.
Porter, R. (2000): *The Creation of the Modern World. The Untold Story of the British Enlightenment*. New York.
Richetti, J. (Hg.) (2005): *The Cambridge History of English Literature, 1660–1780*. Cambridge.
Robertson, J. (2005): *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*. Cambridge.
Siskin, C./Warner, W. (Hg.) (2010): *This is Enlightenment*. Chicago.
Towsey, M. R. M. (2010): *Reading the Scottish Enlightenment: Books and Their Readers in Provincial Scotland, 1750–1820*. Leiden.
Trevor-Roper, H. (1967): »The Scottish Enlightenment«. In: *Studies on Voltaire and the eighteenth Century* 58, 1635–58.
Venturi, F. (1971): »Les lumières dans l'Europe du 18e siècle«. In: *Europe des lumières: recherches sur le 18e siècle*. Paris (1971), 3–34, (first published in 1960 in: *XIe Congres International des Sciences Historiques: Rapports*, IV, Stockholm).

Sabine Volk-Birke

Französische Aufklärung

Grundzüge

Frankreich galt lange als Kernland und Maßstab der Aufklärung. Kulturhistorisch bezog sich dies zunächst (a) auf das durch die ↗ Querelle des Anciens et des Modernes befestigte Geschmacksideal der Klassik sowie auf die in Europa hegemonialen Soziabilitätsformen von Hof und Salon (Politesse, Conversation, Honnêteté). Ideengeschichtlich und philosophisch nährte sich dieser Gesichtspunkt (b) aus der mit Descartes' *Discours sur la méthode* (1637) speziell in Frankreich und dessen Erziehungswesen instaurierten, lang dauernden Tradition der Begründung des Argumentierens (Röd 1995; Schäfer 2006; Röseberg 2012). In Ergänzung hierzu tritt (c) eine sensualistisch-materialistische, z. T. auch atheistische Denkrichtung (Baruzzi 1968; Bloch 1982; Schröder 1998 u. 2012), welche die interessanteste Form in Europa annahm: mit Condillacs (1714–1780) *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) (Mudroc 2008), La Mettries (1700–1751) *L'homme machine* (1751) (vgl. Jauch 1998), sowie vor allem mit dem in vielem eigenständigen Werk Diderots (1713–1783) (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, *Le rêve de d'Alembert*, 1769) (s. Winter 1972; Reichel 2012).

Politisch bezog die französische Aufklärung ihre Sonderstellung (d) durch die Radikalität der gegen den Absolutismus und die Kirche bezogenen Positionen: u. a. Montesquieus *Lettres Persanes* (1721) sowie seine aus der Sicht des Amtsadels genährte Theorie der Gewaltenteilung im *Esprit des Lois* (1748); Voltaires gegen die Inquisition vorgetragene Kampagne »Écrasez l'infâme«; die Vorurteils- und Religionskritik mit *Essai sur les préjugés* (1770), *Le christianisme dévoilé* (1766), *Le système de la nature* (1770) des Holbach-Kreises (↗ Atheismus) – darunter der spiritus rector und heimliche Koautor Diderot (1713–1783) –, der die Prinzipien der Ethik allein aus dem System der Natur hergeleitet wissen wollte und scharfe Angriffe gegen die Allianz von Thron und Altar führte (zu Diderot vgl. die neueste Synthese von Duflo 2013); schließlich die kolonialismuskritische *Histoire des deux Indes* (anonym 1770) des Abbé Raynal (1713–1796) (s. Bandau u. a. 2010).

Nicht zuletzt fand diese Sicht eines Sonderstatus Frankreichs ihre Plausibilität (e) im politisch-gesellschaftlichen Resultat des Jahrhunderts, der Französischen Revolution von 1789. Die Beanspruchung aller Rechte für den Dritten Stand durch den Abbé Sieyès (1748–1836) mit *Qu'est-ce que le tiers état?* (Januar 1789) kündigte sich bereits weit früher an, als in einer Art Historikerstreit Henri de Boulainvilliers (1658–1722) im *Essai sur la noblesse de France* (1732) den französischen Adel von den fränkischen Eroberern herleitete, während der Abbé Dubos (1670–1742) diese Auffassung in seiner *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (1734) zugunsten der numerischen Mehrheit der Gallier zu widerlegen suchte und die französische Monarchie in der Rechtsnachfolge des Römischen Reichs sah.

Die Revolution von 1789–1794 verdankte sich der politischen Unterrepräsentanz der ökonomisch erfolgreichen bürgerlichen Schichten in der Ständegesellschaft ebenso wie dem Beharrungswillen eines wirtschaftlich geschwächten, auf seine Privilegien pochenden, und von der Monarchie gestützten Adels (Egret 1962; Chaussinand-Nogaret 2000),

nicht zuletzt einer landhungrigen Bauernschaft und einem Ensemble von Hunger, Demütigung und vermutlich auch Rachsucht der »kleinen Leute« (Soboul 1962). Die Gründung eines Lehrstuhls für die Erforschung der Französischen Revolution datiert von 1889, die Trennung von Staat und Kirche erfolgt 1905, gleichviel Zeichen der erst spät erreichten kulturellen Hegemonie des aufklärerischen Republikanismus. Seit den 1960er Jahren sucht man die Bedeutung der Großen Revolution zu minimieren und sie als Entgleisung der Geschichte ohne nennenswerten Ertrag darzustellen (Furet/Richet 1965). In der deutschen Geschichtswissenschaft fand diese Sicht ihre Fundierung und Verbreitung durch die Übernahme des Konzepts der Modernisierung aus der Soziologie (Habermas, Luhmann) durch Wehler (1975), das eine Zentralstellung des revolutionären Paradigmas von 1789 (und mittelbar auch jenes von 1917) für den Geschichtsverlauf nicht mehr zwingend machte. Gleichwohl bleibt die nationale Aufklärung im Erziehungswesen Frankreichs nach wie vor von einem gewissen Gewicht (Delon/Malandain 1996).

Periodisierung und Binnendifferenzierung

Die Forschung hat die französische Aufklärung auch im Einzelnen einer genaueren sachlichen Gliederung unterzogen, so etwa in den ideengeschichtlichen Arbeiten zu Natur (Ehrard 1963), Glück (Mauzi 1966) und zu Energie (Delon 1988). Die jährlich erscheinende Zeitschrift *XVIIIe siècle* (1969 ff.) bietet weitere Themenschwerpunkte. Zu deren Dauergegenständen gehört die Periodisierung. Eine noch auf die großen Autoren fixierte Sicht gibt materialreich Victor Klemperer mit »Das Jahrhundert Voltaires« (1954) und »Das Jahrhundert Rousseaus« (1966). An Rousseau (1713–1778) knüpft sich auch eine Debatte um die zweite Jahrhunderthälfte als Epoche der Vorromantik (Schröder 1966). In der deutschen Aufklärungsforschung zu Frankreich (zur DDR siehe substanziell Schröder (Hg.) 1974) sind geläufig auch Einteilungen, die der eigentlichen Aufklärung eine Frühaufklärung vorschalten, die ungefähr 1680 beginne und mit der Ära Ludwigs XIV. ende (z. B. Köhler 1983; Neumeister (Hg.) 1994). Die neuere französische Forschung verlässt die gewohnten Jahrhundertgrenzen und konstruiert eine Epoche des »tournant du siècle (1770–1820)« (Delon 1988). Bisweilen spricht man von einem langen 18. Jahrhundert, das sich von 1680 bis 1820 erstrecken kann. Relative Einigkeit besteht darin, eine Zäsur mit der *Encyclopédie* (1751 ff.) anzusetzen (u. a. Köhler 1984), mit der die bis dahin in der Form der Gelehrsamkeit bzw. der galanten Belehrung auftretende Aufklärung (z. B. Bayles *Dictionnaire historique et critique* (1694) und Fontenelles *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686)) durch eine breitere und politisiertere Form der Öffentlichkeit abgelöst werde. »Les Lumières naissantes« und »Les lumières militantes« ist eine hierfür signifikante Weise der Periodisierung (Delon/Malandain 1994).

Die französische Aufklärung hat ein Bewusstsein ihrer selbst als ein Jahrhundert des Lichts (Siècle des Lumières). Voltaire, der Vertreter eines aufgeklärten Absolutismus, versucht sein *Siècle de Louis XIV* fortzuschreiben in ein kommendes »Siècle de Frédéric« (Schröder 2002), wozu Preußen jedoch der literarische Glanz fehlt. »Le siècle philosophique« scheint ihm und d'Alembert schließlich die adäquate Bezeichnung für die eigene Epoche wie für die an den Monarchen Preußens gerichteten Erwartungen. Eine ebenfalls optimistische Sicht des Geschichts- und Zivilisationsprozesses zeichnen Turgot (1727–1781) mit dem *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (Discours prononcé en latin, dans les écoles de la Sorbonne, 1750) und später Condorcet (1743–1794) in der *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Condorcet formuliert ohne expliziten Rekurs auf einen Herrscher das 18. Jh. als Epoche eines kontinuierlichen, und über sie hinausweisenden Fortschritts mit globalisierendem Anspruch, der Voraussicht nach unter französischer Hegemonie (Rohbeck 1987; Lotterie 2006). Hier liegt die ideologische Grundlage der »mission civilisatrice« des französischen Kolonialismus des 19. und. 20. Jh.

Einen völlig anderen Ton schlägt Rousseau an. Im *Discours sur les sciences et les arts* (1750) und im *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes* (1755) trägt er in seinen Antworten auf Preisfragen der Académie von Dijon zeitgleich zur Enzyklopädie und deren Wissens- und Fortschrittsvertrauen eine heftige ↗Kritik an der herrschenden Höflichkeitskultur (Politesse) vor, die er zu einer grundsätzlichen Kultur- und Zivilisationskritik erweitert (Thoma 2012). Der Naturzustand als Ort der kommunikativen Authentizität und der spontanen Empathie liefert hierfür die Parameter. Die politische Finalität dieses Gedankensystems liegt in der Wiedergewinnung der verlorenen Eigentlichkeit (Starobinski 1976) und Freiheit mittels einer auf kleinem Eigentum basierenden Republik, welche durch Einfach-

heit der Institutionen und eine strenge Zivilreligiosität die Kohäsion des Gemeinwesens sichert (Rehm 2006; Asal 2007). Man hat diese Position nicht selten als Gegenaufklärung bzw. als Protosozialismus gedeutet (siehe hierzu Trousson 1971). Eher ist sie zu verstehen als eine Aufklärung aus der Perspektive des kleinen Bürgers, dem die Semantik von Vernunft, Wissen, Fortschritt und Höflichkeit, wie sie die sich im Umfeld der *Encyclopédie* abzeichnende Allianz der sozialen und kulturellen Eliten mit der Monarchie vertritt, ebenso fremd bleibt wie der protoliberale Physiokratismus (Laissez-faire et laissez-passer). Rousseaus Position ist in manchen Charakteristika – so in der Frontstellung gegen die aristokratische Hof- und Salonkultur, der Zentralstellung der Freiheitsproblematik, der ausgestellten Volksverbundenheit, einem tatphilosophisch grundierten Egalitarismus, dem Kult der Tugend und einem naturreligiösen Pathos – als eine im Vergleich zu Deutschland frühe Form des Sturm und Drang lesbar. Die Möglichkeit einer solchen Klassifizierung lässt sich auch mit einem allgemeineren Epistemewandel stützen, den Delon mit dem Konzept der Energie ausmachte (Delon 1988). Setzt man die Existenz eines französischen Sturm und Drang voraus, wäre hierzu in mancher Hinsicht ebenso Diderot zu rechnen, speziell in der Zentralstellung von Tugend und Moral wie in der Disposition zum Enthusiasmus, während die im Vergleich zu Rousseau und Diderot jüngere Generation, etwa Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) mit *Du théâtre ou Nouvel essai de l'art dramatique* (1773), einer Polemik gegen die Comédie Française und Rétif de la Bretonne (1734–1806) mit dem zivilisationskritischen *Le paysan perverti ou les dangers de la ville* (1775) nicht das Niveau ihrer Vorgänger erreicht. Diese Qualitätsunterschiede wie die Dissonanzen zwischen den »frères ennemis« Rousseau und Diderot, die nicht zuletzt in einem unterschiedlichen Wissenschaftsverständnis und Diderots philosophisch-materialistischen Interessen gründen, haben bisher einen synthetisierenden Blick auf diese Strömung verhindert. Zu deren Kennzeichen gehören auch eine Tendenz zur Utopie (Mercier, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais* (1771); Rétif de la Bretonne, *La découverte australe* (1781)) sowie, mit Merciers *Le tableau de Paris* (1781/1788) und Rétifs *Les nuits de Paris* (1788 f.), eine Nähe zur »culture populaire« (Roche 1981).

Gegen Jahrhundertende rekurriert Frankreich wieder auf das Modell des Klassizismus, das es aus dem Rahmen der Repräsentations- und Salonkultur löst und in eine demokratisch-republikanische Funktionalität überführt. Auch hierfür stand bereits Rousseau Pate, insofern er die Antike (Sparta, Rom) als naturnahen und politischen Gedächtnisort präsent hielt. Mit Davids *Le Serment des Horaces* (1785) kündigt sich die Imagologie der Revolution an (Scheinfuß 1973), die auch in der Literatur (Krauß 1988; Didier 1988) wie in der Festgestaltung (Ozouf 1976) der »römischen Illusionen« (Marx) bedurfte (gelegentlich durchkreuzt durch den Realismus der *Carmagnole* und des *Ça ira*), um den zur Hervorbringung der neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse notwendigen Heroismus zu garantieren (Thoma 1988).

Ästhetik und Literatur

In der Literaturkonzeption folgt die französische Aufklärung zunächst dem der Rhetorik verpflichteten Tenor; die Belles-Lettres, so die noch vorautonome Begrifflichkeit (↗Literatur), sollten mit entsprechendem Ornat helfen, die Philosophie zu verbreiten und die Moral zu befördern. So verfährt Voltaire, wenn er in *Zaïre* (1732) die Toleranzidee schon vor Lessing auf die Bühne bringt. Dies unternimmt für die Ausstellung der Tugend die Mischgattung des bürgerlichen Dramas (comédie larmoyante, tragédie domestique, drame bourgeois), welche in den Schriften von Diderot wie von Mercier die Ständeklausel aufheben und aus der Bühne eine moralische Anstalt machen soll, was eine natürliche Spielweise wie eine Ästhetik der vierten Wand erforderte (siehe hierzu auch *L'art du théâtre* (1750) von Antoine-François Riccoboni (1707–1772)). Eine säkularisierte Dreipflichtenlehre mit dem »homme de vertu« als neuem Verhaltensideal propagiert der Bestseller der zweiten Jahrhunderthälfte im Verhaltensschrifttum *Les mœurs* (1748) von François Vincent Toussaint (1715–1772). Sittliche Verbesserung zum Ziel hat ebenso die Gattung des Conte moral (Ackermann 2004), darunter ihr Hauptvertreter J.-Fr. Marmontel (1723–1799), der eine erbauliche Narrativik in Mode bringt, in der, wie auch auf dem Theater, dem Libertinismus widerstanden, die richtige Gattenwahl erprobt und der Egoismus durch ↗Empfindsamkeit (Baasner 1988; Jacquier 1998) wie durch Rührung überwunden wird. Diderot, der seit seinen an Shaftesbury anschließenden *Pensées philosophiques* (1747) selbst in der Versuchung einer Literatur der Tugend steht (*Le fils naturel*, 1757; *Le père de famille*, 1758), überwindet in der begleitenden Theoriebildung (*Entretiens sur le fils naturel* (1757),

Discours sur la poésie dramatique (1758)), vor allem aber im *Paradoxe sur le comédien* (posth. 1830) wie insgesamt in seinen Contes solche Engführungen, indem er Tugend, Gefühl und Moral reflexiv einholt. Ein breites Publikum hat Bernardin de Saint Pierre (1737–1814), der am Vorabend der Revolution mit *Paul et Virginie* (1788) seine Botschaft der Klassenversöhnung am Beispiel zweier illegitimer Jugendlicher aus Adel und Bürgertum illustriert, die im Naturresiduum der Isle de France (heute Mauritius) gemeinsam erzogen und in der Pubertät getrennt werden. Der Roman wird im Status schon früh im 19. Jh. zum Schulbuchpreis absinken. Der Marquis de Sade (1740–1814) hingegen, der mit *Justine ou les malheurs de la vertu* (1787, 1791, 1797) den bürgerlichen Tugendkult persifliert, bekommt zur selben Zeit vorerst nur einen Platz in der zweiten Reihe der Privatbibliotheken hinter dem Hl. Chrysostomus bzw. im Enfer der Bibliothèque Nationale, bevor die reiterativen Konstellationen a tergo wie der protonietzscheanische Macht- und Begehrensgestus der Libertins ihren Autor im späten 20. Jh. zu einem der Stammväter der Postmoderne avancieren lassen. Bis in die 1960er Jahre tat sich die Literaturwissenschaft schwer mit den ihr oft moralisch anstößigen Texten des 18. Jh. So hat erst Tzvetan Todorov in einer dem Strukturalismus verpflichteten Analyse der *Liaisons dangereuses* (1782) nachgewiesen, dass dieser als anstößig geltende Briefroman tatsächlich eine moralische Botschaft mit sich führt (*Communications*, Heft 8, 1966, 131–157). Insgesamt kennt die französische Romanliteratur des 18. Jh. mit Lesages *Gil Blas* (1715–1735, 4 Bde.) den Pikaro-Roman, mit Marivaux' *Paysan parvenu* (1734–1735) auch den Roman eines Aufsteigers, nicht jedoch das deutsche Muster des Bildungsromans. Voltaires Diktum vom »partage naturel« der Franzosen zur Soziabilität (↗ Geselligkeit) macht die Wirk- und Bindungskraft einer Kultur kenntlich, welche mit der Ausnahme von Rousseaus posthum publizierten Spätschriften (*Les rêveries du promeneur solitaire*, 1782; *Les Confessions,* 1782, 1789) die Vereinzelung des Subjekts in Kontraposition zur Welt nicht kennt. Auch die von Du Bos in den *Réflexions sur la poésie et la peinture* (1719) vorgetragene Zentralstellung der subjektiven »Empfindung« (sentiment) als Kriterium des ästhetischen Urteils und als gleichsam sechster Sinn wird immer wieder eingehegt durch ein sichtbar noch klassizistisches Kunstideal, das Boileau in seinem *Art poétique* (1674) unter den subjekttranszendierenden Prinzipien von »raison« und »plaire« fixiert hatte. Ebenso bleiben Charles Batteux', im Titel Newton nachempfundenen, *Beaux-arts réduit à un même principe* (1747) in den Konturen der tradierten Ästhetik der Nachahmung (Thoma 2008).

Wo die französische Aufklärung ihre literarischen Qualitäten mittels der Kritik an vereinfachenden Tugend- und Identitätsoptionen entfaltet, da sind dies z. B. aus der Moralistik des 17. Jh. (Larochefoucauld) fortgeschriebene Zweifel an der Motivierung eigenen und fremden Handelns, wie sie Marivaux (1688–1763) in *Le jeu de l'amour et du hasard* (1730) und in seinem Theater insgesamt vorführt. Ebenfalls in die frühe Aufklärung fällt *Manon Lescaut* (1731, 1753) des Abbé Prévost (1697–1763), ein narratives Lehrstück über Geld und Sinnlichkeit, das die amoralische weibliche Hauptfigur zwar äußerlich bestraft, den verführten männlichen Part, den Chevalier des Grieux, jedoch blass lässt. Tragödisch angelegt ist Rousseaus Briefroman *Nouvelle Héloïse* (1761), einer der größten Publikumserfolge im 18. Jh., der in der Liebe des bürgerlichen Hauslehrers zum adligen Mündel die Vorurteilskritik mit einer modernen egalitären Liebessemantik verknüpft, jedoch kein happy end anbietet. Dass die doppelte Konkurrenz der Stände und der sich abzeichnenden Marktgesellschaft kein schlüssiges und optimistisches Handlungsmodell für die societas civilis zulassen, zeigt schließlich Diderots in den 1760er Jahren begonnener Roman *Jacques le Fataliste et son maître* (1796; zuvor handschriftlich in der *Correspondance littéraire* 1778 ff.), eine eher problematisierende Antwort auf Voltaires *Candide ou l'optimisme* (1758). Dieser hatte seine leichtfüßige und brillante Satire auf den Leibniz-Wolffschen Optimismus (zur narrativen Theodizee siehe Behrens 1994) von der besten aller möglichen Welten noch in eine produktiv verstehbare Perspektive des »cultiver son jardin« münden lassen. Diderot transformiert das in der Aufklärungsliteratur schon seit Fénelons (1651–1715) *Aventures de Télémaque* (1699) gängige Kunstmittel der Lehrer-Schüler-Konstellation (cf. auch Rousseaus *Émile ou de l'éducation*, 1762) in ein Verhältnis von Herr und Knecht. Der Herr hat nur den Titel, Jacques dagegen die Sache, so lautet der in der Romanmitte geschlossene Vertrag, der eine optimistische Sicht auf den Ausgang der Aufklärung in Aussicht stellt. Im Romanverlauf verdüstert sich jedoch die Perspektive und die bis dahin sichtbare Überlegenheit des Spinozaanhängers Jacques wird deutlich dem Zweifel ausgesetzt. Dieser durch den Stimmverlust des Dieners symbolisch konturierte Zweifel rührt aus den Strukturen der Macht und der herrschenden Kultur, die den Herrn letztlich zu privilegieren scheinen. Das

narrative Ende im Verhältnis von Herr und Knecht lässt der virtuose und ständig intervenierende Erzähler, gleichsam der dritte Protagonist des Romans, durch das Angebot dreier, gleich unwahrscheinlicher Schlüsse gezielt offen (Thoma 2000).

Sekundärliteratur

Ackermann, K. (2004): V*on der philosophisch-moralischen Erzählung zur modernen Novelle*. Frankfurt/Main.

Asal, S. (2007): *Der politische Tod Gottes: von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der politischen Theologie*. Dresden.

Baasner, F. (1988*): Der Begriff der »sensibilité« im 18. Jahrhundert: Aufstieg und Niedergang eines Ideals*. Heidelberg.

Bandau, A./Dorigny, M., Mallinckrodt, R. v. (2010) (Hg.): *Les mondes coloniaux à Paris au XVIIIe siècle. Circulation et enchevêtrement des savoirs.* Paris.

Baruzzi, A. (Hg.) (1968): *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jh.* München.

Behrens, R. (1994): *Umstrittene Theodizee, erzählte Kontingenz: die Krise teleologischer Weltdeutung und der französische Roman (1670–1770)*. Tübingen.

Bloch, O. (Hg.) (1982): *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*. Paris.

Jacquier, C. (1998): *L'erreur des désirs, romans sensibles au XVIIIe siècle*. Lausanne.

Chaussinand-Nogaret, G. (2000): *La noblesse au XVIIIe siècle: de la féodalité aux Lumières*. Bruxelles.

Delon, M. (1988): *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*. 1770–1800. Paris

Delon, M./Malandain, P. (1996): *Littérature française du XVIIIe siècle*. Paris.

Didier, B. (1988): *La littérature de la Révolution*. Paris.

Duchet, M. (1971): *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris.

Duflo, C. (2013): *Diderot. Du matérialisme à la politique*. Paris.

Egret, J. (1962, 1978): *La pré-révolution française (1787–1788)*. Paris.

Ehrard, J. (1963, 1994): *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris.

Espagne, M. (1999): *Les transferts culturels Franco-Allemands*. Paris.

Furet, F./Richet, D. (1965): *La Révolution française*. Paris.

Jüttner, S./Schlobach, J. (1987): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und Vielfalt*. Hamburg.

Klemperer, V. (1954, 1966): *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert, I, II*. Berlin.

Köhler, E. (1983): *Frühaufklärung* (hg. v. D. Rieger). Stuttgart.

Köhler, E. (1984): *Aufklärung 1. u. 2.* (hg. v. D. Rieger). Stuttgart.

Krauß, H. (Hg.) (1988*): Literatur der französischen Revolution. Eine Einführung*. Stuttgart.

Krauss, W. (1978): *Zur Anthropologie des 18. Jh. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Berlin.

Lotterie, F. (2006): *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755–1814)*. Oxford.

Mauzi, R. (1960, 1979, 1994): *L'idée du bonheur*. Paris.

Mudroch, V. (2008): »Condillac«. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Frankreich*. 1. Halbbd. Basel, 430–458.

Neumeister, S. (Hg.) (1994*): Frühaufklärung*. München.

Ozouf, M. (1976): *La Fête révolutionnaire, 1789–1799*. Paris.

Rehm, M. (2006): *Bürgerliches Glaubensbekenntnis: Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie*. München.

Reichel, K. (2012): *Diderots Entwurf einer materialistischen Moralphilosophie (1745–1754): methodische Instrumente und poetologische Vermittlung*. Würzburg.

Rieger, D. (Hg.) (2000): *18. Jahrhundert: Roman*. Tübingen.

Roche, D. (1981): *Le Peuple de Paris: essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*. Paris.

Röd, W. (1995): *Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. München.

Röseberg, D. (2012): *Formation de la raison: zur Geschichte französischer Wissenskultur aus interkultureller Perspektive (18.–21. Jh.)*. Jena.

Rohbeck, J. (1987): *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M./New York.

Schäfer, R. (2006): *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewußtseins in Descartes' cogito.* Würzburg.

Scheinfuß, K. (1973): *Kunst im Nationalkonvent 1789–1795*. Dresden.

Soboul, A. (1962): *Les Sans-Culottes parisiens en l'An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire: 2 juin 1793–9 thermidor an II*. Paris.

Schröder, C. (2002): *»Siècle de Frédéric« und »Zeitalter der Aufklärung«: Epochenbegriffe im geschichtlichen Selbstverständnis der Aufklärung*. Berlin.

Schröder, W. (1966): »Die Präromantiktheorie – eine Etappe in der Geschichte der Literaturwissenschaft«. In: *Weimarer Beiträge* 6/6, 723–764.

Schröder, W. (Hg.) (1974): *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation und Bewußtseinsbildung*. Leipzig.

Schröder, W. (1998, 2. verb. Aufl. 2012): *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts.* Stuttgart-Bad Cannstatt.

Starobinski, J. (1976): *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris.

Thoma, H. (1976): *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum in Frankreich. Zur Aufklärungsrezeption in der französischen Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts (1794–1914)*, Heidelberg.

Thoma, H. (1988): »Les vers sont enfants de lyre, il faut les chanter, non les lire.« Lied und Lyrik in der Französischen Revolution (1789–1798). In: Krauß, H. (Hg.): *Literatur der französischen Revolution*. Stuttgart, 94–113, 266–273.

Thoma, H. (2000): »Jacques le Fataliste et son maître«. In: Rieger, D. (Hg.): *18. Jahrhundert: Roman*. Tübingen, 205–251.

Thoma, H. (2008): »Kunst und Kritik«. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Frankreich*. 2. Halbbd. Basel, 757–796.

Thoma, H. (2012): »Rousseau«. In: Konersmann R. (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart, 60–70.
Trousson, R. (1971): *Rousseau et sa fortune littéraire*. Bordeaux.
Wehler, U. (1975): *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen.
Winter, U. (1972): *Der Materialismus bei Diderot*. Genf.

Heinz Thoma

Italienische Aufklärung

Die italienische Aufklärung (Illuminismo, Secolo dei Lumi) hat seit dem ausgehenden 17. Jh. und bis zur Mitte des 18. Jh. (dem sogenannten »primo Settecento«) ihren Schwerpunkt im süditalienischen Raum und insbesondere in Neapel, wo sie gegen Jahrhundertende mit Gaetano Filangieris (1752–1788) *La scienza della legislazione* (1780–1791) eine Summa aufklärerischer politischer Theorie und Rechtsphilosophie hervorbringt, die nicht zuletzt wegen der freimaurerischen Kontakte des Autors europaweit Beachtung findet. In der zweiten Jahrhunderthälfte (dem sogenannten »secondo Settecento«) konzentriert sich die Aufklärung im norditalienischen Raum, vor allem in Mailand, aber auch Turin, Venedig (Apostolo Zeno [1668–1750], *Giornale de' letterati d'Italia*) und Florenz (Giovanni Lami [1697–1770], *Novelle letterarie*). In Mailand entsteht der europaweit einflussreichste Beitrag des Illuminismo, Cesare Beccarias (1738–1794) Traktat *Dei delitti e delle pene* (1764), Plädoyer für eine radikale Strafrechtsreform.

Nach Jahrhunderten deutscher, französischer und spanischer Herrschaft in Italien unterliegt noch die italienische Aufklärung konzeptionell und konzeptuell ausländischen Einflüssen; die »Questione della lingua« setzt sich mit der bis in die Zeit der Französischen Revolution bestehenden starken Konkurrenz zwischen dem Italienischen und dem Französischen fort. Maßgeblich sind die französischen Philosophes (besonders Montesquieu, Condillac, Rousseau und Helvétius sind hier zu nennen) und das englische Enlightenment, aber auch der habsburgische aufgeklärte Absolutismus Maria Theresias und Josephs II. in der Lombardei und Peter Leopolds in der Toskana beeinflusst die italienischen Intellektuellen stark. In der italienischen Aufklärungshistoriographie wird schon immer kontrovers über (Dis-)Kontinuitäten zwischen Illuminismo und Risorgimento diskutiert. Die damit verbundenen Fragen – wie ein politisch zersplittertes, fremdbestimmtes Land sich in der aufklärungstypischen Spannung von Universalismus/Kosmopolitismus und dem, was sich in anderen europäischen Ländern als Nationalismus formieren sollte, positioniert hat, wie die gewaltigen Verwerfungen in der politischen Landschaft Italiens infolge der Französischen Revolution und des jakobinischen Zwischenspiels, des sogenannten »triennio giacobino« (1796–1799) sowie der Napoleonischen Ära das aufklärerische und reformistische Erbe des Settecento transformiert haben –, diese Fragen werden sich, ausschließlich teleologisch auf das Risorgimento bezogen, kaum adäquat beantworten lassen.

Im traditionell von einer brillanten Rechtskultur geprägten Neapel hatte sich seit dem ausgehenden 17. Jh. eine von Descartes und dem Rationalismus, andererseits dem englischen Empirismus, von einem Naturalismus humanistischer Provenienz und andererseits der New Science geprägte intellektuelle Elite etabliert. Der Jurist, Rechtshistoriker (*Istoria civile del Regno di Napoli*, 1723) und Religionsphilosoph (*Il Triregno*, verfasst ab 1731, postum erschienen) Pietro Giannone (1676–1748), der aus Neapel vertrieben wurde und lange im Exil in Wien lebte, bevor er an seinem Lebensende in Italien als Gefangener zur Abschwörung genötigt wurde, ist eine der Schlüsselfiguren des die italienische Aufklärung prägenden »giurisdizionalismo«, der die Ansprüche der Kirche auf weltliche Macht zurückzuweisen suchte. Der Mathematiker und Philosoph Paolo Mattia Doria (1667–1746) vertrat in seinem Werk *La vita civile* (1709) einen politischen Platonismus und leistete einen gewichtigen Beitrag zur republikanischen Tradition Italiens im Settecento. In diesen Jahren und in diesem Milieu trat auch der Rhetorikprofessor Giambattista Vico (1668–1744) hervor, dessen *Scienza nuova* in mehreren Fassungen (1725/30/44) erschien. Die von ihm entworfene spekulative Geschichtsphilosophie (↗Geschichte/Geschichtsphilosophie) und Kulturanthropologie entfalteten erst vom späten 18. Jh. an europaweit große Wirkung; die *Scienza nuova* gilt noch heute als einer der originellsten und bedeutendsten Beiträge Italiens zur europäischen Aufklärung. Mit dem Theologen und Philosophen Antonio Genovesi (1713–1769) vollzog die neapolitanische Aufklärung um die Jahrhundertmitte eine pragmatisch-reformerische Wende, als Genovesi 1754 den ersten europäischen Lehrstuhl für Nationalökonomie in Neapel übernahm. Ferdinando Galiani (1728–1787) hatte in jungen Jahren eine Geldtheorie entworfen und etablierte sich in den 1760er Jahren in Paris im Milieu der französischen Materialisten.

In Modena wirkte bis zur Jahrhundertmitte der bedeutende Gelehrte Ludovico Antonio Muratori (1672–1750); *Rerum italicarum Scriptores*, 1723–51); *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, 1738–42). Muratori, der in Kontakt und Konkurrenz zu Leibniz stand, vollzog in charakteristischer Weise die Verbindung von historischer Erudition und katholischer Aufklärung (*Della pubblica felicità oggetto dei buoni principi*, 1749). Als radikaler Kirchenkritiker und militanter Aufklärer trat hingegen, zunächst in Turin, Alberto Radicati di Passerano (1698–1737) hervor, der wie Giannone früh ins Exil gehen musste und, vom englischen Freidenkertum beeinflusst, radikale Schriften verfasste (u. a. eine Apologie des Suizids).

In Mailand formierte sich unter dem Einfluss der französischen Philosophes und speziell der *Encyclopédie* eine stark utilitaristisch geprägte Aufklärungsbewegung, deren Protagonisten später leitende Funktionen in der habsburgischen, dann in der französischen Regierung einnahmen. 1761 schlossen sich einige junge Mailänder Adelige zur Accademia dei Pugni (Akademie der Fäuste) zusammen. In der ironischen Selbstbezeichnung spiegelt sich die zu dieser Zeit noch immer starke, aber antiquierte Akademientradition Italiens wider, der Muratori zu Beginn des Jahrhunderts ein national-einheitliches Profil zu geben versucht hatte (*Primi disegni della repubblica letteraria d'Italia*, 1703/04). Aus dem Kreis der Accademia dei Pugni, der sogenannten »École de Milan«, ging die Zeitschrift *Il Caffè* hervor, die zwischen 1764 und 1766 erschien und, an die Tradition der englischen moralischen Wochenschriften anknüpfend, in eleganter essayistischer Manier ein breites Themenspektrum abhandelte. Federführend waren die Brüder Pietro (1728–1797) und Alessandro (1741–1816) Verri; Pietro Verri hat, neben ökonomischen Studien, einen bis hin zu Kant einflussreichen sensualistischen Traktat über Glück, Lust und Schmerz verfasst (*Meditazioni sulla felicità*, 1763; in überarbeiteter Form erschienen 1773). Beccaria, gleichfalls Mitarbeiter von *Il Caffè*, hat seinen Strafrechtstraktat, der sofort nach seinem Erscheinen vor allem in Frankreich enorme Resonanz fand (u. a. bei Voltaire und Diderot), wohl in enger Zusammenarbeit mit den gleichfalls juristisch geschulten Brüdern Verri verfasst.

Die literarische Entwicklung im engeren Sinn wird im Settecento geprägt durch die rationalistische Dichtungskonzeption der römischen Dichterakademie Arcadia, an deren Gründung 1690 der neapolitanische Rechtsgelehrte Giovanni Vincenzo Gravina (1664–1718) beteiligt war. Große Wirkung entfaltete die italienische Oper und Librettistik (Antonio Pietro Metastasio (1698–1782)). Auch als Librettist, vor allem aber als Verfasser des einzigartigen satirischen adelskritischen Heldenepos *Il Giorno* (1763/65 ff.) sowie als Lyriker und Kunsttheoretiker machte sich Giuseppe Parini (1729–1799) in Mailand einen Namen, der sich für die Romantiker mit dem Risorgimento verbinden sollte. Der Dominanz einer französisch geprägten literarischen Aufklärung widersetzten sich Aufklärungskritiker wie Giuseppe Baretti (*La Frusta letteraria*, 1763–65) und Carlo Gozzi (1720–1805), Gegenspieler des bedeutenden venezianischen Komödiendichters Carlo Goldoni (1707–1793; *Il servitore di due padroni*, UA 1747, *La Locandiera*, UA 1753).

Unter den italienischen Schriftstellern ist wohl keiner so tief vom aufklärerischen und republikanischen Ethos geprägt worden wie der piemontesische Aristokrat Vittorio Alfieri (1749–1803), der sich, bilingual und bikulturell erzogen, unter dem Eindruck der Terreur der Französischen Revolution vom emphatischen Republikanismus und Tyrannenhass seiner Tragödien (vgl. u. a. *Virginia*, 1781; *La congiura de' Pazzi*, 1781; *Timoleone*, 1782) und Traktate (*Del principe e delle lettere*; *Della tirannide*, erschienen 1800) distanzierte (vgl. seine Autobiographie, *Vita di Vittorio Alfieri*, 1790–1803; erschienen posthum 1808) und ins satirische Fach wechselte (*Il Misogallo*, verfasst 1793–98). Als Dramatiker dem Sturm und Drang und Schiller verwandt und von Goethe beachtet, markierte Alfieri mit seinem Werk einen Übergang zum Risorgimento; dem italienischen Einigungsstreben verlieh er durch seinen Rekurs auf Niccolò Machiavellis berühmten »Aufruf, Italien von den Barbaren zu befreien«, historische Tiefe.

Neben Alfieri (und Exilanten wie Giannone und Radicati di Passerano) ragen unter den international agierenden italienischen Aufklärern als Vermittler zwischen Italien, Frankreich und Preußen der Venezianer Francesco Algarotti (1712–1764; *Newtonianismo per le dame*, 1737/in überarbeiteter Form 1752), ein typischer Vertreter der europäischen Frühaufklärung, der in engem Kontakt zu Voltaire und zu Friedrich II von Preußen stand, und der Piemontese Carlo Denina (1731–1813; *La Prusse littéraire sous Frédéric II*, 1790/91) hervor, der als eine der Gründerfiguren der Komparatistik gelten kann.

Turin hat sich im Anschluss an die monumentalen Arbeiten des Historikers und Intellektuellen Franco Venturi (1914–1994) zu einem Zentrum der äußerst produktiven italienischen Aufklärungsforschung entwickelt. Vor allem mit den jeweiligen lo-

kalen Aufklärungstraditionen beschäftigen sich prominente Aufklärungshistoriker in Neapel, Mailand und Florenz, besonders im Bereich von Wissenschafts- und Philosophiegeschichte, Institutionengeschichte und Publizistik.

Quellen

Venturi, F. (Hg.) (1958/1962/1965): *Illuministi italiani*. 3 Bde. Mailand/Neapel (*Letteratura italiana. Storia e testi*, XLVI, Bd. 3, 5, 7).

Sekundärliteratur

Cerruti, M. (1992): »Il Settecento«, In: Bárberi Squarotti, G. (Hg.): *Storia della civiltà letteraria italiana*. Bd. 4. Turin, 3–296.
Dipper, Ch. (1976): *Politischer Reformismus und begrifflicher Wandel. Eine Untersuchung des historisch-politischen Wortschatzes der Mailänder Aufklärung, 1764–1796*. Tübingen.
Ferrone, V. (1982): *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*. Neapel.
Ferrone, V. (1989): *I Profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Rom/Bari.
Jacobs, H.C./Schlüter, G. (Hg.) (2000): *Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext*. Frankfurt/Main u. a.
Jonard, N. (1996): *L'Italie des Lumières. Histoire, société et culture au XVIIIe siècle*. Paris.
Jung, F./Kroll, Th. (Hg.) (2014): *Italien in Europa. Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn.
Malato, E. (Hg.) (1998): *Storia della letteratura italiana*. Bd. VI: *Il Settecento*. Rom.
Ricuperati, G. (2006): *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*. Turin.
Rohbeck, J./Rother, W. (Hg.) (2011): *Die Philosophie des 18. Jh.: Italien* (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Die Philosophie des 18. Jh. Bd. 3. Basel.
Rother, W. (2005): *La maggiore felicità possibile. Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien*. Basel.
Venturi, F. (1969–1990): *Settecento riformatore*. 5 Bde. Turin.
Waquet, F. (1989): *Le Modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des Lettres, 1660–1750*. Rom.

Gisela Schlüter

Jüdische Aufklärung (hebr. Haskala)

Einführung

Im Unterschied zu länderspezifisch darstellbaren Aufklärungen handelt es sich bei Haskala um eine Bewegung, Epoche und Literatur, sowie um Personen und Diskurse, die in weiten Teilen Mittel-, Ostmittel- und Osteuropas angesiedelt waren. Haskala war Bildung, Aufklärung und bürgerliche Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung als auch Aufklärung aller über das Judentum – wollte also das Partikulare nach außen verteidigen und das Universale nach innen akzeptabel machen (Schulte 2002). Das macht gleichzeitig einen der Hauptunterschiede zwischen der Haskala und der allgemeinen Aufklärung aus: Sie blieb religiös bestimmt. Anders als viele deutsch-jüdische Intellektuelle des 18. und 19. Jh., die sich der gesamten Gesellschaft zuwandten, orientierten sich die Maskilim (so die Selbstbezeichnung) weiter am Judentum, sie waren nicht religionsfeindlich (Feiner 2007; Schulte 2002). Sie kämpften zwar gegen die traditionelle Erstarrung innerhalb des Judentums, aber auch gegen die Abwendung vom jüdischen Glauben, ihr Ziel war eine Neudefinition und Wiederbelebung des Judentums. Dabei war die Haskala eine rein männliche Bewegung, aufseiten der Produzenten wie der Zielgruppen. Frauen spielten Ende des 18. Jh. zwar im Umfeld der Berliner Salons eine aktive Rolle, wo sie Aufklärungsideale wie kritisches Denken, Selbstverbesserung und Bildung in feministische Forderungen nach Selbständigkeit und Selbstbewusstsein münden ließen. Durch ihren Ausschluss aus der jüdischen intellektuellen Elite entfalteten sie jedoch kein Interesse an einem Einfluss innerhalb des Judentums, anders als intellektuelle Jüdinnen im 19. Jh. (Naimark-Goldberg 2013).

Die Haskala war dennoch keine rein jüdische Veranstaltung (Sorkin 1997). Sie war Teil der allgemeinen Aufklärung, in »struktureller Kopplung« an die christliche Mehrheitsgesellschaft (Lauer 2008, 20). Genau wie jene habe die Haskala auf die Probleme des konfessionellen Zeitalters versucht zu antworten – in den deutschen Territorialstaaten, weil dort die Probleme der Konfessionalisierung nicht »durch Assimilation an die Adelskultur oder durch einen asketischen Chassidismus gelöst werden konnten« wie in Holland, Norditalien oder Osteuropa (ebd., 304). Letztlich stellten sich ihr aber vergleichbare Aufgaben wie der protestantischen und katholischen Aufklärung: eine angesichts der gesell-

schaftlichen Herausforderungen der Moderne unumgängliche intellektuelle Erneuerung, die sich politisierte und versuchte, ihre Ziele im Staat oder mit seiner Hilfe umzusetzen.

Unterschiede blieben aber: die Haskala konnte sich nicht auf vergleichbare Institutionen oder gar den Staat, sondern nur auf die jüdische ökonomische Elite stützen, die geringe Anzahl der Aktivisten verbot eine Arbeitsteilung, und sie fand unter größerem gesellschaftlichen Druck statt (Sorkin 1997). Ein weiterer Unterschied der Haskala zur Hauptströmung der Aufklärung wird in ihrem positiveren Bezug zur Philosophie des Mittelalters gesehen: Wo die europäische Aufklärung sich als kritisches Gegenstück zu Scholastik und dogmatischem Vorurteil ansah, lehnte sich die Haskala offen und begründet an den mittelalterlichen Rationalismus von Moses Maimonides (1135–1204), Jehuda Halevi (um 1075–1141) oder Josef Albo (um 1380 – um 1444) an. Dies diente zum einen der innerjüdischen Legitimation und dem Beweis, dass das Judentum selbst in der Dunkelheit des Mittelalters solche hohen geistigen Leistungen vollbracht habe, zum anderen wurden deren Inhalte selbst als aufklärerisch verstanden und deshalb neu übersetzt und verbreitet, etwa Maimonides' philosophische Allegorese, dass die göttliche Offenbarung sich dem Niveau der Menschen in ihrer Zeit anpasse (Funkenstein 1990). In Naturwissenschaften, Geschichte oder Apologetik bezogen sich die Maskilim jedoch weniger auf die mittelalterlichen jüdischen Denker, sondern auf frühneuzeitliche Positionen (Ruderman 2007).

Die Haskala war eine »kulturelle Revolution« innerhalb des Judentums, in der eine neue, säkulare intellektuelle Elite das Macht- und Wissensmonopol des traditionellen rabbinischen Establishments und dessen Fixierung auf Tora- und Talmudstudium infrage stellte und auf Dauer brechen konnte. Sie schuf eine neue, säkulare Öffentlichkeit in Zeitschriften, Büchern und Vereinen und etablierte überhaupt erst den säkularen Autor, der sich auf nicht-religiöse Quellen und Wissensgebiete stützte (Feiner 2007). »Die Maskilim wollten das religiöse Ideal in das universale, säkulare Ideal eines moralischen Individuums verwandeln« (ebd., 123), freilich ohne jüdische Identität, Kultur und Religion zu vernachlässigen oder gar aufzugeben. Sie führten die Trennung zwischen Profanem und Heiligem ein, mit Aufwertung des Ersteren und damit einer Aufwertung des Menschen und seiner Vernunft (ebd., 462).

Im Gegensatz zu früheren Einschätzungen ist sich die Forschung heute einig, dass die jüdische Aufklärung nicht Ursache oder Auslöser der Modernisierung jüdischer Lebenswelten, sondern vielmehr eine mögliche Antwort auf diese war – auch wenn sie vor allem in den Augen ihrer Gegner zu deren Symbol werden sollte. Sie war dabei keine einheitliche Bewegung, sondern ein vielstimmiges, mehrsprachiges und multikulturelles Phänomen, einer der Ausgangspunkte für die heutige Vielfalt innerhalb des Judentums (Schulte 2002; Feiner 2007).

Periodisierungen

Der mögliche Beginn der Haskala wurde in der Forschung immer weiter nach vorn verlagert. Im Allgemeinen ist heute oft von einer frühen Haskala in der ersten Hälfte des 18. Jh. die Rede, was sich jedoch meist auf einzelne aufgeklärte Persönlichkeiten bezieht, wie Moses Chaijm Luzatto (1707–1746), einige sogar noch früher, wie Baruch de Spinoza (1632–1677) oder Uriel da Costa (1585–1640). Ideologische Elemente der Haskala wie säkulare Bildung, Rückwendung zu reinem Hebräisch, stärkere Orientierung an der Bibel und eine gewisse Distanz zum Talmud finden sich bereits bei frühneuzeitlichen italienischen Denkern wie Simone Luzatto (1583–1663), dem Einfluss auf den wichtigsten Berliner Maskil, Moses Mendelssohn (1729–1786), wie auf die spätere galizische Haskala attestiert werden (Eisenstein-Barzilay 1960/61). Das ganze 18. Jh. war eine Epoche vielfältiger Brüche und Spaltungen im ashkenasischen Judentum: die Tradition wurde nicht nur durch die Aufklärung, sondern auch durch die messianische Erweckungsbewegung der Sabbatianer, die Konvertitensekte der Frankisten, die mystische Massenbewegung des Chassidismus, nicht zuletzt aber durch den Trend zur Konversion in den finanziellen Eliten und dem städtischen Bürgertum herausgefordert. Aber auch viele aschkenasische Rabbiner hatten im 17./18. Jh. die alte Distanz zu Wissenschaft und Philosophie aufgegeben, als ein Beispiel dieses Wandels mag der Lehrer Moses Mendelssohns gelten, der Dessauer Oberrabiner David Fränkel (1707–1762), unter dessen stillschweigender Zustimmung in Jeßnitz Maimonides' *Führer der Verwirrten* 1742 neu verlegt wurde (Breuer 1996). Die Akteure dieser frühen Haskala blieben im Gegensatz zu ihren Nachfolgern Mediatoren, die ihre Ansätze in die bestehenden Strukturen einschreiben wollten, anstatt die rabbinische Elite infrage zu stellen (Schatz 2007).

Der Bruch mit der religiösen Tradition sollte allerdings erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. mit der Haskala in Berlin und Königsberg vollzogen werden,

als eine gesellschaftliche Sphäre entstanden war, in der sich jüdische Intellektuelle außerhalb der rabbinischen Elite treffen konnten (Graetz 1996; Feiner 2007). Breitenwirkung erreichte sie erst, als sie sich politisiert und radikalisiert hatte; manche Autoren datieren den Beginn jüdischer Aufklärung daher auch erst mit der französischen Verleihung voller Bürgerrechte 1791 (Graetz 1996, 324). Weitgehende Einigkeit herrscht dagegen darüber, dass die Haskala in den deutschsprachigen Großstädten aufgrund ihres Erfolges, vor allem aber durch die beschleunigte Säkularisierung und Verbürgerlichung der jüdischen Bevölkerung, zu Beginn des 19. Jh. schon wieder beendet war, während sie sich in Ostmittel-und Osteuropa erst begann zu verbreiten und noch bis ca. 1880 fortsetzen sollte.

Themen

Die »bürgerliche Verbesserung der Juden« war eines der wichtigsten Themen. Verbesserungen wie das habsburgische Toleranzpatent Josephs II. von 1782 oder das preußische Emanzipationsedikt von 1812 stehen in engem Zusammenhang mit Aufklärung und Haskala. Aber auch wenn es einzelne Ansätze zur Lockerung der Diskriminierung gab, blieben Juden als Gruppe weiterhin einschränkenden Sondergesetzen unterworfen. Die Aufklärung des Absolutismus bedeutete noch keine Verbesserung der Lage der Juden, da auch die Aufklärer ihre Judenfeindschaft nicht ablegten (Breuer 1996; Schulte 2002). Friedrich II., der noch persönlich gegen die Entscheidung der Berliner Akademie, Mendelssohn aufzunehmen, interveniert hatte, war sich mit Voltaire einig, in den Juden Feinde der Aufklärung zu sehen – des aufgeklärten Zeitalters unfähig und unwürdig. Auch die Enzyklopädien blieben bei ihrer Intoleranz gegenüber den Juden, die sich aus allgemeiner Religionskritik genauso wie aus dem christlichen Judenhass speiste. Selbst die Wohlgesonnensten waren ambivalent eingestellt (Breuer 1996, 143–151). So brachte die Philosophie der Aufklärung zwar die Forderung nach Toleranz und Emanzipation der Juden, bei vielen ihrer Vertreter traten aber neben den überkommenen christlichen Antijudaismus neue, moderne Varianten des Judenhasses, bis hin zu rassistischen Begründungen (z.B. bei Voltaire) (Hentges 1999). Und zum religiösen Vorurteil trat nun ein säkularisiertes: das der angeblichen bürgerlichen Minderwertigkeit; statt Brunnenvergiftung unterstellte man den Juden mangelnde Ehrlichkeit, Staatstreue und Kultur (Graetz 1996).

Einer der wichtigsten Texte zur Gleichstellung der Juden war das Werk *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) des aufgeklärten preußischen Beamten Christian Wilhelm Dohm (1751–1820). Der Pfarrerssohn schrieb sein Buch in enger Abstimmung mit Mendelssohn. Er fordert darin die Gleichstellung und macht für alle Missstände im Judentum vor allem deren rechtlosen Zustand verantwortlich. Um sie zu nützlichen BürgerInnen zu machen – und der Nutzen für den Staat war Dohms oberstes Ziel – müsse man diesen Ausschluss aus der bürgerlichen Gesellschaft beenden. In ähnlicher Tendenz steht die Preisfrage »Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France?« (1787) der Akademie von Metz (vgl. Bourel 1997). Heftige Reaktionen auf den ersten Teil führten dazu, dass Dohm im zweiten Teil weitreichende Assimilationsforderungen an das Judentum richtete (Schulte 2002; Graetz 1996). Schon in dieser Phase der Haskala zeigt sich die Zweischneidigkeit einer Aufklärung, die ihre christlichen und antisemitischen Wurzeln nicht sieht und, in Verbindung mit der Macht, beginnt, sich auf die instrumentelle Vernunft (Horkheimer 1947) zu reduzieren.

Neben der rechtlichen Gleichstellung war den Maskilim ein zentrales Anliegen eine Reform des jüdischen Erziehungswesens. Insbesondere der Kreis um Mendelssohn (Naftali Herz Wessely (1725–1805), David Friedländer (1750–1834), Saul Ascher (1767–1822) und Lazarus Bendavid (1762–1832)) widmete sich dem Thema in Pamphleten und Schulgründungen, z.B. der säkularen Berliner Freischule im Jahre 1778. Es ging ihnen um die Infragestellung des Monopols der bisherigen rein religiösen jüdischen Schulen, sie wollten die religiöse Lehre reformieren sowie säkulare Wissensgebiete und eine kindgerechtere Pädagogik einführen. Die Maskilim orientierten sich dabei an Locke und Rousseau ebenso wie an den Pädagogen Campe, Basedow und Pestalozzi. Einer der einflussreichsten Texte der Haskala, *Divrej Schalom We'Emet* von 1782 (dt. *Worte des Friedens und der Wahrheit*) von Wessely, dreht sich um ein systematisches Reformprogramm der jüdischen Erziehung in den deutschsprachigen Ländern. Das Buch wurde in den ostjüdischen Gemeinden Posen, Lissa und Wilna von Rabbinern öffentlich verbrannt, was auch von den Rabbinern in Prag und Frankfurt gutgeheißen wurde. Wessely wurde mit dem Bann bedroht und in einem Zirkular von Rabbi David Tewele aus Lissa (»der erste ausgesprochen orthodoxe Text« – Feiner 2007, 207) verflucht. Die rabbinische Elite reagiert vor allem deshalb so

radikal, weil die Maskilim es gewagt hatten, die Autorität des Rabbinats infrage zu stellen – was ihnen als Laien angeblich gar nicht zustände. Nicht nur in der Frage der Erziehung, sondern bei allen Konflikten zwischen Haskala und Elite war es dieser drohende Autoritätsverlust, der die traditionellen Rabbiner in ihren kompromisslosen Kulturkampf (Feiner 2007) gegen die Haskala führte.

Auch die Sprache war ein wichtiges Gebiet der Auseinandersetzung. Die Berliner Haskala seit Mendelssohn sah im Jiddischen, der dominanten Sprache des traditionellen ashkenasischen Judentums, eine fehlerhafte und anti-aufklärerische Sprache. Sie propagierten Deutsch zu lernen und wollten das Hebräische aus der engen, rein sakralen Verwendung befreien und wiederbeleben. So gab Mendelssohn bereits 1755 *Kohelet mussar* (der Moralprediger) heraus, eine moralische Wochenschrift auf Hebräisch, in der er u. a. hebräische Übersetzungen zeitgenössischer Lyrik veröffentlichte – ohne sich das Einverständnis des Rabbinats zu holen. Eines der Hauptwerke Mendelssohns und seines Kreises war die »jüdisch-rationale« (Graetz 1996, 289) Übersetzung der Bibel ins Deutsche (mit hebräischen Buchstaben, 1780–83) und der dazugehörige Kommentar *Bi'ur*. Die Ausgabe verbreitete sich in ganz Europa und erlebte viele Neuauflagen. Der Kreis um Mendelssohn und seiner Nachfolger in Berlin und Königsberg brachte auch die Zeitschrift *Hame'assef* (der Sammler) heraus, die sich mit Unterbrechungen von 1784 bis 1797 der Verbreitung hebräischer Literatur und der Säkularisierung des Hebräischen verschrieb. Insbesondere die osteuropäische Haskala des 19. Jh. gilt als der Quell der modernen hebräischen Literatur. Zu den prominentesten Dichtern und Schriftstellern zählen Mordechai Aron Guenzburg (1795–1865), Abraham Dov Lebensohn (1794–1878), Micah Joseph Lebensohn (1828–1852), Judah Leib Gordon (1831–1892) oder Abraham Mapu (1808–1867), der »Vater der modernen hebräischen Romanliteratur« (Schuhmacher-Brunhes 2010, 59). Aber nicht nur die hebräische, auch die jiddische Literatur erlebte durch die Maskilim eine neue Blüte. Denn spätestens im 19. Jh., als immer weniger Jüdinnen und Juden des Hebräischen mächtig waren, wichen manche Maskilim von der anfänglichen Verachtung des Jiddischen ab, um die osteuropäischen Massen erreichen zu können, wie Menachem Mendel Lefin (1749–1826), der das Buch der Sprüche ins Jiddische übersetzte (Pelli 2004).

Diversität

Die mit der jüdischen Aufklärung verbundenen Wandlungsprozesse fanden in den Regionen zu unterschiedlichen Zeiten und auf unterschiedliche Weise statt. Ein Hauptstrom verbreitete sich vom Berlin Mendelssohns über Preußen nach Galizien und schließlich Russland. Die Haskala nahm ihren Anfang im ökonomisch und kulturell aufstrebenden Berlin unter Friedrich II. (Graetz 1996, 252), eng gebunden an den Aufstieg einer reichen und gebildeten jüdischen Unternehmerschicht, die materiell und durch ihren Einfluss den Maskilim Leben und ihre Aufklärungsarbeit ermöglichte, aber auch an die hier versammelte »Republik der Gelehrten« in Universität und aufklärerischen Vereinen (Autoren wie Lessing oder aufgeklärte Unternehmer wie der Verleger Friedrich Nicolai), die einen Gegenpol zur weiter bestehenden Ausgrenzung durch den Staat bildete. Während Graetz (1996, 257) Berlin als den Ort heraushebt, wo es »erstmals zu einer interkonfessionellen Soziabilität« kam, attestieren andere Autoren dem England des späten 18. Jh. eine besonders starke Verwobenheit jüdischen Denkens und christlichen Hebraismus', beeinflusst von Locke, Newton, deistischen, atheistischen und millenaristischen Ideen, die der Berliner Haskala voranging und von ihr unbeeinflusst blieb (Ruderman 2001). Auch in Holland, das stärker von einem sephardischen Judentum der Hafenstädte (Sorkin 1997) und einem eher moderaten und eklektizistischem Rabbinat geprägt war, entwickelten sich Aufklärungs-Diskurs und -Praktiken, welche das Neue und das Alte, in einer Art konservativer Dynamik (»conservative dynamic« – Zwiep 2007, 309) vorsichtig einander annäherten. Eigenständige und Berlin vorausgehende Entwicklungen gab es auch in Polen, Russland (Fishman 1995) und in Böhmen-Mähren, dem in der Genderfrage eine Vorreiterrolle zugesprochen wird: neben Gebetbüchern für Frauen war das deutsch-jüdische Schulsystem in der Institutionalisierung von Mädchen-Bildung wegbereitend (Kestenberg-Gladstein 1969; Hecht 2011).

Der Beginn der Hauptströmung der Haskala wird dennoch weiterhin in Berlin verortet und mit dem Kreis um Mendelssohn verbunden. Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) argumentiert naturrechtlich für Menschenrechte, eine volle Trennung von Staat und Kirche und Religionsfreiheit auch für Juden, indirekt auch für eine Entmachtung der Rabbiner, in dem es ihnen das Bannrecht abspricht. Er bekennt sich jedoch klar

zu strikter Observanz der überlieferten Religionsgesetze, die er als geoffenbarte ansah und auch selbst einhielt. Zu seinem Kreis gehörten Wessely, Salomon Maimon (1753–1800), Salomon Dubno (1738–1813), Herz Homberg (1749–1841) und Isaak Euchel (1756–1804), die im Gegensatz zu späteren Generationen von Maskilim noch eine traditionelle Talmudausbildung genossen hatten. Aus diesem Kreis stammten nicht nur die erwähnte Bibelübersetzung mit Kommentar und der *Hame'assef*, sondern auch naturwissenschaftliche, philologische und pädagogische Werke sowie aufklärerische Literatur wie Euchels Theaterstück *Reb Henoch oder: Woß tut me damit* (1797, 2004), das sich satirisch gegen die traditionelle jüdische Lebenswelt richtete.

Die nächste Generation der Berliner Maskilim sah sich anhaltendem Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft ebenso gegenüber wie wachsendem Widerstand durch die traditionelle rabbinische Elite. Ihre Reformforderungen verschärften sich, sie stellten die Observanz ebenso wie den Offenbarungscharakter von Tora und Talmud zugunsten einer rational-kritischen Perspektive infrage, und der anfängliche Respekt gegenüber den Rabbinern wich scharfer Kritik, Spott und Verachtung. In ihren Diskussionen über das Wesen des Judentums begannen kantianische Ideen von Autonomie, Fortschritt und Vernunftreligion (↗Religion) eine immer größere Rolle zu spielen, wie in Saul Aschers (1767–1822) *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* (1792), das als der »erste große Entwurf einer Reform der ganzen jüdischen Religion« und als »erste von Kant geprägte Philosophie des Judentums« gilt (Schulte 2002, 165 u. 184). Nicht wenige hatten bei dem Königsberger Philosophen studiert (Markus Herz (1747–1803) und Euchel) oder sich intensiv mit ihm auseinandergesetzt (Maimon, Ascher und Lazarus Bendavid (1762–1832)). Zentrale Elemente der Reform wie ästhetische Änderungen des Gottesdienstes (Saul Berlin (1740–1794) und Aaron Wolfsohn-Halle (1754–1835)) oder die Rückbesinnung auf die Lehre Moses' und Kritik an äußerlicher Ritualität und Zeremonialgesetzen (Bendavid) lassen sich auf diese Phase zurückführen.

Während die Berliner Haskala schon um 1800 als beendet angesehen wird und auch die konservative Mehrheit auf dem Land im deutschsprachigen Mitteleuropa sich langsam zu ändern gezwungen war, entwickelte sie sich im Osten weiter. Viele Berliner Maskilim kehrten in ihre Herkunftsorte zurück und wirkten dort, die osteuropäische Haskala war aber keine direkte Fortsetzung der Berliner (Sorkin 1997). Auch die Figur Mendelssohn war in Osteuropa umstritten – für Orthodoxe ein Verführer zum Abfall von Glauben und Religionsgesetz, für jüdisch-Nationale wie die Zionisten als »Anbahner der Assimilation« »eine Art Prügelknabe« (Katz 1994, 349). Pioniere der Haskala in Galizien waren Nachman Krochmal (1785–1840) und Salomon Juda Rapoport (1790–1867), in Russland Isaac Bär Levinsohn (1788–1860). Die osteuropäische Haskala musste sich nicht nur mit den Traditionalisten, sondern auch mit der ebenfalls modernen, aber antiaufklärerischen Bewegung der Chassidim auseinandersetzen. Dennoch war auch sie erfolgreich in der Einrichtung eines jüdisch-säkularen Schulwesens. Letzlich gilt sie in Russland aber als am Judenhass gescheitert und daran, dass das zaristische Regime eine »bürgerliche Verbesserung« der Juden konsequent verweigerte. Mit den Pogromen von 1881 war auch den fortschrittsgläubigen Maskilim klar, dass ein Zusammenleben unerwünscht und die Barbarei nicht dem Mittelalter vorbehalten war. Schließlich führte der Antisemitismus zur Hinwendung an Tradition und zionistischen Nationalismus, für den die Haskala gleichbedeutend mit »Assimilation« und Identitätsverlust war (Schulte 2002; Feiner 2002, Schuhmacher-Brunhes 2010). Diese konventionelle, an Nation und Essenzialität ausgerichtete Sicht auf die Haskala findet sich noch heute, und teilweise auch in wissenschaftlicher Literatur. Doch die in der Haskala geführte Diskussion um das Verhältnis von Universalität und Partikularität macht sie als praktisches Aufklärungsmodell relevant bis in die Gegenwart.

Quellen

Ascher, S. (1792): *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums.* Berlin.

Dohm, C. W. (1781–83): *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 Teile. Berlin/Stettin.

Euchel, I. (2004): *Reb Henoch, oder: Woß tut me damit* [1797]. Eine jüdische Komödie der Aufklärungszeit. Textedition von Marion Aptroot und Roland Gruschk. Hamburg.

Mendelssohn, M. (2009): *Jerusalem oder ueber religiose Macht und Judentum.* [1783]. Nach der Studienausgabe, Bd. 2 hg. v. C. Schulte, A. Kennecke, G. Jurewicz. Darmstadt.

Wessely, N. H. (1782): *Worte der Wahrheit und des Friedens an die gesammte jüdische Nation. Vorzüglich an diejenigen, so unter dem Schutze des glorreichen und großmächtigsten Kaysers Josephs II. wohnen.* Berlin.

Sekundärliteratur

Bourel, D. (1997): »Judaïsme«. In: Delon, M. (Hg.): *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris, 631–633.
Breuer, M. (1996): »Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne«. In: Breuer, M./Graetz, M. (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 1: *Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München, 85–247.
Eisenstein-Barzilay, I. (1960): »The Italian and Berlin Haskalah (Parallels and Differences)«. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29, 17–54.
Feiner, S./Sorkin, D. (Hg.) (2001): *New perspectives on the Haskalah*. Oxford/Portland, OR.
Feiner, S. (2002): *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Oxford/Portland, OR.
Feiner, S. (2007): *Haskala-Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*. Hildesheim/Zürich/New York.
Fishman, D. E. (1995): *Russia's first modern Jews: the Jews of Shklov*. New York.
Fontaine, R./Schatz, A./Zwiep, I. (Hg.) (2007): *Sepharad in Ashkenaz. Medieval Knowledge and Eighteenth-Century Enlightened Jewish Discourse*. Amsterdam.
Funkenstein, A. (1990): »Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie«. In: Gründer, K./Rotenstreich, N. (Hg.): *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Heidelberg, 13–21.
Graetz, M. (1996): »Jüdische Aufklärung«. In: Breuer, M./Graetz, M. (Hg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 1: *Tradition und Aufklärung 1600–1780*. München, 251–350.
Hecht, L. (2011): »The Haskalah in Bohemia and Moravia: a gendered perspective«. In: Cerman, I./Krueger, R./Reynolds, S. (Hg): *The Enlightenment in Bohemia: religion, morality and multiculturalism*. Oxford, 253–271.
Hentges, G. (1999): *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Schwalbach.
Katz, J. (1994): »Moses Mendelssohns schwankendes Bild bei der jüdischen Nachwelt«. In: Albrecht, M./Engel, E. J./Hinske, N. (Hg.): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Tübingen, 349–362.
Kestenberg-Gladstein, R. (1969–2002): *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern*. 2 Bde. Tübingen u. a.
Lauer, G. (2008): *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*. Göttingen.
Naimark-Goldberg, N. (2013): *Jewish Women in Enlightenment Berlin*. Oxford/Portland, OR.
Pelli, M. (2004): »The German-or-Yiddish Controversy within the Haskalah and the European »Dialogue of the Dead«: Tuvyah Feder's Kol Me'azezim versus Mendel Lefin's Translation of the Book of Proverbs«. In: *Leo Baeck Institute Year Book*, 49, 227–251.
Ruderman, D. B. (2001): »Was there a ›Haskala‹ in England? Reconsidering an Old Question«. In: Feiner/Sorkin (Hg.): *New perspectives*, 64–85.
Ruderman, D. B. (2007): »The Impact of Early Modern Jewish Thought on the Eighteenth Century: A Challenge to the Notion of the Sephardi Mystique«. In: Fontaine u. a. (Hg.): *Sepharad in Ashkenaz*, 11–22.
Ruderman, D. B./Feiner, S. (Hg.) (2007): *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*. Bd. 6, *Schwerpunkt: Early Modern Culture and Haskalah*. Göttingen.
Schatz, A. (2007): »›Peoples Pure of Speech:‹ The Religious, the Secular, and Jewish Beginnings of Modernity«. In: Ruderman/Feiner (Hg.): *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 169–187.
Schuhmacher-Brunhes, M. (2010): »Aufklärung im jüdischen Stil: Die Haskalah-Bewegung in Europa«. In: *Europäische Geschichte Online (EGO)*. URL: http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-netzwerke/juedische-netzwerke/marie-schumacher-brunhes-haskalah-bewegung-in-europa-1770–1880 [Zugriff 1.3.2014].
Schulte, C. (2002): *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München.
Sorkin, D. (1997): *The Berlin Haskala and German Religous Thought. Orphans of Knowledge*. London/Portland, OR.
Zwiep, I. (2007): »Jewish Enlightenment Reconsidered: The Dutch Eighteenth Century«. In: Fontaine u. a. (Hg.): *Sepharad in Ashkenaz*, 279–309.

Mathias Berek

Niederländische Aufklärung

Trotz der verschiedentlich konstatierten Diversität der niederländischen Aufklärung (vgl. etwa van der Wall/Wessels (2007) lassen sich gleichwohl signifikante Merkmale erkennen und benennen, die für die »Nederlandse Verlichting« im Vergleich zu anderen nationalen Versionen der europäischen Aufklärung charakteristisch sind. Das Fehlen eines politischen Machtzentrums durch die weitgehend autonom agierenden Provinzen, der politische Einfluss eines städtischen Patriziats einerseits und die Bedeutungslosigkeit des Adels andererseits sowie der zeitweilig beträchtliche ökonomische Erfolg, der hohe Urbanisierungsgrad, die bemerkenswert weit entwickelte Literarizität der Bevölkerung und schließlich – mit alldem in unterschiedlicher Hinsicht verbunden – die relative religiöse Toleranz schufen die Voraussetzungen für die bereits um 1650 mit einer intensiven Descartes-Rezeption anhebende und – je nach Lesart – bis in die 1790er Jahre bzw. in die ersten Dezennien des 19. Jh. reichende niederländische Aufklärung (vgl. van Bunge 2010; Israel 1995). Für diese lassen sich prima facie und in Stichworte gefasst die folgenden fünf Charakteristika isolieren: 1. Die »fremde« Aufklärung; 2. die Bedeutung der Naturwissenschaften; 3. Anti-Atheismus und »radicale Verlichting«; 4. Zeitschriften und Lesegesellschaften sowie 5. das 18. Jh. als Krisenzeit.

Die »fremde« Aufklärung

Durch ihre politischen Verhältnisse waren die Niederlande attraktiv für politische wie religiöse Flüchtlinge aus dem umliegenden Ausland, insbesondere die Ansiedlung der französischen Hugenotten nach der Aufhebung des Edikt von Nantes (1685) verschaffte dem Land sowohl in wirtschaftlicher als auch kultureller Hinsicht wichtige Impulse. Doch nahmen theoretisch einflussreiche Hugenotten wie Pierre Bayle, Jean LeClerc oder Jacques Basnage nicht direkt an den religiösen und theoretischen Auseinandersetzungen der Niederlande teil. Obwohl Pierre Bayles *Nouvelles de la République des Lettres* ebenso wie sein *Dictionnaire historique et critique* selbstverständlich auch in den Niederlanden rezipiert wurden, zielte sein Engagement – bei Vernachlässigung sowohl der niederländischen Diskussionen als auch der niederländischen Sprache – auf die europäische Res publica litteraria. Bayles Exempel ist nicht untypisch. Daher ließe sich von einer »fremden« Aufklärung in den Niederlanden sprechen, die von den Niederlanden ausging, aber nicht originär niederländisch ist, allerdings durch die politischen Verhältnissen in den Niederlanden erst ermöglicht wird und schließlich zumindest indirekt auf die »Nederlandse Verlichting« einwirkte (vgl. Israel 1995). Die Präsenz einer »fremden« Aufklärung in den Niederlanden dokumentiert sich zudem in der bemerkenswerten Tatsache, dass die Niederlande im 17. und 18. Jh. das Zentrum des internationalen Buchhandels und des Zeitschriftenwesens geworden waren. In den Niederlanden konnten wegen der relativen Pressefreiheit, die freilich z. T. nur auf den praktischen Schwierigkeiten einer wirkungsvollen Zensur beruhte, Bücher und Zeitschriften erscheinen, deren Publikation in anderen Ländern aus politischen und/oder religiösen Gründen chancenlos war. Dadurch wurde zum einen das Erscheinen wichtiger Werke gewährleistet und zum anderen konnte der Inhalt bereits publizierter Texte über die zahlreichen Zeitschriften und Rezensionsorgane einem internationalen Publikum bekannt gemacht werden. Die Niederlande fungierten daher als wichtiges Distributionszentrum aufklärerischer Literatur und insbesondere als Drehscheibe für die englischsprachige Philosophie, womit vergleichsweise früh das Interesse des Kontinents an den theoretischen Diskussionen in England und Schottland, etwa an der Physik Isaac Newtons, bedient werden konnte.

Die Bedeutung der Naturwissenschaften

Allerdings waren die Niederlande nicht nur wichtige Vermittler, nicht nur der »printshop of European Enlightenment« (van Bunge 2010), sondern vor allem auf naturkundlichem Gebiet über Jahrzehnte hinweg tonangebend. Weil der überseeische Handel zunehmend auf früher Industrie und Technologie basierte, wurde dadurch die Entwicklung angewandter, technologischer Wissenschaften entschieden stimuliert. Die Abhängigkeit der Seefahrt von präziser Navigation verschaffte der Mathematik Ansehen und Einfluss und beflügelte, gegen die Bedenken des calvinistischen Klerus, eine intensive und fachlich breite Rezeption der auf mathematischen Grundlagen beruhenden Philosophie des bis kurz vor seinem Tod zwanzig Jahre lang in den Niederlanden lebenden Philosophen René Descartes. Die Dominanz von dessen deduktivem Rationalismus wurde nach der Jahrhundertwende durch die vor allem von Willem Jacob 's Gravesande (1688–1742) und Pieter van Musschenbroek (1692–1761) in den Niederlanden propagierte empirisch-experimentell und induktiv verfahrende Naturphilosophie Isaac Newtons abgelöst. Der an der Universität Leiden Mathematik und Astronomie lehrende 's Gravesande war insbesondere an experimenteller Physik interessiert, die er nicht nur mit den *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata* (1720/1721) einem fachgelehrten, sondern in dem von ihm mitherausgegebenen *Journal de la République des Lettres* auch einem breiteren interessierten Publikum zugänglich machte. Dabei war er – ebenso wie der u. a. mit den populären *Beginselen der Natuurkunde, beschreven ten dienste der landgenoten* (1736) hervorgetretene van Musschenbroek – nicht zuletzt durch zahlreiche Erfindungen ein vielfach übersetzter Gelehrter von europäischem Rang, der viele Studenten nach Leiden zog und Einladungen an die Berliner und an die Petersburger Akademie ausschlug. Ebenfalls in Leiden – dem damals unbestrittenen Zentrum moderner Wissenschaften – lehrte der Mediziner, Botaniker und Chemiker Hermann Boerhaave (1668–1738). Nach Studien der Philosophie, Theologie und Mathematik in Leiden wandte er sich der Medizin zu und promovierte schließlich an der kleinen Universität Harderwijk. Boerhaave, der von Voltaire als »le célèbre Boerhaave« bezeichnet wurde, betrieb Medizin als empirisch orientierte klinische Wissenschaft und war geschätzter medizinischer Ratgeber und einflussreicher Lehrer. Seine 1708 zuerst erschienenen *Institutiones medicae*, die *Aphorismi de cognos-*

cendi et curandis morbis (1709) sowie die *Elementa chemiae* (1724) galten über Jahrzehnte hinweg als europaweit rezipierte Standardwerke (vgl. Lindeboom 2007; Kooijmans 2011). Das hohe Niveau und das daraus resultierende internationale Ansehen der niederländischen Universitäten – insbesondere auf naturkundlichem und medizinischem Gebiet – ließ sich aus finanziellen Gründen über die Jahrhundertmitte hinaus nicht weiter fortsetzen, die niederländische Ökonomie war in die Krise geraten und machte Investitionen unmöglich, die im Konkurrenzkampf der europäischen Universitäten notwendig geworden waren.

Anti-Atheismus und »radicale Verlichting«

Flankiert wurde die in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. zu konstatierende Konjunktur von Medizin und Naturkunde durch die Physikotheologie des in Purmerend ansässigen Magistratsmitglieds, Mediziners, Mathematikers und Philosophen Bernard Nieuwentijt (1654–1718). In seinem 1715 zum ersten Mal erschienenen, bis 1740 sechs Mal aufgelegten und ins Englische, Französische sowie ins Deutsche übersetzte Buch *Het regt gebruik der werelt beschouwingen* versucht er, auf empirischer Grundlage aus der Regelmäßigkeit der Natur die Existenz Gottes zu beweisen. Indem vorgeführt wird, dass und wie der richtige Gebrauch der Naturwissenschaften zur Erkenntnis Gottes führt, werden die Naturwissenschaften gegen theologische Anfeindungen in dem Maße gesichert, in dem die theologischen Eliten über die religiösen Folgen naturwissenschaftlicher Forschung beruhigt werden können (vgl. Vermij 1991). Dies gelang umso mehr als Nieuwentijt sein Werk ausdrücklich gegen den des Atheismus verdächtigten Baruch de Spinoza (1632–1677) und seine Anhänger richtete. Ausgehend von Spinozas Philosophie, die dem mathematischen Methodenideal verpflichtet war und auf der Basis einer historischen Bibelkritik eine entschiedene Offenbarungskritik betrieb, formierte sich schon früh eine religionskritische Strömung der niederländischen Aufklärung (vgl. Krop 2014), die im Anschluss an Spinozas *Theologisch-politischen Traktat* (1670) nicht selten auch politische Forderungen erhob. Diese später als »radical enlightenment« (Israel 2001 nach Jacob 1981) beschriebene Strömung agierte meistenteils klandestin, sofern ihre religionskritischen Texte – wie die Arbeiten des im Amsterdamer Rasphuis inhaftierten und dort verstorbenen Adriaan Koerbagh (1633–1669) oder die spätere Popularisierung spinozistischer Gedanken von Frederik van Leenhof (1647–1712) – dennoch im Druck erschienen, wurden sie ebenso wie die Werke Spinozas augenblicklich verboten. Trotz der relativen Toleranz waren die Niederlande nicht bereit, religionskritisches Schrifttum zu akzeptieren, vielmehr wurde der Offenbarungsglaube als Voraussetzung allgemeiner, insbesondere moralischer Entwicklung angesehen (vgl. Buisman 2013), was schließlich auch den späteren Einfluss des deutschen Philosophen Christian Wolff auf die niederländische Aufklärung erklärt. Denn im philosophisch umfassenden Werk Wolffs sah man eine kulturell willkommene Verbindung von Rationalität einerseits und protestantischer Frömmigkeit andererseits.

Zeitschriften und Lesegesellschaften

Medium und Reflex einer aufgeklärten bürgerlichen Selbstverständigung waren die unterschiedlichen im weiten Sinne räsonierenden und bisweilen auch nur unterhaltenden Zeitschriften. Nach englischem Vorbild hatte Justus van Effen 1731 den *Hollandsche Spectator* gegründet, der ausgehend von lebensweltlichen Fragen auf eine allgemeine Versittlichung zielte und dabei den Streit gegen Vorurteile und Intoleranz mit einem Engagement für Vernunft und einen nicht-dogmatischen Glauben verband (vgl. Buijnsters 1992). Ihm folgten zahlreiche ähnlich orientierte Unternehmungen, die – wie *De tydkortende Berisper*, *De Philanthrope, De Denker*, *De zedelyke Huisvader* oder *De polityke Verrekyker* – moralische Anleitungen für ein gedeihliches Zusammenleben bieten wollten. Der hohen Anzahl und der weiten Verbreitung dieser unterschiedlichen, zumeist moralisierenden Zeitschriften entsprach ein ungewöhnlich stark entwickeltes Interesse an der Einrichtung von und der Teilnahme an Lesegesellschaften bzw. philosophischen, literarischen und wissenschaftlichen Vereinigungen der unterschiedlichsten Art. Am Ende des 18. Jh. waren rund fünfhundert dieser Vereinigungen aktiv, d.h. selbst in kleineren Städten wurden die politischen und kulturellen Belange der Gesellschaft diskutiert, und zwar zumeist unter der Ägide der lokalen Eliten und daher in der Regel politisch entsprechend eingehegt (vgl. Mijnhaardt 1988). Einen weitergehenden sozialen, auf breitere Volksaufklärung zielenden Anspruch verfolgte die 1784 von dem Prediger Jan Nieuwenhuizen gegründete und noch heute bestehende »Maatschappij tot Nut van 't Algemeen«. Unter dem Motto »Kennis is de weg naar persoon-

lijke en maatschappelijke ontwikkeling« (»Wissen ist der Weg zu persönlicher und gesellschaftlicher Fortentwicklung«) nahm sie unabhängig von dem Einfluss und den Ambitionen der politischen Eliten soziale und pädagogische Aufgaben im weiten Bereich von Bildung und Unterricht wahr und trug damit entschieden zu einer Demokratisierung der Niederlande bei. Bereits zehn Jahre nach ihrer Gründung verfügte die »Maatschappij« über mehr als 2.500 Mitglieder in 25 Abteilungen in unterschiedlichen Städten.

Das 18. Jahrhundert als Krisenzeit

Der bereits nach dem Frieden von Utrecht 1713 deutlich werdende außenpolitische Bedeutungsverlust der Niederlande und der ebenfalls schon früh einsetzende zunächst schleichende sich dann aber dynamisierende ökonomische Niedergang markierten eine politische und kulturelle Krise, auf die die Niederlande nur noch defensiv reagierten. Der stilisierende Rückgriff auf die nationale Größe während des Goldenen Zeitalters brachte indes ebenso wenig Besserung wie die Konzentration auf die Moral vermeintlich holländischer Tugenden. Das Schicksal des in Utrecht lehrenden Historikers Rijklof Michael van Goens (1748–1810), der vom strenggläubigen Klerus wegen seiner Sympathien für die verdächtige französische Aufklärung zur Demission und schließlich zur Emigration gezwungen wurde, machte zudem deutlich, dass die Niederlande nicht mehr bereit oder in der Lage waren, von außen kommende Anregungen produktiv aufzugreifen (vgl. Jacob/Mijnhaardt 1992). Allerdings führte der politische und ökonomische Niedergang vor allem beim mittleren städtischen Bürgertum zu einer Unzufriedenheit, die sich sowohl gegen den Statthalter Willem V. als auch gegen das Patriziat richtete: Ermutigt durch die amerikanische Unabhängigkeit und im Rückgriff auf die niederländische republikanische Tradition des 17. Jh. entstand ab 1780 eine sich selbst als »Patriotten« bezeichnende und politische Teilhabe einfordernde Bürgerbewegung. Pamphlete wie der von Joan Derk van der Capellen tot den Pol (1741–1784) verfasste Appell *Aan het Volk van Nederland* (1781) oder die als Handbuch publizierte *Grondwettige Herstelling van Nederlands Staatswezen* richteten sich an tatsächlich alle Bürger und verlangten trotz unverkennbar aristokratischer Rückbezüge eine demokratische Realisierung der Volkssouveränität, die bereit sein sollte, ihren Anspruch mit der Hilfe einer Volksmiliz auch mit Gewalt durchzusetzen. Die noch vor der Französischen Revolution agierende revolutionäre Bewegung der Patriotten konnte vor allem in den Städten erhebliche Erfolge verbuchen und führte in Utrecht zu dem ersten demokratisch gewählten Stadtrat. Mit Hilfe des eingesessenen Patriziats und mit der Unterstützung der Truppen seines preußischen Schwagers konnte Willem V. der Bewegung 1787 ein Ende machen (vgl. Grijzenhout/Mijnhaardt/Sas 1987). Die historisch-politisch interessante »patriottentijd« ist nicht zuletzt selbst ein Krisenphänomen, das noch einmal bestätigt, dass die Niederlande ihre orientierende Funktion, die ihnen in der Mitte des 17. Jh. im Anschluss an Descartes und in gewisser Hinsicht auch an Spinoza einmal zugekommen war, in der zweiten Hälfte des 18. Jh. längst eingebüßt hatte.

Quellen

[Johan Hendrik Swildens] (1785–1786): *Grondwettige Herstelling van Nederlands Staatswezen*. Amsterdam.
Bayle, P. (1684–1718): *Nouvelles de la République des Lettres*. Amsterdam.
Bayle, P. (1697): *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam.
Boerhaave, H. (1708): *Institutiones medicae*. Leiden.
Boerhaave, H. (1709): *Aphorismi de cognoscendi et curandis morbis*. Leiden.
Boerhaave, H. (1724): *Elementa chemiae*. Paris.
[Capellen tot den Pol, Joan Derk van der] (1781): *Aan het volk van Nederland*. l.
[Effen, J. v.] (1731–1735): *De Hollandsche Spectator*. Amsterdam.
's Gravensande, W. J. (1720–1721): *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata*. Leiden.
Musschenbroek, P. v. (1736): *Beginselen der Natuurkunde, beschreven ten dienste der landgenoten*. Leiden.
Nieuwentijt, B. (1715): *Het regt gebruik der werelt beschouwingen*. Amsterdam.
Spinoza, B. (1670): *Tractatus Theologico-Politicus*. Amsterdam.

Sekundärliteratur

Bunge, W. v. (2001): *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. Leiden.
Bunge, W. v. (Hg.) (2003): *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650–1750*. Leiden/ Boston.
Bunge, W. v. (2010): *De Nederlandse republiek, Spinoza en de radicale verlichting*. Antwerpen.
Buijnsters, P. J. (1992): *Justus van Effen (1684–1735). Leven en werk*. Utrecht.
Buisman, J. W. (Hg.) (2013): *Verlichting in Nederland 1650–1850. Vrede tussen Rede en Religie?* Nijmegen.
Franke, V. (2009): *Een gedeelde wereld? Duitse theologie en filosofie in het verlichte debat in Nederlandse recensietijdschriften, 1774–1837*. Amsterdam.

Grijzenhout, F./Mijnhaardt, W.W./Sas, N.C.F. v. (Hg.) (1987): *Voor Vaderland en Vrijheid. De revolutie van de patriotten.* Amsterdam.
Israel, J.I. (1995): *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806.* Oxford/New York.
Israel, J.I. (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750.* Oxford/New York.
Jacob, M. (1981): *The Radical Enlightenment*. London.
Jacob, M./Mijnhaardt, W.W. (Hg.) (1992): *The Dutch republic in the Eighteenth Century. Decline, Enlightenment and Revolution.* Ithaca/New York/London.
Kloek, J./Mijnhaardt, W.W. (2001): 1800. *Blauwdrukken voor een samenleving. Nederlandse Cultuur in Europese Context.* The Hague.
Kooijmans, L. (2011): *Het orakel. De man die de geneeskunde opnieuw uitvond: Hermann Boerhaave (1668–1738).* Amsterdam.
Konst, J./Leemans, I./Noack, B. (Hg.) (2009*): Niederländisch-Deutsche Kulturbeziehungen 1650–1830.* Göttingen.
Krop, Henri (2014): *Spinoza. Een paradoxal icoon van Nederland.* Amsterdam.
Lindeboom, G.A. (2007): *Herman Boehaave. The man and his work.* 2nd ed. Rotterdam.
Mijnhaardt, W.W. (1988): *Tot Heil van't menschdom. Culturele genootschappen in Nederland, 1750–1815.* Amsterdam.
Verbeek, T. (1992): *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy. Carbondale, Ill.*
Vermij, R. (1991): *Secularisering en natuurwetenschap in de zeventiende en achttiende eeuw: Bernard Nieuwentijt.* Amsterdam
Wall, E. v. d./Wessels, L. (Hg.) (2007): *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650–1850.* Nijmegen.

Frank Grunert

Aufklärung in Polen

Periodisierung

Die Aufklärung in Polen (Oświecenie) kann in zwei Grundphasen eingeteilt werden, (1) die Regierungszeit des sächsischen Königs August III. (1697–1763), als sich der Untergang des polnischen Staatswesens endgültig abzeichnete, die sogenannte »Sachsen-Zeit«; (2) die Regierungszeit des Königs S.A. Poniatowski (1764–1795), die »Stanislaus-Zeit«, die wir als eine Reihe von Bemühungen zunächst um die Wiedererlangung, später dann Festigung der Unabhängigkeit sowie den Wiederaufbau des Landes nach seinem kulturellen und gesellschaftlichen Niedergang verstehen können. Will man den Zeitraum der polnischen Aufklärung näher bestimmen, so kann man ihn zeitlich gliedern und das erste Jahrzehnt des 17. Jh. als »Frühaufklärung« deuten. In diese Zeit fällt nämlich die Schaffensperiode der *Polnischen Brüder* (der Arianer), bei denen die Aufklärungsideen deutlich zutage treten. Als Beispiel mag das Werk von Johann Crell (1590–1633) *Vindiciae pro religionis libertate* (1637) dienen, das großen Einfluss auf die Bildung des Toleranzgedankens bei Locke hatte. Die Frühaufklärung in Polen wurde durch äußere Ereignisse unterbrochen. Schwedens Überfall und seine Folgen in Form von Vertreibung der Arianer aus Polen auf der Welle der Gegenreformation führten dazu, dass ihr geistiges Erbe zerstört wurde. Abgesehen von der kurzen Episode der Frühaufklärung, können wir innerhalb der polnischen Aufklärung drei Entwicklungsphasen unterscheiden: die Frühphase (1740–1764); die Hauptphase (1764–1765) und die Spätphase (1795–1822).

Institutionen

Zur Verbreitung der Aufklärungsideen in Polen beigetragen haben vor allem die Bildungsbemühungen in zwei Bereichen. Einerseits wurden neue moderne Bildungsstätten für die Ausbildung der jungen Generation gegründet. Andererseits wurden die bereits vorhandenen Einrichtungen reformiert, so z.B. die Universitäten in Wilna und Krakau. Im Jahre 1740 gründete der Geistliche Stanislaw Konarski (1700–1733) das *Collegium Nobilium,* im Jahre 1765 rief der König die *Ritter-Schule* ins Leben. Beide Bildungsstätten wurden mit der Aufgabe beauftragt, der polnischen Jugend modernes Bildungsgut im Geiste der Aufklärungsideale wie Patriotismus, Toleranz und Demokratie nahezubringen. Die Ausarbeitung von neuen Lehr- und Schulprogrammen lag in der Obhut der *Gesellschaft für Elementarbücher.* Die Durchführung von Universitätsreformen wurde dem herausragenden Geistlichen, Philosophen und politischen Vordenker Hugo Kołłątaj (1750–1812) zuteil. Sein Hauptziel war, die Wissenschaften vom jesuitischen und scholastischen Erbe zu befreien und ein neues von der Theologie und Offenbarung unabhängiges Grundsatzprogramm für Wissenschaft und Philosophie in Anlehnung an die Grundideen von Locke und Condillac aufzustellen. Kollataj reformierte die Universitätsstrukturen, indem er die Dominanz der Theologie und der theologischen Fakultät eingeschränkte. Darüber hinaus nahm er Scholastik und Astrologie vom Lehrplan und führte im Gegenzug die Rechts- und Naturphilosophie im Geiste der Aufklärung sowie die empirischen Naturwissenschaften ein. Nicht zuletzt ging es ihm um

eine engere Anbindung von Wissenschaft und Philosophie an die Lebenspraxis, d. h. an die Politik und die wirtschaftlichen Grundbedürfnisse des Landes. In diesem Sinne sollten die Universitäten und Schulen jeder Art ein Programm zur Bürgererziehung durchführen und damit die Jugend für die Teilnahme am politischen Leben Polens vorbereiten. Diese grundlegenden Änderungen im Schulwesen haben letztendlich dazu beigetragen, dass in Polen neue philosophische Denkansätze Fuß fassen konnten. Den Höhepunkt der Errungenschaften der polnischen Aufklärung aber stellte zweifellos die Gründung des ersten Bildungsministeriums in Europa, der Kommission für Nationale Bildung, im Jahre 1773, dar. Im Jahre 1800 entstand die so genannte Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften, welche die bedeutendsten polnischen Wissenschaftler und Denker versammelte: den Bildungs- und Wissenschaftsorganisator Thaddeus Czacki (1725–1802); den Dichter und Schriftsteller, Bischof Ignacy Krasicki (1735–1801); den Herausgeber des Polnischen Wörterbuches Samuel Gottlieb Linde (1771–1847); den Dichter und Historiker Adam Naruszewicz (1733–1796); den Dichter und politischen Führer Julian Ursyn Niemcewicz (1758–1841), den Gelehrten, Schriftsteller, politischen und wirtschaftlichen Führer Stanislaw Staszic (1755–1826); den Philosophen und Gelehrten Jan Śniadecki (1756–1830); den Chemiker, Naturwissenschaftler und Philosophen Jędrzej Śniadecki (1768–1838) u. a. Darüber hinaus gründete Joseph Maximilian Ossoliński (1748–1826) die für die polnische Nationalkultur bis heute sehr wichtige Bildungsanstalt, den »Zakład Narodowy im. Ossolińskich«. Die weltweit erste öffentliche Bibliothek wurde gegründet von den Brüdern Andrzej Stanislaw (1695–1758) und Józef Jedrzej (1702–1774) Załuski. Eine große Rolle bei der Verbreitung der Aufklärungsideen spielte das Zeitungswesen. Im Jahre 1765 wird unter Kuratel des Königs der »Monitor« herausgegeben, der zur Haupttribune der Reformen wird. In den 21 Jahren ihres Erscheinens greift die Zeitschrift ein breites Spektrum von Grundfragen aus Wirtschaft, Bildung, Ethik und Religion auf. In ihren Spalten werden die Ideen von Locke, Voltaire, Rousseau und den Enzyklopädisten aufgegriffen und besprochen. Auf Initiative des Königs geht auch die Zeitschrift *Zabawy Przyjemne i Pożyteczne* zurück, die in den Jahren 1770–77 erscheint und zum Sprachrohr der sogenannte »Tafel am Donnerstag« wird, an der viele führende Geister teilgenommen haben. Diese erste polnische Literaturzeitschrift veröffentlichte Oden, Satiren, Märchen und Epigramme u. a. von J. Krasicki, A. Naruszewicz, Stanislaw Trembecki (1739–1812) u. a. In der Entwicklung der polnischen Kultur der Aufklärung spielte der König eine herausragende Rolle. Eine Intensivierung der Aufklärungsideen erfolgt mit der Wahl von Stanislaw August Poniatowski (1732–1789) im Jahr 1764 zum polnischen König. Der König wird zum wichtigsten Kulturmäzen. Daher auch wird seine Regierungszeit in der polnischen Geschichtsschreibung als die »Stanislaus-Zeit«, bezeichnet. Der König versammelt um sich Schriftsteller, Dichter, Gelehrte und Künstler. Auf seine Initiative hin entsteht die von Naruszewicz verfasste *Geschichte der polnischen Nation.* Auch der Städtebau nimmt zu, einen Aufschwung erfahren die Bildhauerei, die Malerei und die Architektur. Warschau nimmt ein »aufgeklärtes« Bild an. Der König – ein leidenschaftlicher Sammler – legte auch die Fundamente für das polnische Museumswesen. Er sorgte für junge Talente, indem er Auslandsstipendien verteilte. Neben seinen Kulturaktivitäten war der König auch an der Wirtschaft interessiert, z. B. an der Gründung von Manufakturen. Neben dem Hof bildeten die polnischen Jakobiner ein zweites kulturpolitisches, radikales Zentrum der Aufklärung in Polen. Es waren vor allem Publizisten und Politiker wie Staszic und Jezierski, die um die von Kołłątaj gegründete »Kołłątaj-Pflegestätte« versammelt waren. Auf der Grundlage eines Entwurfs des Königs haben Stanislaw Kostka (1755–1821), Jan Potocki (1761–1815) und Kołłątaj den Text der »Verfassung vom 3. Mai« (1791) ausgearbeitet, die vom Sejm verabschiedet wurde. Es war und ist bis heute eines der wichtigsten Dokumente in der Geschichte Polens. Die Ideen der Aufklärung haben die polnische Kultur der »Stanislaus-Zeit« wesentlich geprägt. Dieser Prozess wurde natürlich auch durch ein tiefes und allgemeines Interesse an der europäischen, insbesondere der französischen Literatur gefördert. Polnische Schriftsteller hatten sehr enge Kontakte mit den bedeutendsten Autoren und Förderern dieser Kultur gepflegt. Intensiviert wurden dabei literarische Diskussionen, der moderne polnische Roman entstand, eine an Volksdichtung orientierte Lyrik erlebte ihre Blütezeit. Auch das Theater- und Musikleben erfuhr eine bedeutende Intensivierung. Das erste Volkstheater in Polen wird von F. Bohomolec, F. Zabłocki und W. Bogusławski geleitet. Theaterstücke (Dramen und Komödien) waren ihrem Inhalt nach vor allem auf die Bildung einer Bürgereinstellung, auf die Bloßstellung von Aberglauben und Vorurteilen und auf die Kritik an fremden

Modeeinflüssen ausgerichtet. In die Zeit der Aufklärung in Polen fallen auch die Zweite (1793) und die Dritte (1795) Teilung Polens, der Kościuszko-Aufstand (1794), das Herzogtum Warschau (1806–1807) sowie das Kongresspolen (1815). All diese Ereignisse haben die Entwicklung der Aufklärung in Polen nicht nur sehr stark geschwächt und gebremst, sondern auch ihren wesentlichsten politischen Ideengehalt zurückgedrängt, was die Festigung eines Nationalbewusstseins bedeutet hatte und den Wunsch, den Staat gründlich zu reformieren.

Charakteristika

In Polen stand die Krise, aufgrund welcher die Aufklärung entstand, nicht mit der absoluten Monarchie, sondern mit dem Republikanismus des Adels (der sogenannte Schlachta) in Verbindung. In ganz Europa weist sich die Einschränkung der zentralen Macht als Haupttendenz auf, in Polen dagegen – deren Festigung. Dabei werden Aufklärungslösungen nicht wie im Westen von mittleren Gesellschaftsschichten kultiviert und verbreitet, sondern von einer Magnatenelite und einem beträchtlichen Teil des Klerus. Erinnern wir uns daran, dass die Arbeiten der *Kommission für Nationale Bildung* in erster Linie von Jesuiten geleitet wurde, die Reform des Schulwesens dagegen wurde von Piaristen durchgeführt, Krasicki – der bedeutendste Dichter der Epoche – war Bischof, für die Säkularisierung des Lehramtes plädierte der Geistliche Staszic, an der Spitze des Jakobinerklubs »Kuźnica« stand ein weiterer Geistlicher, Kołłątaj. Wohl deswegen fehlte in Polen ein z. B. für Frankreich so typischer Antiklerikalismus. Während die Aufklärungszeit in Europa mit der Französischen Revolution im Zusammenhang stand und gebracht wurde, war für Polen vielmehr der Verlust der nationalen Unabhängigkeit von zentraler Bedeutung. In Polen beruhte der Kampf gegen konservative Kräfte nicht auf dem Ringen um Einführung von Freiheit, sondern auf deren neuer Auslegung. Es war nicht notwendig – wie in anderen Ländern – eine Legalisierung von Freiheiten anzustreben, sondern deren auf den Adelstand beschränkte Anwendung zu unterbinden. Auch eine Kritik der Monarchie im Namen einer Demokratisierung der Macht war in Polen nicht nötig, da hier bereits seit Jahrhunderten ein parlamentarisches System funktionierte, das indes auf einer Souveränität des Adels gründete, der nur zehn Prozent der gesamten Bevölkerung zählte und sich als Träger der Nation betrachtete. Diese und andere Eigenheiten der polnischen Aufklärung waren die Ursache dafür, dass in Polen die Antinomie der Epoche stärker als anderswo zutage trat. Am deutlichsten zeigte sich dies im Gegensatz zwischen der Rückkehr zur Natur und der Idee des Fortschritts, wobei er die Gestalt einer Antinomie zwischen der These von der Unveränderlichkeit der Natur und einem aufkommenden Historismus (Kołłątaj) und Evolutionismus (Staszic, Jedrzej Śniadecki) annahm. Der Konflikt zwischen dem Stolz eines Aufklärungsjahrhunderts und einer radikalen Verurteilung der Mitwelt, zwischen einem Kritizismus gegenüber der angetroffenen Welt und einem grundsätzlichen Erkenntnis- und Geschichtsoptimismus waren Grundmuster der polnischen Aufklärung. Deren charakteristisches Merkmal war nicht nur das Auftreten dieser Gegensätze in einer besonders krassen Form, sondern auch, bzw. vor allem, eine Tendenz, diese in Übereinstimmung zu bringen, ein Mediationsversuch, der eine Synthese zu schaffen gedachte und diese wiederum zum Objekt für weitere kritische Analysen nahm. Man kann die Behauptung wagen, dass, nachdem in der ersten und weniger reifen Phase der polnischen Aufklärung ein Explikationsversuch deren antinomischer Struktur im Vordergrund stand, in der späteren Phase der Versuch gemacht wurde, ein Selbstwissen seiner Eigenart zu erreichen, den eigenen Platz in der Geschichte zu bestimmen sowie eine möglichst kohärente und synthetische Vision der Errungenschaften der Epoche zu erzeugen. In der ersten Phase der polnischen Aufklärung gab es einige sehr deutliche Zusammenhänge mit dem deutschen philosophischen Gedankengut, vor allem infolge von politischen Verbindungen zu Dresden sowie von persönlichen Kontakten. Die deutsche und die polnische Aufklärung verbindet eine gewisse Distanzierung von allen Einseitigkeiten und neuen Vorurteilen sowie auch neuen Dogmen, die aufgrund des rationalistischen Paradigmas entstanden waren, andererseits aber auch zahlreiche Auseinandersetzungen über den geschichtlichen Status sowie die moralische Legitimität der Aufklärung, die in Frankreich als selbstverständlich galten. Zuletzt verbindet beide Seiten der Versuch einer kritischen Synthese und einer historischen Relativierung der Epoche. Nach der Veröffentlichung der Abhandlung von Moses Mendelssohn *Über die Frage: Was heißt aufklären?* (1784), die eine erstrangige Rolle bei der Bildung des Selbstwissens des 18. Jh. in Deutschland gespielt hatte, interessierten sich führende Vertreter der Aufklärung in Polen – Staszic, Kołłątaj, J. Śniadecki – sehr lebhaft für Mendelssohns Werke.

Außerdem wurde auch seine Übersetzung von Platos *Phaidon* 1828 ins Polnische übertragen. 1760 erschien in polnischer Abfassung Gottscheds Werk *Die ersten Wahrheiten der ganzen Philosophie* mit einem Vorwort von Mitzler de Kolof (1711–1778). Systematisch wurden dem polnischen Leser Werke von Kant, Herder und Fichte zugänglich gemacht. Einige Postulate der Polen deckten sich dabei nicht ganz mit Einteilungen innerhalb der deutschen Aufklärung. Mendelssohn identifiziert Sittenlehre mit Religiosität, was ihn teilweise den polnischen Denkern näher brachte. Kantianer, die in Polen seit den 1790er Jahren und in den ersten Jahren des 19. Jh. aktiv werden, teilen keineswegs Kants Ansicht, dass Aufklärung mit der Emanzipation von Religion verbunden wäre. Kants Maßhaltung in politischen Fragen hingegen scheint den Polen schon näher zu liegen. Sogar Denker, die der Französischen Revolution sehr wohlwollend gegenüberstanden, betrachteten aber gewaltsame Methoden als unvereinbar mit dem Begriff der Aufklärung. In Polen werden aber, im Gegensatz zu Mendelssohn und in Übereinstimmung mit Kant, die Begriffe »Aufklärung«, »Kultur« und »Zivilisation« nicht getrennt aufgefasst.

Sekundärliteratur

Bal, K./Wollgast S. (Hg.) (1989): *Aufklärung in Polen und Deutschland*. 2 Bde. Warszawa/Wroclaw.

Bal, K./Wollgast S./Schellenberger, P. (Hg.) (1991): *Frühaufklärung in Polen und Deutschland*. Warszawa/Wroclaw.

Janeczek, S. (1994): *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej Kultury filozoficznej*. Lublin (Die christliche Aufklärung; Aus der Geschichte d. polnischer philosophischen Kultur).

Klimowicz, M. (1980). *Oświecenie* [1972]. Warszawa.

Kollontaj, H. (1841): *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III*. 2 Bde. Poznań (Die kulturellen Verhältnisse in Polen in d. letzten Jahren (1750–1764) der Regierungszeit Augusts III.).

Kostkiewiczowa, T. (1994): *Oświecenie. Próg naszej współczesności*. Warszawa. (*Aufklärung. Die Schwelle unserer Gegenwart*).

Libera, Z. (1967): *Problemy Oświecenia*. Warszawa (Probleme der Aufklärung).

Hinz, H./Sikora, A. (Hg.) (1964): *Polska myśl filozoficzna Oświecenie – Romantyzm*. Warszawa (Das polnische philosophische Denken. Aufklärung – Romantik).

Leśnodorski, B. (Hg.) (1971): *Polska w epoce Oświecenia. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Warszawa (Polen in der Zeit der Aufklärung. Staat, Gesellschaft, Kultur.)

Kostkiewiczowa, T. (Hg.) (1991): *Słownik literatury polskiego Oświecenia*. Wrocław (Wörterbuch der Literatur der polnischen Aufklärung).

Karol Bal

Aufklärung in Russland

Als Folge einer verzögerten und partiellen Antike-Rezeption, durch kulturelle Vermittlungen der Ukraine und Polen-Litauens sowie speziell in der ›ukrainischen Theologie‹ ist es seit dem 17. Jh. zu einer eigentümlichen Symbiose von griechisch-byzantinischem Erbe in seiner russischen Ausprägung mit der lateinischem Bildungstradition gekommen (Graßhoff u. a 1974).

Peter I. (1672–1725, der Große) strebte mit seinen Reformen von oben (Militär, Verwaltung, Bildung, Technologie, Kirche) eine militärische Überlegenheit und technologische Modernisierung des russischen Reiches an. Ferner entstand eine ›verwestlichte‹ Funktionselite (Abrasieren der Bärte, Zuweisen einer ›ungarischen‹ Tracht) und es kam zu einer gewissen »Säkularisierung« der Kultur. Peter I. rezipierte und adaptierte in diesem utilitaristisch-funktionalen Kontext Ideen der Frühaufklärung (u. a. Pufendorf, Grotius, Hobbes, Wolff und Leibniz). Die mit dem Topos von Moskau als dem »Dritten Rom« verbundene Theorie der translatio imperii wurde durch den Aspekt der translatio studii et artium ergänzt. Die geometrisch angelegte neue Hauptstadt St. Petersburg (1703 gegründet) wurde zum Symbol eines durchrationalisierten Staates und geriet in eine kulturtypologische Opposition zum traditionellen Moskau. Architektur, bildende Künste, Theater- und Musikleben in St. Petersburg waren zunächst vor allem von italienischen, deutschen und französischen Künstlern geprägt. Peters I. Reformen polarisieren seit dem 18. Jh. gebildete Russen, stellt sich doch seit der petrinischen Zeit immer wieder die Frage nach dem Verhältnis Russlands zum Westen, die dann im 19. Jh. die Westler und Slavophilen thematisieren sollten. Einerseits wird Peter I. von einigen traditionsbewussten Zeitgenossen als ›Antichrist‹ denunziert, der Russland (bzw. nur dessen Funktionselite) zu rigoros zivilisiert/verwestlicht und den mitunter als »barbarisch« eingestuften altrussischen Traditionen den Kampf angesagt habe. Andererseits kritisiert man diese ›Verwestlichung‹ und die Konfrontation des Russischen Reiches mit der Frühaufklärung als zu begrenzt und zu oberflächlich, z. T. auch als zu gewaltsam, so dass man die petrinischen Reformen ursächlich für das Scheitern weiterer Reformprojekte im 18. und 19. Jh. verantwortlich macht (Madariaga 1998; Lehmann-Carli u. a. 2011).

Für die Bezeichnung von Aufklärung (prosveščenie) hat das Russische im 18. Jh. innerhalb eines universellen lexikalischen Säkularisierungsprozesses –

analog zu anderen europäischen Sprachen – auf einen an die Lichtmetaphorik gekoppelten Begriff für Erleuchtung zurückgegriffen, im konkreten Fall auf den Kirchenslawismus »prosveščat'« und seine Ableitungen, die als Bezeichnungen von Zentralbegriffen der christlichen Lehre ihren festen Platz im kirchenslawischen Wortschatz hatten. In der ursprünglichen Semantik hieß »prosveščenie« taufen. Die Schaffung einer am Westen orientierten Kultur wurde dann als eine zweite Taufe der Rus' aufgefasst. Analog zu »Aufklärung« bezeichnete auch prosveščenie zunächst keine feststehenden Inhalte, sondern ein prozessual verstandenes Erkenntnisprinzip. Die dem Wort inhärente Lichtmetaphorik wurde auf die Erkenntnis der Sachen und Begriffe übertragen. Im letzten Drittel des 18. Jhs. konnte prosveščenie neben der Zeitalterbezeichnung u. a. ein universaler Erkenntnis- und Wissensbegriff bzw. ein pragmatischer Terminus für Erziehung und Volksbildung sein, ebenso konnte es für den Prozess der Zivilisation stehen oder eine Verstandes- und Herzensbildung bzw. eine rationalistische Lebensführung bedeuten. Institutionelle Prämissen für die etatistische Aufklärung sowie die russische Aufklärungsrezeption allgemein (Raeff 1971; Garrard 1973; Donnert 1983; Bartlett u. a. 2007; Wolff, L. 1995) waren die Gründungen von Akademien, Bildungseinrichtungen und Sozietäten (1725: Akademie der Wissenschaften; 1731: Kadettenkorps; 1755: Moskauer Universität; 1757: Akademie der Künste; 1765: *Smol'nyj institut* für Mädchenbildung; 1783: Russische Sprachakademie). Zu Beginn des 19. Jh. fanden Reorganisationen bzw. Neugründungen der Universitäten Dorpat, Wilna, Moskau, Char'kov, Kazan' und St. Petersburg statt. Gerade für die Reform der Moskauer Universität spielte das Göttinger Modell des staatswissenschaftlichen Fächersystems (Kameralwissenschaften) eine entscheidende Rolle (Lehmann-Carli u. a. 2008).

Der *Allerheiligste Synod* als höchstes Kirchengremium war zugleich Zensurinstanz für geistliche Fragen, die mitunter allerdings auf philosophische und naturwissenschaftliche Aspekte ausgeweitet wurden. Der Universalgelehrte Michail Wassiljewitsch Lomonossow (1711–1765) musste noch Mitte des 18. Jh. öffentlich für das kopernikanische System und gegen das von der orthodoxen Kirche als Lehrmeinung vertretene ptolemäische System Stellung beziehen. Nicht nur in diesem Fall wurde um die Koexistenz von neuem Wissen und tradiertem Glauben erbittert gerungen. Eine Bibelkritik fehlte in Russland.

Lomonossow übersetzte Johann Christoph Gottscheds (1700–1766) Rhetorik und Poetik ins Russische; daneben galt Nicolas Boileau-Despréaux' (1636–1711) *L'art poetique* (1674) auch in Russland als normatives poetisches Gesetzbuch des Klassizismus. Neben dem Klassizismus, speziell seinen didaktischen Genres, trugen auch Spätbarock, Rokoko und Sentimentalismus zur Verbreitung von Ideen und Topoi der Aufklärung bei (Klein 2008).

Katharinas II. (1729–1796) Staatsraison schloss spezifische Adaptionen aufklärerischen Denkens ein (u. a. Montesquieus Staatslehre, Beccarias Rechtsideen und den Kameralismus). Sie finden sich z. B. in ihrer *Großen Instruktion* aus dem Jahre 1767, einem Entwurf für die Kommission zur Erstellung einer neuen Verfassung, die paradoxerweise in Frankreich auf dem Index stand. Katharinas »Aufklärung von oben« beruft sich zwar in der Gesetzgebung auf Montesquieus (1689–1755) *De l'esprit des lois* (1748), adaptiert aber etwa dessen Thesen zur Gewaltenteilung nur selektiv. Relevant für die Aufklärungsrezeption waren ferner die von der *Freien Ökonomischen Gesellschaft* international ausgelobten Preisfragen (u. a. über das zuvor tabuisierte Problem einer ökonomisch uneffektiv genannten Leibeigenschaft!), die russische Übersetzung von Teilen der *Encyclopédie*, Diskussionen über Fragen des Naturrechts und die ungeschriebene englische Verfassung sowie über Physiokratie bzw. Freihandelslehren (Dmitrieva/Espagne 1996; Schippan 2012).

Die »Semiramis des Nordens« Katharina II. (Scharf 2001) genoss die informelle Würde einer Korrespondentin seitens der französischen Philosophes und der deutschen Aufklärer (u. a. Voltaire, Diderot, F. M. Grimm, A. L. von Schlözer, F. Nicolai). In umgekehrter Richtung versuchte sie mittels aufgeklärter Publizisten, literarischer Agenten und eigener publizistischer Positionierung die öffentliche Meinung über Russland im Westen zu steuern.

Innerhalb der russischen Printmedien favorisierte Katharina II. (auch als Autorin) moralisch-satirische Wochenschriften nach dem Vorbild von *Spectator* und *Tatler*, sie prägte die Geschichtskultur (u. a. durch ihre Wortmeldung im die russische Staatsgründung betreffenden Normannenstreit), regte Übersetzungen aus westlichen Sprachen an und förderte die Entwicklung des russischen Theaters. Der Zulassung privater Druckereien und Verlage im Jahre 1776 folgten differenzierte Zensurbestimmungen. Die unbedingte Loyalität gegenüber Kaiserin und tradiertem Gesellschaftssystem hatte nicht zur Disposition zu stehen (Hoffmann 1988).

Wenn auch der obrigkeitsstaatliche Charakter dieser von oben induzierten Aufklärung nicht völlig zu verbergen war, so war Katharina II. neben der Absicherung ihrer semantischen Herrschaft doch um eine gewisse literarische Öffentlichkeit und eine, wenn auch kontrollierte publizistische Diskussion bemüht. Letztlich scheiterten diese Steuerungsversuche. Besonders seitdem es Ende der 1780er Jahre auch zu gesellschafts- und regimekritischen Wortmeldungen gekommen war, antwortete die Kaiserin mit gegen die Freimaurer gerichteten Verschwörungslegenden und mit einer repressiven Zensurpolitik (Konfiszierungen, Bücherverbrennungen, Verhöre, Strafverfolgung).

Mit der Aufklärung waren vor allem die Funktionselite, die höfische Gesellschaft, Teile des Adels und der Gelehrten, speziell in beiden Metropolen Moskau und St. Petersburg sowie in den baltischen Provinzen konfrontiert (Preuß 2013). Bürgerliche Schichten hatten sich noch nicht hinreichend etabliert, um der Träger von Aufklärung zu sein. Daher war auch die Symbiose von vorwiegend adligen Freimaurern mit dem Gelehrtenmilieu der Moskauer Universität für eine intensive und originär russische Aufklärungsrezeption besonders produktiv (Faggionati 2005). Im Kreise der Moskauer Freimaurer und Aufklärer sowie der *Gelehrten Freundesgesellschaft* verbanden sich auf eigentümliche Weise kulturoptimistische Vorstellungen der Enzyklopädisten mit Rousseauismus und Theosophie in einem spezifischen anthropologischen Konzept von Aufklärung und Läuterung (mit praktischen Bildungsprojekten, einer starken Akzentuierung von Moralphilosophie, Diskussionen über Theodizee, die Frage der Unsterblichkeit, die Verbindung von Körper und Seele, Physiognomik und Sprachphilosophie). Dies zeigte sich u. a. in den Publikationen der *Typographischen Gesellschaft*, einer Vereinigung zur Beförderung des Buchdrucks mit zwei Druckereien und zwanzig Pressen, die ca. 100 Autoren, Übersetzer und Redakteure umfasste (Marker 1985).

Sekundärliteratur

Klein, J. (2008): *Russische Literatur im 18. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien.

Bartlett, R./Lehmann-Carli, G. (Hg.) (2007): *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia, Wittenberg* 2004. Berlin.

Dmitrieva, K./Espagne, M. (Hg.) (1996): *Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie* (Philologiques IV). Paris.

Donnert, E. (1983): *Rußland im Zeitalter der Aufklärung*. Leipzig.

Faggionati, R. (2005): *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia. The Masonic Circle of N. I. Novikov*. Dordrecht.

Graßhoff, H./Lauch, A./Lehmann, U. (Hg.) (1974): *Humanistische Traditionen der russischen Aufklärung*. Berlin.

Hoffmann, P. (1988): *Rußland im Zeitalter des Absolutismus*. Berlin.

Institut Russkoj Literatury (Hg.) (1937–2013): *XVIII vek*. 27 Bde. St. Peterburg.

Klein, J. (2008): *Russische Literatur im 18. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien.

Lehmann-Carli, G./Schippan, M. (Hg.) (2001): *Russische Aufklärungsrezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700–1825)* (Aufklärung und Europa). Berlin.

Lehmann-Carli, G./Brohm, S./Preuß, H. (2008): *Göttinger und Moskauer Gelehrte und Publizisten im Spannungsfeld von russischer Historie, Reformimpulsen der Aufklärung und Petersburger Kulturpolitik*. Berlin.

Lehmann-Carli, G./Drosihn, Y./Klitsche-Sowitzki, U. (2011): *Russland zwischen Ost und West? Gratwanderungen nationaler Identität*. Berlin.

Madariaga, I. de (1998): *Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia*. London/New York.

Marker, G. (1985): *Publishing, printing and the origins of intellectual life in Russia, 1700–1800*. Princeton.

Garrard, J. G. (Hg.) (1973): *The Eighteenth Century in Russia*. Oxford.

Preuß, H. (2013): *Vorläufer der Intelligenzija?! Bildungskonzepte und adliges Verhalten in der russischen Literatur und Kultur der Aufklärung* (Ost-West-Express 18). Berlin.

Raeff, M. (1971): *Imperial Russia 1682–1825. The Coming of Age of Modern Russia*. New York.

Scharf, C. (Hg.) (2001): *Katharina II., Rußland und Europa. Beiträge zur internationalen Forschung*. Mainz.

Schippan, M. (2012): *Die Aufklärung in Russland im 18. Jahrhundert* (Wolfenbütteler Forschungen 131). Wiesbaden.

Wolff, L. (1995): *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment*. Stanford.

Gabriela Lehmann-Carli

Schweizer Aufklärung

Es galt lange Zeit als offene Frage, ob es eine Schweizer Aufklärung gebe, die sich von der Aufklärung in den Nachbarländern unterscheidet. Dies erklärt sich aus den besonderen historischen Verhältnissen der alten Eidgenossenschaft, die aus den zu einer losen Föderation zusammengeschlossenen dreizehn »Orten« und ihren »Zugewandten« wie Genf und Neuenburg bestand. Die Schweiz verfügte nicht über eine Hauptstadt, sondern war durch regionale Zersplitterung gekennzeichnet. Dazu kamen die sprachliche Vielfalt sowie die konfessionelle Spaltung zwischen protestantischen und katholischen Kantonen.

Bedingt durch die kleinräumigen Verhältnisse sowie die mangelnden Perspektiven, die sich ihnen in der Eidgenossenschaft boten, orientierten sich die Schweizer Gelehrten stark nach außen. Sie waren dank ausgedehnter Netzwerke mit Zeitgenossen in ganz Europa verbunden, eine vergleichsweise große Zahl von ihnen war Mitglied einer oder mehrerer bedeutender Akademien und viele von ihnen emigrierten vorübergehend oder dauerhaft in Zentren der europäischen Aufklärung wie Paris, Berlin, Göttingen, Rom oder St. Petersburg.

In der älteren Literatur wurde in erster Linie auf die Rolle der Schweiz als »*Mittlerin« zwischen den Kulturen und Sprachen* und damit auf die Bedeutung von Übersetzungen, Verlagen und Korrespondenzen verwiesen (Ernst 1932). Tatsächlich spielte die Schweiz im Hinblick auf die Rezeption der englischen und italienischen Literatur eine wichtige Funktion, und Verlage wie die *Société typographique de Neuchâtel* waren an der Verbreitung von in Frankreich verbotener Literatur maßgeblich beteiligt (Darnton 1993). Darüber hinaus gilt es jedoch zu beachten, dass die Schweiz ab dem 17. Jh. als eigener Kulturraum wahrgenommen wurde. Dies bezeugen die sich häufenden Verwendungen der Bezeichnungen »schweizerisch«/»suisse« oder »helvetisch«/»helvétique«. Bekannte Beispiele dafür sind etwa die 1732 gegründete Monatszeitschrift *Mercure suisse*, von der 1738 die literarische Revue *Journal helvétique* abgetrennt wurde, oder die 1761/62 gegründete »Helvetische Gesellschaft«, die sich der Pflege der helvetischen Freundschaft verschrieb und auch Vertreter der französischen Schweiz und der katholischen Orte einbezog (Im Hof; De Capitani 1983). Diese neue Selbstwahrnehmung zeugt davon, dass schweizerische Gelehrte Erkenntnis und Wissenschaft bewusst in den Dienst am Gemeinwohl in ihrem Vaterland stellten.

Universitäten und Sozietäten

Im Unterschied zu den protestantischen Staaten des Reichs oder zu Schottland spielten die Universität Basel und die hohen Schulen in den übrigen Kantonen als Träger der Aufklärung nur eine untergeordnete Rolle. Zwar fanden auch hier Neuerungen statt und gewisse ihrer Vertreter wie die Mathematiker Bernoulli an der Universität Basel, die Naturrechtler Jean Barbeyrac (1674–1744) und Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748) an den Akademien von Lausanne und Genf oder der Naturforscher Charles Bonnet (1720–1793), der ebenfalls in Genf lehrte, fanden europaweit Anerkennung. Von zentraler Bedeutung waren jedoch die mehr als 120 Sozietäten, von denen die meisten in den größeren Städten wie Zürich, Basel, Bern oder Genf angesiedelt waren (Erne 1988). Die drei *Collegia* der Insulaner, der Vertraulichen und die Wohlgesinnten, die im späten 17. Jh. in Zürich bestanden, stellten die ersten deutschen Aufklärungsgesellschaften überhaupt dar (Kempe, Maissen 2002). Während hier über eine breite Palette von Themen debattiert wurde, waren andere Gesellschaften stärker spezialisiert. In der ersten Hälfte des 18. Jh. dominierten die Sprachgesellschaften sowie Gesellschaften, die eine moralische Wochenschrift herausgaben. Wegweisend waren Johann Jacob Bodmers (1698–1783) *Discourse der Mahlern* (1721–1722) die für deutsche Wochenschriften wie den Hamburger *Patrioten* oder die Leipziger *Vernünftigen Tadlerinnen* eine Vorbildfunktion hatten (Brandes 1974). In der zweiten Hälfte des 18. Jh. erlangten neben den naturforschenden und medizinischen die ökonomischen Gesellschaften große Bedeutung, allen voran die »Ökonomische Gesellschaft Bern« mit ihren zahlreichen Zweigstellen, die dank berühmter ausländischer Ehrenmitglieder, der von ihr veranstalteten Preisausschreiben sowie der Publikation zweisprachiger Sammelbände (1760–1796) weit über die Eidgenossenschaft hinaus bekannt wurde (http://www.oeg.hist.unibe.ch/4/startseite.html). Auf lokaler Ebene spielten auch gemeinnützige Gesellschaften wie etwa die von Isaak Iselin (1728–1782) in Basel gegründete »Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen« eine wichtige Rolle, die sich die Verbesserung des Bildungswesens und der Lage der Armen und Kranken zum Ziel setzte.

Republiken und Republikanismus

In der neueren Forschung wird der besondere Charakter der Schweizer Aufklärung auf das republikanische Selbstverständnis der politischen und intellektuellen Elite zurückgeführt (Böhler u.a. 2000, Zurbuchen 2003; Maissen 2006). Als »Republiken« im Sinne von »Freistaaten« wurden die einzelnen »Orte« demokratisch oder aristokratisch regiert, wobei sich seit dem 17. Jh. eine starke Tendenz zur Oligarchisierung abzeichnete. Wie in Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) Heimatstadt Genf – wo sich als Ausnahme die Institution eines Generalrats der Bürger noch bis ins 18. Jh. erhalten hatte –, wurden auch in den Republiken Zürich, Bern und Basel die Privilegien des Patriziats der Kritik unterzogen und

eine angemessene Beteiligung der Stadtbürger an der Regierung gefordert. Die immer wieder aufflammenden Konflikte zwischen Bürgerschaft und Regierung wurden meist friedlich beigelegt, konnten sich jedoch wie in der »Henzi-Verschwörung« in Bern auch krisenhaft zuspitzen und mit Hinrichtungen enden oder wie in Genf in Bürgerunruhen münden. Vor diesem Hintergrund ist auch zu erklären, warum Rousseaus kulturkritische und politische Schriften in der Eidgenossenschaft auf großes Interesse stießen. Während Rousseau von vielen als republikanischer Held verehrt wurde, kritisierten ihn Vertreter des regierenden Patriziats als staatsgefährdenden Demokraten (Zurbuchen 2013). Isaak Iselin begründete in der *Geschichte der Menschheit* (1. Aufl. 1764) in kritischer Auseinandersetzung mit Rousseaus *Diskursen* die deutschsprachige Geschichtsphilosophie (Kapossy 2006; Gisi/Rother 2011).

Die staatstheoretischen Auseinandersetzungen über die richtige Interpretation der überlieferten republikanischen Institutionen wurden wie schon in der Reformationszeit von Debatten über die moralischen Grundlagen der Republik überlagert, in denen die Kritik an der Nachahmung fremder – vor allem französischer – Sitten und die Forderung nach Erneuerung des Patriotismus eine zentrale Rolle spielten. Von Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Beat Ludwig von Muralts (1665–1749) *Lettres sur les Anglais et les Français* (1725), die auf die Dekonstruktion der französischen Hofkultur als Modell universeller Zivilisation zielten (Zurbuchen 2003, 25–41), aber auch Bodmers Konzept einer moralisch nützlichen Poesie, das er zusammen mit Johann Jacob Breitinger (1701–1776) in der *Critischen Dichtkunst* (1740) in Abkehr von der rationalistischen Ethik Christian Wolffs entwickelte. Bodmer wies den Poeten und Historikern die Aufgabe zu, Tugenden und Laster anhand fiktiver oder historischer Personen darzustellen, um die Leser mittels solcher »Charaktere« zur Nachahmung der Tugend bzw. zur Abkehr vom Laster zu bewegen (ebd., 80–89). Die republikanischen Helden der römischen und der Schweizer Geschichte sollte Bodmer später in seinen politischen Schauspielen verarbeiten. Dank seines Einflusses wurde in Zürich die Literatur zum wichtigsten Medium der Aufklärung.

In der zweiten Hälfte des 18. Jh. wurde der Patriotismus zum Schlüsselbegriff der Debatten über die Erneuerung der Eidgenossenschaft. Diese drehten sich um die Frage, wie sich die Republiken unter den Bedingungen einer sich modernisierenden Ökonomie erhalten ließen, die sich in der wachsenden Ungleichheit zwischen verschiedenen Bevölkerungsschichten, aber auch in der zunehmenden Abhängigkeit vom Import landwirtschaftlicher Produkte und der Zahlungsfähigkeit ausländischer Kaufleute manifestierte. Innerhalb der Reformbewegung standen sich zwei unterschiedliche Tendenzen gegenüber: der »radikal-politische« und der »ökonomische Patriotismus«. Ersterer stellte auf Tugenden wie Frugalität, Widerstandsgeist und Orientierung am Gemeinwohl ab. Er fand in Bodmer und seinen Zürcher Schülern, die sich in verschiedenen Sozietäten zusammenschlossen, seine wichtigsten Vertreter (Zurbuchen 2009). Für die »ökonomischen Patrioten« stellte die Rückkehr zur Selbstversorgung dagegen keine Lösung dar, um dem mit Reichtum und Luxus einhergehenden moralischen Verfall zu begegnen. Sie setzten auf die Reform der Landwirtschaft und schlugen vor, den Patriotismus mit der Ehre zu verbinden, wie dies Hans Caspar Hirzel (1725–1803) in der europaweit bekannten Schrift *Die Wirthschaft eines philosophischen Bauers* (1761) vorführte. Indem dieser die außergewöhnlichen Fähigkeiten eines Musterbauern darstellte, führte er der ländlichen Bevölkerung vor Augen, wie sie durch intelligente und fleißige Erfüllung ihrer Pflichten die Anerkennung aller Menschen gewinnen konnte. Iselin lehnte dagegen jeden Bezug des Patriotismus auf das Streben nach Ehre ab. Dem »falschen« Patrioten oder »Antipatrioten«, der nur den eigenen Vorteil suche, indem er auf öffentliche Ehrungen aus sei, stellte er den »wahren« Patrioten gegenüber, der sich allein von seinem eigenen Urteil leiten lasse. Ähnlich argumentierte Johann Georg Zimmermann (1728–1795) in der Schrift *Vom Nationalstolze* (1. Aufl. 1758) wenn er dem gewöhnlichen, auf einem Gefühl der Überlegenheit beruhenden Stolz den »wahren« Nationalstolz gegenüberstellte (Kapossy 2006, 105–172).

Alpen- und Naturforschung

Die republikanische Prägung der Schweizer Aufklärung kommt aber nicht nur in den moralisch-politischen Debatten zum Ausdruck. Dazu trug auch die Naturforschung wesentlich bei, welche die Alpen zu einem prominenten Untersuchungsgegenstand machte. Eine Pionierrolle kam dabei Johann Jacob Scheuchzer (1672–1733) zu, der zusammen mit Louis Bourguet (1678–1742) zu den aktivsten Förderern der von John Woodward (1665–1728) begründeten Sintfluttheorie wurde, der zufolge sich

Reste von Pflanzen, Tieren und Menschen in den sich formierenden Schichten der Berge abgelagert hatten und versteinert waren. Die Alpen galten Scheuchzer als privilegiertes Forschungsobjekt, weil sie von der Sintflut am meisten betroffen und deshalb ein eminenter Zeuge der von Gott bewirkten Erdgeschichte seien (Kempe 2003; Boscani Leoni 2010). Scheuchzers Arbeiten waren für die weitere Erforschung der Alpen wegweisend, die sich entweder mehr für die Flora (Albrecht von Haller) und die Fossilien (Elie Bertrand) oder für die Gebirge und Gletscher (Jacques-Barthélemy du Crest) interessierte. Als die Sintfluttheorie überholt war, leistete Horace-Bénédict de Saussure (1740–1799) wichtige Beiträge zu einer neuen Wissenschaft der Erde. Seiner Devise getreu, dass der Gelehrte, der den Gesamtzusammenhang der beobachteten Fakten verstehen wolle, zum Alpinisten werden müsse, bestieg er den Gipfel des Mont Blanc, auf dem er den Schlüssel zu seiner Topographie der Alpen zu finden hoffte (Sigrist 2001).

Die Alpenforschung ist jedoch auch kulturgeschichtlich von Bedeutung. So interessierte sich bereits Scheuchzer für den Zusammenhang zwischen Landschaft und Nationalcharakter. Er führte die physischen und moralischen Eigenschaften der Schweizer auf die Natur und Art des Siedlungsgebietes sowie das Klima zurück. Ausgehend davon, dass die »Helvetischen Länder« sich über die übrigen europäischen Länder erhöben, verknüpfte er die Bergeshöhe mit der Freiheit, deren sich die Schweizer rühmen könnten. Als Inbegriff des »homo alpinus« galt ihm der Senn, ein ehrlicher aufrichtiger Mann und Inbegriff der alten schweizerischen und redlichen Einfalt (Maissen 2010). Auf dieser Grundlage entwickelte Scheuchzer auch seine Theorie des Heimwehs, die im 18. Jh. als Schweizerkrankheit galt, die vor allem bei Söldnern in ausländischen Diensten beobachtet wurde (Bunke 2009, 25–64). Albrecht von Hallers (1708–1777) Beschreibung der einfachen und tugendhaften Hirten in seinem Gedicht »Die Alpen« (*Versuch Schweizerischer Gedichten*, 1732) war als Kontrastbild gedacht, das der Autor dem an der französischen Hofkultur orientierten städtischen Patriziat kritisch entgegenhielt. Es wurde von den europäischen Lesern jedoch als realistische Beschreibung der Alpenbewohner gelesen und als literarischer Reiseführer benutzt (Steinke/Stuber 2010). Auch de Saussure stellte die robuste und integre physische und moralische Natur der Bergbewohner, die er im Tal von Chamonix beobachtete, der verdorbenen Natur der Städter gegenüber.

Religion

Im Bereich der Religion setzte sich die Aufklärung in der Schweiz nur zögerlich durch. Die pietistische Bewegung, die vor allem in Bern und Zürich zu Beginn des 18. Jh. an Einfluss gewann, wurde als Gefahr für die in der »Formula consensus« (1675) umschriebene Rechtgläubigkeit wahrgenommen und mit drastischen Maßnahmen unterdrückt. In Genf und Neuenburg wie später auch in Zürich setzte sich mit der »vernünftigen Orthodoxie« eine gemäßigte Richtung der Reform durch (Dellsperger 2000; Loop 2009). Deren Vertreter wandten sich von Dogmen wie der doppelten Prädestination und der Trinität ab, lehnten jedoch den radikalen Pietismus ebenso ab wie neuere Tendenzen in der Philosophie, so den Spinozismus, den Skeptizismus und den Deismus. Indem sie die protestantische Theologie auf »Fundamentalartikel« zurückführten, die praktische Frömmigkeit betonten und für Toleranz eintraten, wurde es für sie allerdings schwierig, die Notwendigkeit der Offenbarung gegen Vertreter einer auf das Gefühl des Gewissens vertrauenden natürlichen Religion wie Marie Huber (1695–1753) zu verteidigen (Gargett 1993). Der aufgeklärten Theologie erwuchs in Zürich mit Johann Caspar Lavater (1741–1801), der sich auf die unmittelbare Offenbarung berief und gegen den Unglauben und Deismus ins Feld zog, ein bedeutender Kritiker. Radikal religionskritische Thesen im Stil der französischen *philosophes* oder skeptische Ansätze wie jener David Humes sind in der Schweizer Aufklärung – abgesehen von einer Jugendschrift Jakob Heinrich Meisters (1744–1826), die mit dem Vorwurf des Atheismus bedacht wurde – nicht zu finden. Haller, der als Mediziner zu den führenden Vertretern der neuen Wissenschaft gehörte, wurde in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Weltdeutung zum Apologeten der christlichen Religion. Bonnet reagierte auf den Materialismus mit dem Entwurf einer spekulativen christlichen Metaphysik. Auch die *Encylopédie d'Yverdon*, eine bedeutende Neubearbeitung ihres Pariser Vorbilds, ist von einer protestantischen Grundhaltung geprägt (Candaux 2005). In den katholischen Orten gewann die Aufklärung erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. an Einfluss, so in Luzern, wo kritische Vertreter des Patriziats, die in der »Helvetischen Gesellschaft« Unterstützung fanden, die Unabhängigkeit der Orden und Klöster kritisierten und eine staatliche Oberhoheit über das kirchliche Eigentum und die Steuerpflicht des Klerus einforderten (Wicki 1990).

Sekundärliteratur

Böhler, M. u. a. (Hg.) (2000): *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers*. Genf.
Boscani Leoni, S. (Hg.) (2010): *Wissenschaft – Berge – Ideologien. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die frühneuzeitliche Naturforschung*. Basel.
Brandes, H. (1974): *Die »Gesellschaft der Maler« und ihr literarischer Beitrag zur Aufklärung. Eine Untersuchung zur Publizistik des 18. Jahrhunderts*. Bremen.
Bunke, S. (2009): *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*. Freiburg.
Candaux, J.-D. u. a. (Hg.) (2005): *L'Encyclopédie d'Yerdon et sa résonance européenne. Contextes, contenus, continuités*. Genf.
Darnton, R. (1993; 1979): *Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots Enzyklopädie oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn?* Berlin.
Dellsperger, R. (2000): »Der Beitrag der ›vernünftigen Orthodoxie‹ zur innerprotestantischen Ökumene. Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse Turretini als Unionstheologen«. In: Duchhardt, H./May, G. (Hg.): *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, 289–300.
Erne, E. (1988): *Die schweizerischen Sozietäten. Lexikalische Darstellung der Reformgesellschaften des 18. Jahrhunderts in der Schweiz*. Zürich.
Ernst, F. (1932): *Die Schweiz als geistige Mittlerin von Muralt bis Jacob Burkhardt*. Zürich.
Gargett, G. (1993): »Jacob Vernet: Theologian and Anti-Philosophe«. In: *British Journal for eighteenth-century studies* 16, 35–52.
Gisi, L./Rother, W. (Hg.) (2011): *Isaak Iselin und die Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung*. Basel.
Im Hof, U./De Capitani, F. (1983): *Die helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz*, 2 Bde. Frauenfeld.
Kapossy, B. (2006): *Iselin contra Rousseau. Sociable Patriotism and the History of Mankind*. Basel.
Kempe, M./Maissen, Th. (2002): *Die Collegia der Insulaner, Vertraulichen und Wohlgesinnten in Zürich 1679–1709. Die ersten deutschsprachigen Aufklärungsgesellschaften zwischen Naturwissenschaft, Bibelkritik, Geschichte und Politik*. Zürich.
Kempe, M. (2003): *Wissenschaft, Theologie, Aufklärung. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die Sintfluttheorie*. Epfendorf.
Loop, J. (2009): »Deismus in der Schweiz. Zürcher Reaktionen auf Marie Hubers *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*«. In: Lütteken, A./Mahlmann-Bauer, B. (Hg.): *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*. Göttingen, 202–230.
Maissen, Th. (2006): *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. Göttingen.
Maissen, Th. (2010): »Die Bedeutung der Alpen für die Schweizergeschichte von Bonstetten bis Johann Jakob Scheuchzer«. In: Boscani, L. (Hg.), 161–178.
Sigrist, R. (Hg.) (2001): *H.-B. de Saussure (1740–1799): un regard sur la terre*. Chêne-Bourg.
Zurbuchen, S. (2003): *Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne*. Zürich.
Steinke, H./Stuber, M. (2010): »Hallers Alpen – Kontinuität und Abgrenzung«. In: Boscani, L. (Hg.), 235–257.
Wicki, H. (1990): *Staat, Kirche, Religiosität: der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung*. Luzern.
Zurbuchen, S. (2009): »Aufklärung im Dienst der Republik: Bodmers radikal-politischer Patritismus«. In: Lütteken, A./Mahlmann-Bauer, B. (Hg): *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*. Göttingen, 386–409.
Zurbuchen, S. (2013): »Reacting to Rousseau: Difficult Relations between Erudition and Politics in the Swiss Republics«. In: Holenstein, A./Steinke, H./Stuber, M. (Hg.): *Scholars in Action. The Practice of Knowledge and the Figure of the Savant in the 18th Cenury*. Bd. 1. Leiden, 481–501.
Zurbuchen, S./Rother, W. (2014): »Sechzehntes Kapitel: Die Schweiz«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 5: Holzhey, H./Mudroch, V. (Hg.): *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Schweiz, Nord- und Osteuropa*. 1445–1485. Basel.

Simone Zurbuchen

Spanische Aufklärung

Noch unter dem letzten spanischen Habsburgerkönig Karl II. (1665–1700) führte der allmähliche ökonomische Aufschwung in der Peripherie der Iberischen Halbinsel, vor allem in Valencia und in den Hafenstädten Kataloniens und des Baskenlandes, zur Intensivierung der Auslandskontakte und zum verstärkten Interesse an den neuen empirischen Wissenschaften. Die Epoche der spanischen Aufklärung (im Spanischen als *Ilustración* oder *Siglo de las luces* bezeichnet) begann mit der frühaufklärerischen Bewegung der sogenannten *novatores*, die sich zwischen 1680 und den zwanziger Jahren des 18. Jh. außerhalb der Universitäten im privaten Kreis formierte, um die Fortschritte in den neuen mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen in Spanien bekannt zu machen und praktisch anzuwenden. Im Bewusstsein des intellektuellen Niedergangs ihres Landes setzten sich Mediziner wie Diego Mateo Zapata (1664–1745), Martín Martínez (1684–1734), Andrés Piquer y Arrufat (1711–1772) und Gelehrte wie Gregorio Mayáns y Siscar (1699–1781) in ihren wissenschaftlichen Publikationen für dessen Überwindung ein und versuchten, in der Philosophie und den Naturwissenschaften sowie Mathematik und Medizin den Anschluss an den wissen-

schaftlichen Standard in Europa zu finden. Die *novatores* richteten sich gegen die Scholastik, von deren Wissenschaftshabitus sie sich sprachlich dadurch abhoben, dass sie ihre Schriften nicht in Latein, sondern in der Volkssprache abfassten und inhaltlich und methodisch an die Stelle des tradierten, auf Autoritäten begründeten Wissens die aus eigenen Erfahrungen und durch naturwissenschaftliche Experimente gewonnenen Erkenntnisse setzten.

Seit der Regierung König Philipps V. (1700–1746), des ersten spanischen Bourbonen, wirkte im Bereich der Künste und Wissenschaften insbesondere der französische Einfluss stark auf Spanien, daneben aber auch der englische und italienische. Die erste Phase der Aufklärung in Spanien wird von dem in Oviedo ansässigen Benediktinerpater Benito Jerónimo de Feijoo (1676–1764) dominiert, dessen Essaysammlungen *Teatro crítico universal* (1726/40) und *Cartas eruditas y curiosas* (1742/60) in zahlreichen Auflagen weite Verbreitung fanden. Feijoo machte die Ideen von Bayle, Descartes, Gassendi und der sensualistischen Philosophie weiten Kreisen bekannt und sagte zudem vielen stark verwurzelten Vorurteilen, dem Geisterglauben und Hexenwahn den Kampf an. Sein Ordensbruder Martín Sarmiento (1695–1771) arbeitete eng mit ihm zusammen und wirkte sehr einflussreich in Madrid. Dass die Gedanken der Aufklärung zunächst von fortschrittlichen kirchlichen Kreisen aufgegriffen, öffentlich propagiert und in pädagogischen Programmen praktisch umgesetzt wurden, ist ein spezifisches Charakteristikum der spanischen Aufklärung.

Ab der Jahrhundertmitte war die von Diderot und d'Alembert herausgegebene *Encyclopédie* von großem Einfluss in Spanien, denn, obwohl sie dort verboten wurde, fand sie in Intellektuellenkreisen unter der Hand oder mit Sondergenehmigung weite Verbreitung. Unter der Regierungszeit von König Karl III. (1759–1788), der während seiner Zeit als Vizekönig in Sizilien die Ideen der italienischen Aufklärung kennengelernt hatte, erlebte die ab den sechziger Jahren einsetzende zweite Phase der Aufklärungsbewegung in Spanien ihre größte Blütezeit, insbesondere in Bezug auf weitreichende ökonomische, soziale und pädagogische Reformen. Das spanische Geistesleben öffnete sich weitgehend ohne nennenswerte Einschränkungen den Ideen der Aufklärung, und Spanien wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jh. zum beliebten Reiseziel zahlreicher Briten, Deutschen, Schweizer und Franzosen, aufgrund diplomatischer oder geschäftlicher, weniger dagegen touristischer Motivationen. Die von Karl III. angeordnete Ausweisung aller Jesuiten aus Spanien und den lateinamerikanischen Kolonien im Jahre 1767 markiert nicht nur einen Gipfelpunkt der regalistischen Politik, die die Trennung von Kirche und Staat anstrebte, sondern führte zu einem erheblichen Verlust an intellektuellem Potential, da meist die Jesuiten die Schlüsselstellen in Lehrinstitutionen und Universitäten innehatten.

Unter den Bourbonenkönigen wurden zahlreiche staatliche Institutionen und Akademien gegründet, die meist den aufklärerischen Ideen gegenüber offen standen, aber oft auch versuchten, sie für praktische Reformen in den jeweiligen Disziplinen, für die sie zuständig waren, nutzbar zu machen: unter anderen in Madrid die *Real Academia de la Lengua Española* von 1713, die *Real Academia Española de la Historia* von 1738 und die für die bildenden Künste zuständige *Academia de San Fernando* von 1752, des Weiteren im ganzen Lande einige staatliche juristische Akademien und zahlreiche ökonomische Gesellschaften (*Sociedades Económicas de Amigos del País*). Die staatlichen Akademien propagierten im Bereich der Künste eine klassizistisch geprägte Ästhetik. Erstrebte bereits 1737 Ignacio de Luzán (1702–1754) mit seiner Poetik eine klassizistische Reform des barocken, von der aristotelischen Regelpoetik unabhängigen spanischen Theaters, so wurden diese Gedanken um die Jahrhundertmitte in der Madrider *Academia del Buen Gusto* kontrovers diskutiert und ab den achtziger Jahren in einer staatlich protegierten Theaterreform praktisch umgesetzt. In den bildenden Künsten verfolgte die *Academia de San Fernando* eine gegen barocke Traditionen gerichtete klassizistische Kunst- und Architekturpolitik, die mit der Berufung des in Italien tätigen böhmischen Malers und Kunstschriftstellers Anton Rafael Mengs (1728–1779) durch König Karl III. ihren Höhepunkt erreichte. Der Maler Francisco de Goya (1746–1828), der aufgrund seiner akademischen Ausbildung von der klassizistischen Ästhetik und Kunstpraxis geprägt war und als Hofmaler im Dienste des Königshauses stand, distanzierte sich zunehmend vom Klassizismus und zeigte seit den neunziger Jahren des 18. Jh. in seinen Bildern einen realistischen Zugriff zu allen, auch traditionellerweise tabuisierten Lebensbereichen, mit einer dezidiert sozialkritischen und von den Ideen der Aufklärung geprägten Tendenz, die in seiner Serie von 80 Radierungen *Caprichos* von 1799 erstmals programmatisch wie inhaltlich deutlich wird. Einer der vielseitigsten Aufklärer der letzten Jahrzehnte des 18. Jh. war der umfassend gebildete Jurist und Dichter Gaspar Melchor

de Jovellanos (1744–1811), der, als Minister zeitweise politisch einflussreich, sich in Lyrik, Theater, Essays und Vorträgen für die Gedanken der Aufklärung und praktischen Reformen in Wirtschaft, Bildung und Kultur einsetzte.

Unter der Regierungszeit von König Karl IV. (1788–1808) wurde die weitere Entfaltung der Aufklärung aufgrund der innen- und außenpolitischen Maßnahmen aus Furcht vor dem Einfluss der Französischen Revolution von 1789 und ihren Folgen in erheblichem Maße eingeschränkt. Mit der von Napoleon Bonaparte angeordneten Besetzung Spaniens durch französische Truppen, dem Aufstand der Madrider Bürger am 2. Mai 1808 und dem darauf folgenden Spanischen Unabhängigkeitskrieg fanden alle Aufklärungs- und Reformbewegungen in Spanien ein jähes Ende. Goya hat diese politisch unruhige, durch verlustreiche Kriege und Greuel charakterisierte Zeit in seinen Gemälden *Der 2. Mai* und *Der 3. Mai 1808* sowie in seiner erst 1863 veröffentlichten Serie von 82 Radierungen *Desastres de la Guerra* dokumentiert.

Sekundärliteratur

Aguilar Piñal, F. (1991): *Introducción al siglo XVIII*. Madrid.

Aguilar Piñal, F. (Hg.) (1996): *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Madrid.

Álvarez Barrientos, J. (2005): *Ilustración y Neoclasicismo en las letras españoles*. Madrid.

Ertler, K.-D. (2003): *Kleine Geschichte der spanischen Aufklärungsliteratur*. Tübingen.

Floeck, W. (1980): »Die Literatur der spanischen Aufklärung«. In: Stackelberg, J. v. (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. 13. Bd. (Europäische Aufklärung III). Wiesbaden, 359–390. García de la Concha, V. (Hg.) (1995): *Historia de la literatura española. Siglo XVIII*. 2 Bde. Madrid.

Herr, R. (1971): *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid (*The Eighteenth Revolution in Spain*. New Jersey 1960).

Jacobs, H. C. (1996): *Organisation und Institutionalisierung der Künste und Wissenschaften – Die Akademiegründungen der spanischen Aufklärung in der Tradition der europäischen Akademiebewegung*. Frankfurt/Main.

Jacobs, H. C. (1996): *Schönheit und Geschmack – Die Theorie der Künste in der spanischen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main.

Jacobs, H. C. (2006): *Der Schlaf der Vernunft. Goyas Capricho 43 als Schnittpunkt von Bildkunst, Literatur, Musik und ästhetischer Reflexion*. Basel.

Krauss, W. (1996): *Aufklärung III. Deutschland und Spanien*. Berlin/New York. (*Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, München, 1973).

Sarrailh, J. (1954, [2]1964): *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII[e] siècle*. Paris.

Schütz, J. (1997): »Das 18. Jahrhundert«. In: Neuschäfer, H.-J. (Hg.): *Spanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar, 185–230.

Tietz, M. (1991): »Das 18. Jahrhundert«. In: Strosetzki, C. (Hg): *Geschichte der spanischen Literatur*. Tübingen, 226–280.

Helmut C. Jacobs

Bürger/Bürgerlichkeit

(frz. citoyen, bourgeois; engl. citizen, burgher, commoner, gentleman)

Einleitung

In ihrem emphatischen Potential und ihren utopischen Erwartungen ist Aufklärung an einen egalitär und universalistisch verstandenen Begriff des Menschen gebunden. Doch nicht der in fiktiven Rückgriffen auf einen ursprünglichen Naturzustand konzipierte Mensch, sondern der in der ständischen Wirklichkeit des 18. Jh. vielfach sozial und rechtlich partikular begrenzte Bürger verkörpert in seinen fortwährenden historischen Transformationen die Ausstrahlungskraft der Aufklärung, die Sozialrelevanz ihrer Ideen und zugleich auch die Begrenzungen der Utopie. In welchem Zusammenhang Bürger und Aufklärung stehen, ist immer wieder unterschiedlich diskutiert worden. Die ältere, marxistisch orientierte Vorstellung, dass eine aufstrebende Schicht von Bürgerlichen das alte Feudalsystem intellektuell herausgefordert, ökonomisch transformiert und schließlich politisch gesprengt habe, ist seit langem überholt. Das hat neue Blicke auf die »kulturellen Ursprünge« der Revolution von 1789 (Roger Chartier) eröffnet, es hat auch sozial- und kulturhistorische Perspektiven neu zusammengeführt. Heute erscheint sowohl die einfache Gleichsetzung von bürgerlich und aufklärerisch obsolet, wie auch eine erneute Beschränkung auf bloß ästhetische oder intellektuelle Dimensionen der Aufklärung als defizitär. Vielmehr steht das Verhältnis zwischen sozialen Kontexten und ideellen Erscheinungen, von Gesellschaft und Kultur im Mittelpunkt. Das bestimmt mittlerweile auch das aktuelle Forschungsinteresse zur Genese des modernen Bürgertums und zur bürgerlichen Kultur. Im Mittelpunkt steht dort die Frage, welche Beziehungen zwischen der Formierung des neuzeitlichen Bürgertums und dem Prozess der Aufklärung bestanden. Beide fungieren jeweils als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungsfaktoren für einander.

Der neuzeitliche Begriff des Bürgers stützt sich erstens auf die griechisch-römische Erfahrung einer freien politischen Selbstorganisation und zweitens auf die mittelalterliche Tradition einer an Städte gebundenen politischen Partizipation. Die durch Recht gebändigte Herrschaftsausübung von Freien über Freie steht jeweils im Mittelpunkt, sie schloss Unfreie unterschiedlicher Verfasstheit aus der Gemeinschaft der Bürger aus. Dieser gemeineuropäische Traditionsbestand erfuhr jedoch durch divergierende politische und soziale Kontexte national unterschiedliche Akzentuierungen, die nicht zuletzt in den – nur begrenzt direkt zu übersetzenden – sprachlichen Ausdifferenzierungen des Begriffs sichtbar wurden. Der vormoderne Bürgerbegriff war geprägt durch die Verschränkung politischer, sozialer, rechtlicher und kultureller Dimensionen, diese lassen sich in der ständischen Herrschaftsordnung seit dem späten Mittelalter empirisch nicht trennen. Im und seit dem 18. Jh. erfuhr der Begriff *erstens* eine Erweiterung durch die Herausforderung des Postulats der Gleichheit des Menschen; differenzierten sich *zweitens* die einzelnen Ebenen aus, ließen sich etwa der politische gegen den sozialen, der kulturelle gegen den rechtlichen Gehalt ausspielen; erfuhr *drittens* der Begriff eine politische Ideologisierbarkeit; erweiterte sich *viertens* das Begriffsfeld, das bis dahin durch die zwei Bereiche des eine einzelne Person oder einen Stand bezeichnenden Bürgers und die rechtlich verfasste Gesamtheit des Gemeinwesens »bürgerliche Gesellschaft« (gr. koinonia politike, lat. societas civilis, engl. civil society, fr. société civile) bestimmt war, und ermöglichte begriffliche Neuprägungen wie Bürgertum oder Bürgerlichkeit, welche eine soziale Formation oder eine spezifische Lebensweise und kulturelle Orientierung bezeichneten. Seit dem 18. Jh. ist einerseits der Bürger zunehmend zurückgetreten hinter den Staatsbürger, welcher auf der rechtlichen und politischen Gleichheit basiert und soziale, ökonomische und kulturelle Unterschiede von der politischen Teilhabe entkoppelt bzw. ihre Verringerung als politische Gestaltungsaufgabe legitimieren kann. Das überlagerte langfristig auch die soziale Bedeutungsdimension, ohne diese völlig verschwinden zu lassen. So blieb ein sozial vage bleibender Bürgerbegriff bis heute präsent und immer wieder polemisch aufladbar, weit mehr als die alten Gegenbegriffe wie Adel oder Arbeiter. Andrerseits hat sich Bürgerlichkeit in der Gegenwart als umfassender Begriff für ein kulturelles System an Werten, Normen und Praktiken etabliert, welches dem Bürger Lebensorientierung ermöglichte und moralische Haltung wie soziale Distinktion vermittelte. Bürgerlichkeit steht damit zum Teil neben dem viel älteren Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, welcher sozial- und verfassungstheoretisch auf einer reichhaltigen Tradition aufbaut (↗Gesellschaft, bürgerliche).

Bürgerbegriff

Vorgeschichte

Wortgeschichtlich gehört »Bürger« zu »Burg« (Herrensitz, Stadt) als einem räumlich begrenzten, relativ kleinen Herrschaftsbezirk. Diese Tradition ist im Deutschen bestimmend, Bürger bezeichnete den Bewohner dieser Einheit. In anderen europäischen Sprachen entstanden unter dem Einfluss des Lateinischen weitere (andere) Termini, die aber ebenfalls den Bezug zur Burg bzw. zur Stadt zum Ausdruck brachten (frz. bourgeois, citoyen, citadin; engl. citizen, burgher). Der Bezug zum engen Herrschaftsbereich der Stadt lässt sich bis in die Antike zurückführen, zur römischen Civitas und zur griechischen Polis. Aristoteles hat in der *Politik* den Bürger als denjenigen bestimmt, der am Gericht und an der Regierung teilnimmt, d. h. politische Partizipation ausübt. Seit der Antike ist die Teilhabe an Herrschaft konstitutiv für den Bürger, es wandeln sich jedoch die Voraussetzungen dafür, im Ausmaß der Partizipation und in den Formen der Ausübung. Bei Aristoteles ist die Herrschaftsteilhabe des Bürgers gebunden an die Herrschaftsausübung über ein Haus (und damit über andere Personen, über Frauen, Kinder, Sklaven, Unfreie) und an die Entbindung von ökonomischer Tätigkeit. Die politische Autonomie, die den Bürger auszeichnet, ist an ökonomische Autarkie gebunden. Arbeit für den eigenen Erwerb wird strikt getrennt vom Handeln für das Gemeinwesen. Die »Tugend des Bürgers«, wie Aristoteles sie konzipiert, ist auf die Staatsverfassung bezogen. »Der gute Bürger aber muss sich sowohl regieren lassen, wie auch regieren können« (*Politik*, 1277b), er muss die Regierung der Freien in beiden Richtungen verstehen. Bürger sind – als Freie – immer nur ein Teil der Bevölkerung, es gibt ganz unterschiedliche Kategorien von Unfreien, d. h. der Herrschaft der Freien in unterschiedlichen Graden Unterworfenen (Frauen, Sklaven, Fremde, Metöken). Der römische Bürgerbegriff ist ähnlich strukturiert, neu ist nur die 212 n. Chr. vorgenommene Erweiterung des Bürgerrechts zum Reichsbürgerrecht. Damit wird erstmals der Bezug zum engen Raum der Stadt überwunden.

Eine fundamentale Umgestaltung erfährt der Begriff im Mittelalter. Hierfür war die Transformation des sozialen Substrats ausschlaggebend. Während die Bürger in der Antike oft Grundherren waren, die von der Arbeit der Nichtbürger lebten (mehr in Griechenland als in Rom), sind die Bürger der mittelalterlichen Städte in der Regel Kaufleute und Handwerker. Dadurch rückt Arbeit als wirtschaftlich nutzbare Tätigkeit in den Begriff ein. In der Frühen Neuzeit entsteht der moderne Bürgerbegriff, der wesentlich durch eine unaufhebbare Differenzierung bestimmt ist. Sowohl städtischer und staatlicher Bezugsrahmen als auch sozio-ökonomische und politische Dimension können seither getrennt oder verschmolzen werden. Nicht zuletzt darin gründet bis heute die Flexibilität und Vielfältigkeit der Begrifflichkeit.

Aufklärung und Revolution

Im Kontext des entstehenden Absolutismus vollzog sich erstens die Überführung der ständischen Ordnung in einen einheitlichen Untertanenverband sowie die Konzentration vielfältigst zersplitterter Herrschaftsbefugnisse in einer souveränen Zentralgewalt, zweitens die Ausdifferenzierung der aristotelischen, alle Bereiche umfassenden »societas civilis« in die Trennung von Staat und »bürgerlicher Gesellschaft«, und drittens die Artikulation des politischen Mitbestimmungsanspruchs des Dritten Standes. Der Bürger war nach Jean Bodins (1530–1596) *Les six livres de la République* (1576) nun nicht mehr Herrschaftsträger in der »societas civilis sive res publica«, sondern wurde zum »Untertanen« (subditus) im Staat bzw. zum »Stadtbürger« (civis urbanus, bourgeois) auf der untergeordneten Lokalebene herabgesetzt (Bodin). Damit reduzierte die neuzeitliche Souveränitätstheorie die bürgerlich-herrschaftlich durchformte Gesellschaft (societas civilis sive res publica) zu einem einheitlichen Untertanenverband. Eine Erklärung für das Überdauern altständischer Elemente in den deutschen Territorien und der deutschen Bürgerbegrifflichkeit mag dabei in der durch die Herrschaftszersplitterung begrenzten Durchsetzung absolutistischer Tendenzen im Reich liegen. Im frühen 18. Jh. konnte unter Bürger dann erstens der rechtlich gesonderte Stadtbewohner, zweitens das Mitglied des bürgerlichen Standes (im Unterschied zu Adel, Geistlichkeit, Bauern), drittens der Staatsuntertan, viertens naturrechtlich das Mitglied eines verfassten Gemeinwesens in Unterscheidung vom Menschen verstanden werden.

Seit der Jahrhundertmitte geriet dieses unübersichtliche Begriffsfeld in Bewegung. Die Verstaatlichung des Bürgers – Staatsbürger als Quellenbegriff bezeichnete den Untertanen – ließ ihn einerseits politisch defizitär erscheinen und wertete auch den alten stadtbürgerlichen Bezug ab. Die französische Aufklärung hat das polemisch zugespitzt und den

Boden bereitet, um »bourgeois« und »citoyen«, ursprünglich synonym im Sinne von Stadtbewohner verwendet, in der Revolution scharf trennen und kontrastieren zu können. Die beiden Termini begannen sich räumlich (»bourgeois« als Stadtbewohner, »citoyen« als Staatsbewohner) und auch sozial (der »bourgeois« als vermögender Städter, der andere beschäftigt; während der »citoyen« Ökonomie ausblendet) zu unterscheiden, vor allem durch eine politische Aufwertung des »citoyen«. Dadurch ließen sie sich polemisch zueinander in Front bringen. Denis Diderot (1713–1784) erkennt zwar eine Vielzahl von »bourgeois«, doch seien nur wenige darunter, die man »citoyen« nennen könne. So beklagt er im *Voyage de Hollande* von 1773, dass der Kaufmann ein »mauvais patriote« sei, nur dem ökonomischen Eigeninteresse verpflichtet, da er seine Mitbürger (concitoyens) um einen Sou Gewinn des Hungers sterben lasse (Diderot 1821, 243). Vor allem Rousseau wertet den Begriff »citoyen« konsequent auf, grenzt ihn scharf gegen »sujet« (Untertan) und »bourgeois« ab. Seine besondere Prägung erhält der »citoyen« bei ihm durch den normativen Bezug. Indem der Einzelne sich nicht von Partikularinteressen leiten lässt, sondern vom Wohl des Gemeinwesens, wird er zum »citoyen«, die Verpflichtung aller auf eine gleichgerichtete »volonté générale« verweist auf die totalitäre Versuchung, die hierin angelegt ist.

In Deutschland fehlt diese Aufladung. Um die Jahrhundertmitte stehen Untertan (im Staat) und Bürger (in der societas civilis) ganz selbstverständlich nebeneinander; als Tugenden dieses Bürgers erscheinen etwa bei Johann Heinrich Gottlieb von Justi (1717–1771) in seinem *Grundriss einer guten Regierung* (1759) Gehorsam, Steuermoral, Treue und die Unterordnung des Eigennutzes. Noch im preußischen *Allgemeinen Landrecht* von 1794 werden eine ständische, städtische und staatliche Dimension parallel, aber unverbunden verwendet. In die geburts- und sozialständische Unterscheidung und genaue Funktionsbestimmung von Bauern-, Bürger- und Adelstand wird die alte Stadt-Land-Dichotomie eingefügt und zum »Bürger im eigentlichen Verstande« derjenige, »welcher in einer Stadt seinen Wohnsitz« hat (II, 8, § 2). Die Landbewohner werden einerseits sozialständisch der umfassenden Herrschaftsgewalt des Rittergutsbesitzers unterstellt, jenseits der Beziehung zum Gut werden sie indes als »freie Bürger des Staates« angesehen (II, 7, § 147). Der Bürgerbegriff war zu dieser Zeit schon derart schillernd und politisch brisant, dass das *Allgemeine Landrecht* zwar den einzelnen zur Grundlage nimmt, ihn aber als »Einwohner« oder »Mitglied« des Staates und nicht als Bürger anspricht.

Die Transformation des an der städtischen Herrschaft partizipierenden Bürgers zum untertänigen Staatsbürger ließ ihn seine politische Teilhabe verlieren. In der staatsrechtlichen Debatte der Frühen Neuzeit hatte diese Bindung an den Staat jedoch langfristig die Folge, dass der Einzelne sukzessive mit unaufhebbaren Rechten ausgestattet wurde, um ihn vor Eingriffen des Staates zu schützen. Das war gewissermaßen das Gegengewicht für die im Übergang von der Stadt zum Staat abhanden gekommene politische Funktion, hatte aber Rückwirkungen auf die Bestimmungen des Staatszwecks. Ob die Glückseligkeit der Untertanen oder das Recht und die Freiheit des Bürgers an erster Stelle stehen sollten, wurde intensiv diskutiert. Seit 1789 und der revolutionären Aufladung des »citoyen« in Frankreich sowie staatsrechtlich-philosophisch seit Immanuel Kant (1724–1804) stand die rechtlich garantierte Freiheit des Bürgers in der Regel an der ersten Stelle des Staatszwecks. Damit war die politische Dimension wieder eng an den Bürgerbegriff gekoppelt, nun aber auf der Ebene des Staates. Die kantische Bestimmung beschreibt den »bürgerlichen Zustand« in einer folgenreichen Dreiteilung: jenseits des staatlichen Gesetzes und obrigkeitlichen Zugriffs steht die Freiheit als Mensch, unter dem Gesetz und damit staatlicher Regelung unterworfen befindet sich die Gleichheit als Untertan, hinter dem Gesetz aber verortet Kant als »Mitgesetzgeber« den Bürger und seine Selbständigkeit (Kant, AA 235 (Über den Gemeinspruch)). Die Aufwertung im Staat und die Zuschreibung politischer Partizipationsrechte geht so mit der Möglichkeit einher, soziale, ökonomische und kulturelle Hürden für diese politische Teilhabe formulieren zu können. Was in allen europäischen Gesellschaften des 19. Jh. als Auseinandersetzungen um die Wahlrechtsbestimmungen geführt wurde, war ein gesellschaftlicher Aushandlungsprozess darüber, welche ökonomischen (Zensus, Dreiklassenwahlrecht), sozialen (eigener Haushalt) oder kulturellen (Bildung) Barrieren für die Mitsprache als Bürger im Staat gelten sollten. Das allgemeine Staatsbürgerrecht schloss einfache rechtliche Ausgrenzungen aus, wie sie im Lokalen mit dem Stadtbürgerrecht zwar noch bestanden, dort aber in dem Maße unbedeutender wurden, wie die städtische Selbstverwaltung den Prämissen zentralstaatlicher Vorgaben unterworfen wurde.

19. und 20. Jahrhundert

Die Debatte über den Bürger – rechtliche Fixierungen, begriffliche Verschiebungen, politische Auseinandersetzungen – blieb im 19. Jh. lange geprägt durch ein Nebeneinander von unterschiedlichen Bezugssystemen. *Erstens* machte die im Zuge der neuzeitlichen Staatsbildung sich vollziehende Konzentration von Herrschaftsrechten beim Souverän die Bürger zu Mitgliedern eines Untertanenverbandes. Daraus aber erwuchs allmählich eine nicht auf Herrschaft ausgerichtete, aber gleichwohl auf den allgemeinen Nutzen orientierte Bürgergesellschaft. Diese bürgerliche Gesellschaft ohne Herrschaft war Bedingung für die gerade in Deutschland folgenreiche Trennung von Staat und Gesellschaft. Der Verlust an Herrschaftsrechten ging einher mit einer Nivellierung der geburtsständisch konzipierten und als Rechte fixierten Unterschiede. Der privatrechtliche Gleichheitsgrundsatz beseitigte alle politisch-rechtlichen Privilegien, auch die des Stadtbürgertums und des Patriziats. Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft konnte danach in der politischen Theorie als das von Herrschaft gelöste System der Bedürfnisse (Hegel) oder als durch die Produktionsverhältnisse geprägte bourgeoise Klassengesellschaft (Marx) gedeutet werden. Diese Differenzierung hat jegliche Diskussion über den Bürger und seine Stellung in der Gesellschaft seither geprägt. *Zweitens* bestehen in Deutschland auch lange nach 1789 und 1815 ständische Einflüsse fort. Das spiegelte sich semantisch in noch lange den Sprachgebrauch bestimmenden Termini wie »Bürgerstand« wider, sozialgeschichtlich im fortdauernden Einfluss der alten Herrschaftsstände, der indes nicht mehr politisch-rechtlich, sondern sozial verankert war. In vielfacher Hinsicht war die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jh. eine »Übergangsgesellschaft« (Koselleck 1991, 20) zwischen fortdauernder ständischer Vergangenheit und der Herausforderung durch die Demokratie. Das führte zu einem kontinuierlichen Formwandel, bei dem nur im langen diachronen Blick die Kontinuitäten hervortreten.

Nicht mehr rechtliche, sondern soziale Ungleichheit wurde seit der Sattelzeit zum entscheidenden Bestimmungsfaktor für die soziale Position in der Gesellschaft, und wurde – spätestens seit Marx – auch zum populärsten Kritikpunkt an der bürgerlichen Gesellschaft. In der Bürgersemantik wie auch in der Lebenswelt der bürgerlichen Gesellschaft waren seit dem emphatisch beschworenen Gleichheitsversprechen der Französischen Revolution der utopische Anspruch auf eine reale individuelle Gleichheit in der bestehenden Gesellschaft enthalten. Der universalistisch-egalitäre Blick auf den Menschen färbte auf den Bürger ab und setzte jede fortbestehende soziale Ungleichheit unter Legitimationszwang, der leicht zu politischen Mobilisierungen gegen die bürgerliche Gesellschaft benutzt werden konnte. Der Begriff konnte hierbei immer sowohl Gleichheit als auch Ungleichheit legitimieren. Das begrenzte einerseits seine politische Instrumentalisierung, weil er sich nicht eindeutig für eine ideologische Richtung vereinnahmen ließ, das ermöglichte es andererseits aber auch, ihn in ganz unterschiedlichen politischen Kontexten in Anspruch zu nehmen, nicht nur liberal-konstitutionell, sondern ebenso demokratisch wie auch neoständisch-konservativ. Der Übergang von der per se politischen bürgerlichen Gesellschaft der Vormoderne (»societas civilis sive res publica«) zur nachrevolutionären modernen, ökonomisch determinierten bürgerlichen Gesellschaft veränderte damit den Rahmen für die sprachliche Darstellung des Bürgers wie seine realgeschichtliche Ausprägung radikal.

Offen blieb dabei, wer eigentlich Bürger sei und was den einzelnen zum Bürger mache, nachdem die klare und eindeutige Bestimmung über Rechtsposition und Herrschaftsfunktion nicht mehr bestand. In Deutschland stellte sich das als besonderes Problem heraus, weil alle differenten Bestimmungen immer auf das gleiche Wort angewiesen waren. Man kann den sich langfristig vollziehenden Bedeutungswandel an den Lexika illustrieren. Der Zedler konzentriert sich 1733 noch zur Bestimmung des Bürgers ganz auf die ständische Tradition und die stadtbürgerliche Dimension (Bürgerrecht) und unterscheidet ihn vom Untertanen. Der Brockhaus von 1819, in vielen Artikeln auf die Revolutionszeit reagierend, listet den changierenden Wortgebrauch auf, indem er »Bürgerstand, Bürgerliche, Bourgeoisie« parallelisiert, aber »Staatsbürger, citoyen« vom »Bürger einer Stadt, Bourgeois« unterscheidet. Er beschreibt den Bürgerstand über die ausgeübten Tätigkeiten als Gewerbestand und explizit als Leistungsstand, wo Fleiß und Talent zählten – in scharfer Polemik gegen den Adel, der sich auf Geburt und Name stütze. Neu und für die weitere Entwicklung grundlegend ist die Integration der Gebildeten. Während im 18. Jh. die Gebildeten noch als eigener Stand und, innerhalb der Universität, auch unter einer gesonderten Gerichtsbarkeit neben dem Stadtbürgertum standen, werden die Gebildeten nun in die Bürgerlichen integriert. Tendenziell treten die Handwerker in den Erläuterungen zurück, die spä-

tere Unterscheidung in höheres Bürgertum und Kleinbürgertum zeichnet sich hier bereits ab, wird aber selten systematisch vollzogen. Insbesondere seit 1945 findet sich die Tendenz, den Bürgerbegriff zu verallgemeinern, sowohl sozial – Selbstklassifikationen als Arbeiter gehen nach 1945 signifikant zurück – als auch politisch. Auch die Sozialdemokratie vereinnahmt den Begriff, um politische und soziale Angleichungen zu fordern, »Bürger sind wir *alle*, der Arbeiter, der Kleinbürger, der Großbürger usw.« erklärt Ferdinand Lassalle (1825–1864) (Arbeiter-Programm, 1862), ebenso wie Herbert Wehner 1961, »wir alle sind die Mitbürger dieser Bundesrepublik […] Die Frontstellung hie bürgerlich, da was anderes, wird es nicht mehr geben« (Lepsius 1962, 456). Auch wenn das programmatisch gemeint war, prägt es doch die Praxis. In Frankreich hingegen bleibt das polemische und distinktive Potential der verschiedenen Begrifflichkeiten abrufbar. So distanziert sich, was allein die innerbürgerliche Differenzierung angeht, z. B. der republikanische Literaturhistoriker Gustave Lanson (1857–1934) gegen Ende des 19. Jh. vom liberalen Historiker der Restaurationszeit Guizot als einem »grand bourgeois« und Jean-Paul Sartre (1905–1980) belegte später die Schicht, aus der Lanson stammte, mit dem Begriff der »petite bourgeoisie, laborieuse et libérale« (Thoma 1976).

In dem Maße, wie die ständische und soziale Komponente zurücktrat (auch der Klassenkampf verschwindet), kommt es zu einer allgemeinen Übernahme der bürgerlichen Lebens- und Weltauffassung in der Gesellschaft, wurde nun auch das Wortfeld über spezifisch bürgerliche Tugenden und kulturelle Normen, die für alle verbindlich sein sollten, eingegrenzt. Darin artikulierte sich der Anspruch auf eine gesellschaftliche Dominanz, die nicht politisch, sondern kulturell begründet und ausgeübt wurde. Am deutlichsten zeigt sich das im Begriff Bürgertum, der erst nach der Jahrhundertmitte allgemeine Verbreitung erfährt und in den Lexika als eigenes Lemma geführt wird. Das Wort bezeichnet zuerst nicht eine soziale Gruppe, sondern eine spezifische Daseinsform. Gefasst werden sollten damit zuerst die Eigenschaften, die man dem Bürger jeweils zuschrieb. Dieses Verständnis von Bürgertum als geistig-normative Qualität und als sozialethisches Postulat blieb präsent, wenn der Begriff auch seit 1848 im allgemeinen Verständnis eine soziale Formation bezeichnete. Doch bis in die heutige Diskussion der Geschichtswissenschaft, was denn die Einheit des Bürgertums konstituiere und wie man diese Einheit nicht mehr im Klassencharakter sondern in der Kultur verorten könne, bleibt diese sozialethische Dimension abrufbar. Die in der historischen Forschung gängigen Begriffe für die verschiedenen Teilgruppen des Bürgertums (Wirtschaftsbürger, Bildungsbürger, Kleinbürger) sind alle erst im 20. Jh. entstanden und waren nie als Selbstbezeichnung gebräuchlich. Zum Teil wurden sie, wie der Begriff »Bildungsbürger« nach 1918, in polemischer, selbstkritischer Absicht geprägt und ersetzten dann schnell ältere Bezeichnungen, in diesem Fall die des »Gebildeten«, »gebildete Stände«, »gebildetes Bürgertum«. Bezeichnenderweise ist hingegen der Begriff »Mittelstand« schon im 19. Jh. als Selbstbezeichnung gebräuchlich, in Deutschland mit einer weiterwirkenden ständischen Komponente, die in Frankreich und England fehlt. So bezeichnen sich etwa in Frankreich in der Restaurationszeit die Liberalen als »classes moyennes«, analog die englischen »middle classes«. Der Verweis auf die gesellschaftliche Mitte, egal ob ständisch oder klassenmäßig gefärbt, kann ohne Spezifizierung alle Bürger umfassen oder in Deutschland zur Differenzierung dienen, mit Wendungen wie »gebildeter Mittelstand« oder »gewerblicher Mittelstand«. Die historische Forschung spricht heute gemeinhin von »altem Mittelstand« zur Bezeichnung des gewerblich selbständigen Spektrums mit manueller Tätigkeit (Handwerker, Händler) und von »neuem Mittelstand« für die seit dem späten 19. Jh. rasch wachsende Gruppe an nicht akademisch gebildeten Beamten und Angestellten (zunehmend auch Frauen). Diese aus heutiger Sicht wie selbstverständlich über Besitz, Bildung und neuerdings auch Ausbildung klassifizierten Segmente stellen heute die Mehrheit der Gesellschaft dar. Eine das Bewusstsein prägende Vorstellung einer spezifischen sozialweltlichen Gemeinsamkeit als Bürger kann jedoch nicht mehr unterstellt werden. In der öffentlichen Wahrnehmung stehen eher Begriffe wie »Mittelschicht«, »Mittelstandsgesellschaft« (Schelsky) im Vordergrund, zur Selbstbezeichnung wird eher das unspezifisch verstandene Adjektiv bürgerlich verwandt oder, den universalistischen Anspruch des Staatsbürgers mit dem ethischen Postulat des bürgerlichen Gemeinsinns verbindend, von der Bürgergesellschaft gesprochen, ohne diese aber auf Bürger als agierende Subjekte zu gründen.

Europäischer Vergleich

Der soziale Referenzraum für Bürger hat sich damit seit dem 18. Jh. tiefgreifend verändert. Mit der Auflösung der ständisch verfassten Formation entstand mit dem Begriff Bürgertum nicht nur ein neuer Ter-

minus zur Bezeichnung, sondern die sozial an Heterogenität und langfristig auch rein quantitativ stark zunehmenden Bürger verbanden sich nur partiell lebensweltlich in Verkehrs- und Heiratskreisen. Der Verweis auf eine gemeinsame Kultur und Lebensweise war insofern immer mindestens so sehr Verweis auf ein unterstelltes Ideal des Bürgers wie Realität. Ebenso formierten sich die Bürger kaum zu einer eindeutigen politischen Handlungseinheit – weder im Vorfeld von 1789 noch danach. Auch das blieb stets ein taktisches Argument zur Aktivierung für oder gegen »bürgerliche« Parteien. Es kennzeichnet den politischen Liberalismus in Deutschland, dass er bis zu seiner politischen Marginalisierung nach 1918 zwar permanent an die Mobilisierung der Bürger appellierte, damit aber nur begrenzt erfolgreich Parteibildung betreiben konnte. Dem entsprach, dass mit dem Begriff Bürger nach 1848 kein Anspruch mehr auf politische Führung zu begründen war.

Vergleicht man die deutschsprachige Begrifflichkeit von Bürger mit der englischen und französischen, ist zuerst der allen gemeinsame Bezug zur städtischen Tradition hervorzuheben. In der Vormoderne der europäischen Feudalordnung existierte der Bürger nur in den Inseln städtischer Areale. Ob »freeman« im Englischen oder »bourgeois« und »citoyen« im Französischen, bis weit in die Frühe Neuzeit hinein wurden darunter Stadtbewohner mit bestimmten Rechten verstanden. Ebenso ist der langfristige Übergang von einer rechtlichen Bestimmung innerhalb der Stadt zu bestimmten inneren Qualitäten bezeichnend. Vereinfacht formuliert: seit der Frühen Neuzeit verortete man die Grundlage für eine besondere Qualität des Bürgers zunehmend in seiner Tugend, nicht mehr im Recht. Das konnte jedoch in den Ländern unterschiedlich akzentuiert werden. Im Englischen stand im 19. Jh. eher die Differenz von »gentleman« und »labouring class« im Vordergrund, welche den Ersteren durch einen bestimmten Verhaltenskodex und durch Bildung unterschied. Im Französischen separierte sich der »citoyen« im 18. Jh. langsam vom »bourgeois« durch die Ausrichtung auf den Staat und, in dem Maße wie die rechtliche Teilhabe verallgemeinert wurde, durch eine besondere Haltung, sich für die Belange des Gemeinwesens einzusetzen. Die rechtliche Verallgemeinerung zum Staatsbürger bedingte dann andere Formen der Differenzierung. In allen drei Ländern ist die entsprechende Begrifflichkeit kaum geeignet, politischen Führungsanspruch zu artikulieren. Im Englischen dominieren Bezeichnungen, die graduelle Unterschiede in der sozialen Stellung möglichst konkret benennen, die Aggregierung zu größeren Einheiten erfolgt kaum. Bürger als Stand ist deshalb kaum ins Englische zu übersetzen. Im Französischen kann »bourgeois«, bis zum Ende des 18. Jh., auch den nichtadligen dritten Stand bezeichnen und unterscheidet sich z. T. kaum von »peuple« oder »paysan«. »Bourgeoisie« wird zusehends synonym gebraucht zu »Tiers état«, beschreibt aber nur die soziale Stellung, nicht die politische. Nach 1789 verliert »bourgeoisie« die ständisch-rechtliche Komponente und wird nur noch als Klassenbezeichnung verstanden und mit Besitz verbunden, prägend ist ausschließlich der Gegensatz nach unten. »Citoyen« entwickelt sich langfristig von einem Komplemetär- zu einem Gegenbegriff zu »sujet« (Untertan); zwar schwingt die stadtbürgerliche Dimension lange mit, doch wird der Begriff zunehmend mit der staatlichen Sphäre verbunden, er artikuliert immer mehr auch politische Ansprüche.

Im Vergleich der drei nationalen Traditionen fügt sich die jeweilige Bürgersemantik jeweils in unterschiedliche Modelle gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen ein:

Soziale Harmonie: Mit den entsprechenden politisch-sozialen Begrifflichkeiten wird im Deutschen eher eine Vermittlung von sozialen Gegensätzen beschrieben, erst seit der Mitte des 19. Jh. kann mit Bürger überhaupt eine horizontale Schichtung in der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden. Bis dahin dominiert ein ständisches Verständnis, welches eher einem Nebeneinander unterschiedlicher Stände verpflichtet ist. Die Semantik des Bürgerlichen ist im Deutschen eng verbunden mit einer sozial-harmonischen Vorstellungswelt, der Idee einer »klassenlosen Bürgergesellschaft ›mittlerer‹ Existenzen« (Gall 1975, 352). Das hat einerseits die revolutionäre Aufladbarkeit begrenzt, andererseits die kulturelle Dimension und die Verbindung mit sittlich-moralischen Ansprüchen begünstigt.

Durchlässigkeit: Im Englischen ist die politische Sprache durch eine Vielzahl konkreter Einzelbegriffe geprägt, auf der Basis rechtlicher Gleichheit wird Gesellschaft mithilfe eines differenzierten Systems gradueller Abstufungen in Titeln und sozialen Rängen beschrieben. Im 19. Jh. setzt sich der Begriff »middle classes« durch, welcher zu umfassend ist, um politische Führungsansprüche zu transportieren, der jedoch in besonderer Weise die Durchlässigkeit der Gesellschaft zum Ausdruck bringt.

Polarisierung: Im Französischen sind »bourgeois« und »citoyen« lange auf den stadtbürgerlichen Hori-

zont bezogen, bevor sich »citoyen« im 18. Jh. erstens politisch füllt, sich darin vom »sujet« trennt, und zweitens auf die staatliche Ebene ausrichtet. »Bourgeoisie« wird zum sozial geprägten Klassenbegriff, die politische Aufladung ist bereits nachrevolutionär, indem der politische Führungsanspruch – mehr in der sozialistischen Kritik als im Selbstanspruch – auf die soziale Stellung bezogen wird. Dominant ist seit 1789 eine scharfe Polarisierung, einerseits zwischen »bourgeois« und »citoyen«, andererseits kann mit »bourgeoisie« als Klassenbegriff eine politisch zu überwindende soziale Spaltung in der Gesellschaft diagnostiziert und zur Gegenmobilisierung aufgerufen werden.

Bürgerlichkeit

Seit der Wende zum 18. Jh. wurde von den Gebildeten auf neuartige Weise über die Stellung des Menschen in einer sich sukzessive verändernden Welt nachgedacht. Nicht mehr die christliche Eschatologie bestimmte die Parameter der Fragen und Probleme, sondern das Naturrecht und Vorstellungen über die Anthropologie des Menschen (Mauser 2000). Statt eines zu ergründenden jenseitigen Heils standen nun Fragen nach den als natürlich postulierten Bedürfnissen des Menschen und deren Vermittlung mit den Bedürfnissen anderer und den Zwängen staatlicher Machtausübung im Vordergrund. Diese radikal neuartigen Sinnfragen verbanden sich mit einem ebenso tiefgreifenden Wandel der sozialen Lebenswelt. Die erodierende Ständegesellschaft ließ viele Funktionsträger aus ihrer gewohnten gesellschaftlichen Stellung fallen und schuf zugleich vielfältig neue Sozialfiguren ohne festen Ort in der Gesellschaft.

Zwei fundamentale Problemkomplexe ergaben sich daraus im 18. Jh.: Individuen – und in ganz besonderer Weise Bürger – wurden aus ihren ständischen Ordnungen und Fesseln herausgelöst und mit Handlungsmöglichkeiten und -anforderungen in sich ausdifferenzierenden Teilsystemen konfrontiert. Das eröffnete neue Chancen, aber auch neue Risiken. Denn im Unterschied zur ständischen Ordnung bieten Teilsysteme keine umfassenden Handlungsvorgaben. Die »Bürgerlichen«, wie sich die Beamten und Theologen, die Kaufleute und Professoren, die Domänenpächter und Buchhändler, die Journalisten und Wirte, die Ärzte und Fechtmeister bezeichneten, verfügten dabei über keine spezifischen Gemeinsamkeiten. Sie waren ein Konglomerat, ohne Gemeinsamkeiten an Herkunft, Tradition, Stand, ökonomischer Stellung. Anders als der Adel entstanden sie aus der funktionalen Differenzierung, hatten aber keine privilegierte ständische Position inne. Sie grenzten sich nach unten ab, »aber sonst haben diese ›Bürgerlichen‹ nur das *Problem* gemeinsam, nichts gemeinsam zu haben« (Eibl 1995, 43; biographische Beispiele bei Maurer 1996). Zusätzlich änderten sich die Rahmenbedingungen für personelle Identität. Diese vollzog sich nicht mehr durch Inklusion, durch Einfügung in einen Stand, mithilfe fest definierter, ständisch gebundener Rollen – die klare Vorgaben für Lebensperspektiven, Status- und Sinnfragen, den äußeren Habitus (Kleiderordnungen), gesellschaftliche Kommunikation etc. machten. Stattdessen erfolgte personelle Identitätsbildung durch Exklusion, durch Rollendistanz. Die Individualität im modernen Sinne erfordert – je nach Situation –, sich als Teilnehmer am Rechtssystem, am Wirtschaftssystem, am Wissenschaftssystem, innerhalb der Familie, im Verein, manchmal auch als »Mensch« zu verhalten. Das bedingt eine Instanz, die zwischen den unterschiedlichen Funktionsbereichen und der Person unterscheiden und über das Handeln entscheiden kann: ein »Selbst« (Eibl 1995, 44).

Diese neuartigen Herausforderungen zeitigten keine festen Lösungen im Sinne einer Beseitigung dieser Fragen. Es entstand ein großer und permanenter Bedarf an Reflexion, Abstimmung und Selbstdeutung. Bürgerlichkeit ist das kulturelle System, in welchem diese Probleme artikulierbar werden und unterschiedliche Antworten generiert werden können, die für bestimmte Teilgruppen, bestimmte Konstellationen, bestimmte Probleme Sinn machen. Die neue gemeinsame Orientierung, die sich herausbildete, stellte sich als Artikulation dieser Probleme und der Verständigung über diese Grundfragen des Lebens dar. Die neue Lebensweise, die als »bürgerliche« entstand und – sozial gesehen – auch für Adlige attraktiv und sozialen Aufsteigern gegenüber offen war, wenn sie sich den Herausforderungen und Anforderungen gewachsen zeigten, war deshalb nicht determiniert in den Inhalten, nicht normativ in den Verhaltensmustern im Einzelnen. Stattdessen hatte sie ihren Kern in der Artikulation der Probleme, in der Darstellung der Situation, in die alle gestellt sind. Bürgerlichkeit schaffte sich entsprechende Darstellungsformen – das ist jenseits der ästhetischen Qualität die Funktion von Kunst, wie etwa Goethes *Werther* oder Schillers *Räubern*, darin liegt der Nutzen für den Leser bzw. Zuschauer.

Kunst, Bildung, Wissenschaft, dann auch Religion, erlangen eine neue Funktion, ohne jedoch darin aufzugehen.

Als »kulturelles System« lässt sich Bürgerlichkeit sowohl in ihren ideellen Elementen (Werte, Normen) und sozialen Praktiken, in den individuellen Aneignungs- und Identitätsprozessen wie in den dynamischen Relationen zwischen ihnen analysieren. Kulturelle Systeme kann man im Sinne der Kulturanthropologie als historisch überlieferte symbolische Bedeutungssysteme verstehen, mit deren Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen und weiterentwickeln (Clifford Geertz). Drei Dimensionen sind bei der Analyse von Bürgerlichkeit analytisch zu trennen.

Erstens das symbolische System von Werten, Leitideen und Praktiken, das dem einzelnen als soziale Gegebenheit gegenübertritt. Bürgerlichkeit als kulturelles System ist weder institutionell strukturiert noch hierarchisch gegliedert wie Religionen oder Ideologien, sie bietet kein stringent aufeinander bezogenes Gebäude von Ideen und Werten an, auch fehlt eine zentrale Institution, die die Reinheit der Lehre überwacht und Abweichungen sanktioniert. Dennoch aber besteht auch Bürgerlichkeit aus einem Set an Werten und Leitideen, die indes fragmentierter, vielfältiger und widersprüchlicher sind als ein hierarchisch geordnetes Lehr- und Ordnungssystem. Bürgerlichkeit als Regelsystem von Werten und Kulturmustern leitete den einzelnen für die Gestaltung seiner Lebensführung nicht durch eindeutige Handlungsvorgaben an. Idealtypisch setzt sich Bürgerlichkeit aus mehreren heterogenen Wertorientierungen zusammen, die aber Handeln und Sinnhaftigkeit nicht eindeutig präformieren. Ideelle (Bildung) und materielle Orientierung (Besitz), Individualität und Gemeinwohlorientierung, zweckfreie Kreativität und zweckgebundene Rationalität, Emotion und Vernunft stellen zentrale und zugleich in sich gegensätzliche Kombinationen bürgerlicher Werte dar. Deshalb lässt sich Bürgerlichkeit nicht durch typische Lebensformen oder kulturelle Ausdrucksformen einzelner bürgerlicher Gruppen beschreiben. Denn es galten z. B. sowohl »Sauberkeit« und »Ordentlichkeit« als klassische bürgerliche Werte als auch die »Unordentlichkeit« des Künstlers (des Bohemiens, des Wissenschaftlers) als legitime Abweichungen von (spieß-)bürgerlicher Normierung. Beide Verhaltensmuster waren unterschiedlichen aber jeweils bürgerlichen Idealmodellen verpflichtet. Seit der Romantik waren immer auch Bürger die schärfsten Kritiker und Reformer der eigenen Ausgestaltung von Bürgerlichkeit. Hierin liegt die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft begründet. Nicht eine Konformität an Werten und Handlungsformen konstituierte Bürgertum als soziale Formation, sondern der gemeinsame Bezug auf eine symbolische Ordnung, die in sich vielfältig differenziert ist und durchaus unterschiedliche Realisierungschancen für die Lebensführung und die Bewältigung gesellschaftlicher Wirklichkeit ermöglicht. Diese bietet ideelle Bezugspunkte für unterschiedliche Möglichkeiten zur Lebensführung dar – sie gibt diese nicht strikt vor. Kunstformen wie das bürgerliche Trauerspiel, der Roman, im 20. Jh. der Film bringen die konflikthafte Spannung zwischen den konkurrierenden Werten zum Ausdruck und führen individuelle Varianten von Lebensgestaltung innerhalb dieses Horizontes vor.

Zweitens umfasst Bürgerlichkeit auch den Prozess der individuellen Aneignung, der mehr oder weniger erfolgreich gelingenden Internalisierung von Werten, des individuellen Lernens von sozialen Praktiken. Derartige Lernprozesse, die gelingen oder scheitern können, werden immer dann besonders sichtbar, wenn neue kulturelle Deutungen vermittelt werden. In der Literatur des 18. Jh. werden diese individuellen Aneignungen und die Konflikte und Probleme dabei paradigmatisch artikuliert. Bürger zu sein bedeutete seit dem 18. Jh. Bürger zu werden, d. h. einem Ideal in der Lebensführung nachzustreben (»Streben ist Leben«). Diese Zielutopie für das eigene Leben sollte individuell gefunden und realisiert werden. Die vielfältigen Differenzierungen der Bürgersemantik in Bildungsbürger, Wirtschaftsbürger, Kleinbürger etc. beschreiben jeweils bestehende Sozialformationen, die zugleich typische unterschiedliche Ausprägungen darstellen.

Die Entwicklung des neuhumanistischen Bildungsideals um 1800 (Koselleck 1990; Bollenbeck 1994) stellt eine neuartige gesellschaftliche Praxis dar, um diese individuellen Aneignungsprozesse einerseits offen und flexibel zu gestalten, sie zugleich zu institutionalisieren und es dem einzelnen dadurch zu ermöglichen, in den offenen Herausforderungen der bürgerlichen Gesellschaft bestehen zu können. Phänomene wie der Sturm und Drang oder die Romantik um 1800 bzw. die Jugendbewegung oder – breiter gesehen – die Kulturkritik um 1900, die Protestbewegung um 1968 lassen sich dann verstehen als Protestmanifestationen gegen etablierte Aneignungsformen bürgerlicher Kultur, in denen Neucodierungen entwickelt werden.

Drittens setzt sich Bürgerlichkeit aus spezifischen soziokulturellen Mechanismen, Regelmäßigkeiten,

Institutionalisierungen zusammen, die im 18. Jh. neu entstehen. Eine der zentralen neuen Praxisformen innerhalb von Bürgerlichkeit ist eine ihr im Unterschied etwa zum distinktiven Adelssalon adäquate ↗Geselligkeit. Sie artikuliert sich in neuen, gemeinschaftlich vereinzelnden Genussformen wie z. B. dem Konzert oder in intimeren Formen wie dem Freundschaftskult oder der Hausmusik, aber auch in halböffentlichen Formen des Vereinswesens, wie z. B. der Gründung von patriotischen oder gemeinnützigen Gesellschaften. Weil der Einzelne nicht mehr umfassend in seiner Existenz und fest in seinem Lebenslauf in vorgegebene Bezüge (Stand, Korporation, Rang) eingebunden ist, sondern in spezifischen Rollen agiert, die an gesellschaftliche Teilsysteme gebunden sind, kann der andere nur in diesen Rollen und damit nur begrenzt erfahren werden. Damit stellt sich radikal die Frage, wie man sich gegenseitig beurteilen und Vertrauen zueinander begründen kann. Auf dieses sozialethische Problem ist die Geselligkeit, die im 18. Jh. als Kernelement sozialer Verständigung entwickelt wird, eine Antwort. Darauf gründet im 19. Jh. dann die Selbstorganisation als Prinzip zwischenmenschlicher Kohäsion und als zentralem Organisationsprinzip der bürgerlichen Gesellschaft. Dies geschieht unter Rückgriff und permanenter Adaptierung von Grundcharakteristika wie »Bürgertugend« und »Gemeinsinn«, wie sie schon im 18. Jh. hießen.

Sekundärliteratur

Bollenbeck, G. (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Main.
Chartier, R. (1995): *Die kulturellen Ursprünge der französischen Revolution*. Frankfurt/Main.
Eibl, K. (1995): *Die Entstehung der Poesie*. Frankfurt/Main.
Engelhardt, U. (1986): *›Bildungsbürgertum‹. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*. Stuttgart.
Gall, L. (1975): »Liberalismus und ›bürgerliche Gesellschaft‹. Zu Charakter u. Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland«. In: *Historische Zeitschrift* 220, 324–356.
Geertz, C. (1973): *Interpretation of Culture*. New York.
Hettling, M./Hoffmann, S.-L. (2000): *Der bürgerliche Wertehimmel, Innenansichten des 19. Jh*. Göttingen.
Hettling, M./Ulrich, B. (Hg.) (2005): *Bürgertum nach 1945*. Hamburg.
Hettling, M. (2011): »›Gemeinsinn‹. Motivationale Voraussetzungen für Sozialmobilisierung in der bürgerlichen Gesellschaft«, In: Collin, P. u. a. (Hg.): *Selbstregulierung im 19. Jh. Zwischen Autonomie und staatlichen Steuerungsansprüchen*. Frankfurt/Main, 33–62.
Koselleck, R. (1990): »Zur semantischen und anthropologischen Struktur der Bildung«. In: Ders. (Hg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, II: Bildungsgüter und Bildungswissen*. Stuttgart, 11–46.
Koselleck, R. u. a. (1991): »Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich«. In: Puhle, H.-J. (Hg.): *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit*. Göttingen, 14–58.
Koselleck, R./Schreiner, K. (Hg.) (1994): *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jh.* Göttingen.
Lepsius, R. M. (1962): »Zum Wandel der Gesellschaftsbilder in der Gegenwart«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 14, 449–58.
Maurer, M. (1996): *Die Biographie des Bürgers: Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680–1815)*. Göttingen.
Mauser, W. (2000): »Geselligkeit. Eine sozialethische Utopie des 18. Jh.«. In: Ders.: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung*. Würzburg, 17–49.
Rétat, P. (1988): »Citoyen-Sujet, Civisme«. In: Reichardt, R./Schmitt, E. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. München, 75–105.
Riedel, M. (1972): »Bürger, Staatsbürger, Bürgertum« In: Brunner, O. u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe.* Stuttgart, Bd. 1, 672–725.
Riedel, M. (2011): *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts.* Hg. v. H. Seubert. Stuttgart.
Steinmetz, W. (1991): »Die schwierige Selbstbehauptung des deutschen Bürgertums: begriffsgeschichtliche Bemerkungen in sozialhistorischer Absicht«. In: Wimmer, R. (Hg.): *Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch*. Berlin, 12–40.
Stolleis, M. (1981): »Untertan – Bürger – Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jh.«. In: Vierhaus, R. (Hg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg, 65–99.
Thoma, H. (1976): *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum in Frankreich. Zur Aufklärungsrezeption in der französischen Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts (1794–1914)*. Heidelberg.
Wirsching, A. (1990): »Bürgertugend und Gemeininteresse. Zum Topos der ›Mittelklassen‹ in England im späten 18. und frühen 19. Jh.«. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 72, 173–199.

Manfred Hettling

Empfindsamkeit (frz. sensibilité; engl. sensibility)

Empfindsamkeit

Die Empfindsamkeit gehört zu den großen Tendenzen des 18. Jh., die – wie die letzten Epochenstile – noch einmal in nahezu allen europäischen Ländern aufkamen. Sie hat keine die Aufklärungsepoche überschreitende nachweisbare Wirkung, es sei denn, man führe das moderne Phänomen des Kitsches auf die für die Empfindsamkeit typischen Wirkungseffekte der Vereinfachung und Rührung zurück, wie sie z. B. in der moralischen Erzählung, im bürgerlichen Drama oder im idyllischen Genrebild erscheinen, oder man bindet sie in den modernen Zusammenhang einer Kultur der Empathie (Breithaupt 2009) bzw. in die Vorstellung einer empathischen Zivilisation ein (Rifkin 2010). Trotz der heute erkennbaren Phasenverschiebungen zwischen England, Frankreich und Deutschland – um nur von diesen Ländern zu reden –, trotz begriffs-, ideengeschichtlicher, sozialer Unterschiede und differenter medialer Prozesse ergibt sich ein Bild von erstaunlicher europäischer Einheit.

Um 1760 tauchen in Deutschland Belege für »empfindsam«/»Empfindsamkeit« in Übersetzungen aus dem Englischen auf. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) empfahl das Wort Johann Joachim Christoph Bode (1730–1793) für die Übersetzung von Laurence Sternes (1713–1768) *A sentimental journey* (1768). Es hat zunächst zwei Bedeutungen: Zunächst meint es »moralische Zärtlichkeit« für freundschaftliche, verwandtschaftliche Gefühle, v. a. der Liebe, dann bezeichnet es die Fähigkeit, sinnliche Empfindungen wahrzunehmen; »physische Empfindsamkeit« bezieht sich auf die Empfindsamkeit der Nerven und Organe. Sprach man vor 1760 von »zärtlich«/»Zärtlichkeit«, so war damit entweder die moralische Empfindsamkeit, die »Tugend-Empfindsamkeit« oder die positiv verstandene »Empfindlichkeit« gemeint. 1778 ist der am häufigsten gebrauchte Gegenbegriff »Empfindelei« in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* erstmals belegt. Der Wörterbuchschöpfer und Schriftsteller Joachim Heinrich Campe (1746–1818) hat ihn 1779 nachdrücklich empfohlen. Nach dem Muster des pejorativ verstandenen »sentimental« wurden »sentimentalisieren« und »Sentimentalist« eingeführt. Spät taucht »Sentimentalität« auf und hatte von Anfang an seine bis heute gültige negative Bedeutung.

Die empfindsame Tendenz tritt zwischen 1740 und 1760 in Deutschland auf. Zunächst ist der sie charakterisierende Terminus »Zärtlichkeit«. Sie wird v. a. durch die *Moralischen Wochenschriften* propagiert, erscheint aber auch in der Rokokolyrik, etwa der 1744–1759 erscheinenden *Bremer Beiträge*. 1760–1770 breitet sich die Empfindsamkeit in allen literarischen Gattungen aus. Kurzfristig ist sie eine die Literatur und die gehobenen Umgangsformen weitgehend bestimmende Modetendenz. 1773 ist der Höhepunkt der Empfindsamkeit erreicht. Von diesem Jahre an werden auch kritische Einwände gegen die »Modekrankheit« erhoben. Zwischen 1769 und 1776 erscheinen zunächst Nachahmungen der Romane von Sterne und Samuel Richardson (1689–1761). Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) *Werther* (1774) und Johann Martin Millers (1750–1814) *Siegwart* (1776) finden bis über das Jahrhundertende hinaus das Interesse der Leser und der Romanautoren. Um 1785 häufen sich die Zeugnisse, dass die Empfindsamkeit an ihr Ende gekommen sei. Sie habe jede innovatorische Qualität verloren. Um 1795 führt eine zweite Welle der Sterne-Rezeption zu einem letzten Aufschwung. In der Frühromantik verliert die Empfindsamkeit ihren moralischen Anspruch und wird psychologisch und ästhetisch transformiert. Bis in die Mitte des 19. Jh. sind Filiationen der empfindsamen Tradition – teils mit Trivialisierungen – zu beobachten.

Die Empfindsamkeit, aber auch ihre negativen Aspekte der »Überspannung«, waren schon früh Gegenstand von Abhandlungen der Popularphilosophen, Moralisten und Anthropologen. Sie warnten vor der »Seelenseuche« der Empfindelei, die als Nervenschwäche zu Hysterie und Hypochondrie führe. Alle Theoretiker betonten den dabei zu beobachtenden Verlust an »Proportion« der Gefühlskräfte. In den positiven Beurteilungen der Empfindsamkeit wurde eine sittliche Empfindung gepriesen, die auf moralischen Gedanken beruhe. Bereits in der Phase der »Zärtlichkeit« fordert Michael Ringeltaube (1730–1784) eine »vernunftsinnliche Zärtlichkeit« (Sauder 2003, 51). Bei der Empfehlung einer »proportionierlichen« Ausbildung menschlicher Gefühlsvermögen rücken die Extreme der Überspanntheit, Schwärmerei, Leidenschaft auf der einen und der Empfindungslosigkeit, Langeweile, Hypochondrie und Melancholie auf der anderen Seite ins Blickfeld. Dieser Kontrast der prinzipiellen Deutung der Empfindungen geht zurück auf das aristotelische Verständnis der Bewegung als einer Verbindung von Aktion und Passion (↗ Affekt). Vermittelt durch

Thomas von Aquin, ist das Streben (appetitus) immer aktiv und passiv (Newmark 2008, 19).

Die Erkenntnis, dass es sich bei Empfindsamkeit und noch mehr bei Empfindelei um »sublimierte Sexualität« (Geschlechtslust) als dem geheimen Motiv abweichenden Verhaltens handle, wird bereits von den Zeitgenossen öfter formuliert. Gerade die Vorfahren der modernen Psychologie, die Erfahrungsseelenkundler und Anthropologen, weisen auf die Bedeutung von Einbildungskraft (↗ Imagination) für Empfindsamkeit und Empfindelei hin. Einbildungskraft wirke verfeinernd auf die moralischen Empfindungen und vervielfältige die Gegenstände der Empfindsamkeit, verleite aber auch zu den wollüstigen und narzisstischen Phantasien der Empfindler. Für alle Theoretiker der Empfindsamkeit war es unstrittig, dass die Empfindsamkeit alle menschlichen Neigungen, Sitten und Begierden verfeinere und dadurch das Ziel aller Empfindsamkeit, die empfindsame Aktion, außerordentlich differenzieren und fördern könne. Empfindsamkeit ist, so verstanden, das Zentrum von Freundschaft, Liebe und Mitleid.

Noch in den siebziger Jahren des 20. Jh. herrschte die Auffassung, die empfindsame Tendenz sei als eine Säkularisierung *des* Pietismus zu verstehen. Die kirchen- und religionsgeschichtliche Forschung hat jedoch davor gewarnt, einen in sich einheitlichen ↗ Pietismus zu konstruieren. Angesichts der divergierenden Strömungen dieser Frömmigkeitsbewegung lassen sich nur wenige prinzipielle Überschneidungen entdecken. Die oft starke Emotionalität der verschiedenen Formen pietistischer Frömmigkeitspraxis, die sich gerade darin von der lutherischen Orthodoxie unterschied, war der Rezeption entsprechender religiöser und empfindsamer Strömungen aus England und Frankreich gewiss förderlich. Die Vertreter dieser These lassen aber außer Acht, dass die verschiedenen Ausprägungen des Pietismus nur in einzelnen Regionen des deutschsprachigen Raums verbreitet waren und im Kontext der Orthodoxie Minderheiten darstellten. Von Württemberg abgesehen spielte der Pietismus in Süddeutschland kaum eine Rolle. Detaillierte Untersuchungen zu Schriftstellern mit pietistischer Sozialisation haben gezeigt, dass die früher vermutete Wirkung des Pietismus auf die Entfaltung einer Analyse der Empfindungen oder die Begründung einer Erfahrungsseelenkunde öfter behauptet als nachgewiesen wurde.

Die zentrale Bedeutung der Moral Sense-Theorie in ihren Wandlungen von Shaftesbury (1671–1713) bis David Hume (1711–1776) und ihrer Rezeption in Frankreich und Deutschland steht außer Frage. Inzwischen liegt eine Untersuchung zur Rezeption Shaftesburys und Hutchesons bei Gellert, Lessing und Wieland vor (Engbers 2001). Die Naturrechts-These, die Dagobert de Levie (1975) für die Empfindsamkeit in Deutschland und Frank Baasner (1988) für die »sensibilité« in die Diskussion um den Ursprung der Tendenz eingeführt haben, bekam in Friedrich Vollhardt (2001) einen neuen Anwalt. Die Differenzierung der Thomasius-Forschung in den letzten Jahrzehnten erlaubt neue Einsichten, um Selbstgefühl als Grundlage des Mitgefühls im Horizont des Naturrechts zu verstehen. Ausgehend von Niklas Luhmanns (1927–1998) Entwurf einer historischen Semantik wird die empfindsame Kommunikation als Teil einer Übergangssemantik aufgefasst, die Prozesse gesellschaftlicher Umstrukturierung vorbereitet und begleitet. Dabei handle es sich um Variationen eines gemeinsamen Wissensbestandes, so dass ein Gegensatz zwischen bürgerlicher Mentalität und zärtlicher Tugendlehre nicht bestehe. Vollhardt verzichtet mit Luhmann auf die Beschreibung schichtenspezifischer Interessen (des Bürgertums etwa) und untersucht die funktionale Bedeutung der zentralen Begriffe. Christian Thomasius (1655–1728) verwende einen naturrechtlich geprägten Begriff von der sozialen Natur des Menschen, seiner gesellschaftlichen Bestimmung und den daraus erwachsenden Pflichten. Die Gesellschaftstheorie, die in den 1692 und 1702 von Thomasius gehaltenen Vorlesungen »De decoro« enthalten sei, weise auf die tugendempfindsame Ära voraus. Thomasius habe die »Klugheit« in Ergänzung seiner Lehre von der »Wohlanständigkeit« in das Naturrecht zu integrieren versucht und so »Klugheit« zum Teil des Decorum gemacht. Die Sozialethik der Frühaufklärung sei noch für die empfindsame Aufklärung verbindlich: Basis von Samuel von Pufendorfs (1632–1694) System sei die Verpflichtung des Menschen zur Sozialität, zur ↗ Geselligkeit. So begründet das Naturrecht das Recht wie die Ethik. Liebe als ethisches Prinzip wird einbezogen und bereits in den zwanziger Jahren des 18. Jh. mit empfindsamen Zügen versehen.

In den 1970er Jahren, als das methodologische Modell einer sozialgeschichtlich fundierten Literaturgeschichte erprobt wurde, ist die These diskutiert worden, die Empfindsamkeit sei in Deutschland in die Aufstiegsbewegung des Bürgertums eingebunden gewesen (Sauder 1974, 50 ff.) Zu den »mittleren Ständen« wurde auch der Landadel gerechnet. Für Kleinadel und Bürgerliche war die negative Bezugsgruppe der Hofadel. Die Wirkung der Empfind-

samkeit auf den Hofadel in den 1770er Jahren (Darmstadt, Ehmkendorf oder Weimar) blieb eine Ausnahme. Diesen sozialgeschichtlichen Zuschreibungen der Empfindsamkeit widersprach Lothar Pikulik (1984). Die kulturelle Umwälzung, die mit der Empfindsamkeit eingesetzt habe und von den Bürgerlichen später als Zeichen ihres Aufstiegs gefeiert wurde, sei weniger der Emanzipation *des* Bürgers als der Emanzipation *vom* Bürger geschuldet gewesen: Empfindsamkeit sei eine antibürgerliche Tendenz. Die Diskursanalyse Michel Foucaults (1926–1984) und die Systemtheorie Niklas Luhmanns haben inzwischen die Fragen nach einer ideengeschichtlichen Herkunft oder einer die Empfindsamkeit tragenden Schicht als obsolet erscheinen lassen (Wegmann 1988; Koschorke 1999). Mit Foucault ist nach sogenannten Ursachen nicht mehr zu fragen. Luhmann ersetzt die Annahme, die Entwicklung zur Moderne hänge mit dem sogenannten Aufstieg der bürgerlichen Klasse zusammen, durch die These, es gehe im 18. Jh. um den Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung (vgl. dagegen Aurnhammer u. a. 2004).

In den einzelnen literarischen Gattungen und Textsorten – v. a. Roman (Brief- und Reiseroman), Brief, Tagebuch, Stammbuch, Poesiealbum, Idylle, Lyrik, Melodram, »weinerliche Komödie« und »bürgerliches Trauerspiel« – ist die Empfindsamkeit meist nicht dominant, sondern taucht neben den in aufklärerischer Literatur entwickelten Tendenzen auf. Außer den Autoren der empfindsamen Höhenkammliteratur besteht das Corpus der Empfindsamkeit aus Werken zahlreicher heute vergessener Autoren, vielen Briefen, Aufsätzen der Popularphilosophie, Anthropologie und Pädagogik (vgl. Sauder 1980, 2003).

Der bedeutendste Beitrag der Empfindsamkeit zur Ästhetik der Aufklärung besteht in der umfassenden Förderung und Differenzierung der Wirkungsästhetik. Hier spielt die rhetorische Affektenlehre, v. a. das »movere«, eine wichtige Rolle. Ein neues Publikum verändert in diesem Kontext die Rezeption von Kunst und lässt sich durch diese selbst bewegen. Die Mitleidsthematik und die generell auf Rührung zielende Tragödientheorie der Aufklärung sind bis heute in der Diskussion geblieben.

Das Interesse an Physiognomik und Pathognomik führt zu einer bisher unbekannten Intensität der Beobachtung nichtverbaler Äußerungen in Gebärde, Geste und Bewegung des Körpers. In der bildenden Kunst werden empfindsame Anregungen aufgenommen: im neu entdeckten Schattenriss, in der Porzellanmalerei, der Kleinplastik und Illustration, v. a. Daniel Chodowieckis (1726–1801). Das empfindungsvoll konzipierte Porträt, Freundschafts-, Familien- und Genrebilder, idyllische Landschaften und melancholische Naturszenerien nehmen literarische und soziale Aspekte der Tendenz auf. In der Musik wird die Theorie nach Kriterien der Empfindung verändert – Lied und Melodram entwickelten sich zu spezifischen Gattungen. Cembalo und Klavier, Harfe, Äolsharfe, Flöte, Violine und Glasharmonika konnten der Musik als einer »tönenden Empfindung« am besten dienen.

Die literarischen Motive finden sich meist in der zeitgenössischen Ikonographie wieder – v. a. der Typ der »Empfindsamen« und der »schönen Seele«, die sich nicht scheuen, die »Bewegungen des Herzens« durch Tränen anzuzeigen. Bevorzugte Anlässe des Empfindens waren: der Mond, Auf- und Untergang der Sonne, Ruinen, Gräber, englische Parks, Natur und Landschaft im weitesten Sinne (↗Landschaft/Garten). Eine ausgeprägte Stilistik hat die empfindsame Tendenz kaum entwickelt. In der Beschränkung der Motive und Ausdrucksmöglichkeiten auf Empfindungen spiegelt sich die Problematik von Empfindung und Privatsprache überhaupt. So dominieren elliptische Stilfiguren, Losungsworte, Gedankenstriche, der Unsagbarkeitstopos. Es charakterisiert die Empfindsamkeit als *Tendenz* – als Stilbegriff im umfassenden Sinn kann sie nicht verstanden werden –, dass empfindsame Passagen nur in Kurzform möglich sind (Lyrik!).

Die Empfindsamkeit beschränkte sich meist auf den Bereich der Literatur und Kunst. Die sympathetischen Gruppen und Kreise – wie etwa die *Darmstädter Empfindsamen* – neigten bald zur Empfindelei. Nicht wenige adlige Damen fühlten sich davon angezogen. Auf die geschlechtsspezifischen Aspekte (the man of feeling, l'homme sensible, the woman of feeling, la femme sensible) sei hier nur hingewiesen.

Die Empfindsamkeit hatte aber immerhin einige soziale Folgen. Mancher Pfarrer legte sie in seinen Predigten den Gläubigen ans Herz. Von 1800 zurückblickend wurde die Zart- und Weichmütigkeit des vergangenen Jh. und seine moralische Verfeinerung hervorgehoben. Die Rechtsprechung blieb davon nicht unberührt. Über den Sinn der Todesstrafe wurde diskutiert, die Folter in manchen Territorien abgeschafft. Die Verhältnisse in Gefängnissen und Anstalten für geistig Behinderte wurden angeprangert. In der Erziehung und Behandlung von Dienstboten und Kindern wurde der Verzicht auf die Prü-

gelstrafe empfohlen. Die Hilfsbereitschaft bei Katastrophen scheint im 18. Jh. erstaunlich gewesen zu sein. Karitative Institutionen wie Armen- und Waisenanstalten und neue Schulgründungen (Philanthropine) haben im Zuge der sich entfaltenden Empfindsamkeit in den europäischen Ländern nachhaltige Förderung erfahren. Tierliebe und Tierschutz scheinen ihren Ursprung in der Empfindsamkeit zu haben. Ergebnis war eine soziale Sensibilisierung. »Zärtlichkeit«, »Wohlwollen«, »Sympathie« und »Mitgefühl« führen nur durch soziale Interaktion zur »Vollkommenheit« der Empfindsamen.

Sensibility

Dass die empfindsame Tendenz ein mentalitätsgeschichtliches Phänomen und einen wichtigen Aspekt der modernen Kulturgeschichte darstellt, der v. a. von 1750 bis 1800 viele Lebensbereiche – nicht nur die der Literatur und Kunst – beeinflusste, lässt sich in England besonders gut beobachten. Dort wird die Empfindsamkeit um 1700 schon durch die damals neue und schnell modisch gewordene Form der »sentimental comedy« bekannt. Um 1710/20 verbreiten die *Moral Weeklies* die empfindsame Doktrin – dann erst setzt die Shaftesbury-Rezeption ein, der früher als »Vater« der Empfindsamkeit galt. Zwischen 1740 und 1770 erscheinen zahlreiche Gedichte zum Lobe der »sensibility« Der Terminus »sensibility« ist vor 1750 erst selten verwendet worden und hat zunächst die Bedeutung »Empfindungsvermögen«, intensive emotionale und physische Empfänglichkeit. In den 1760er Jahren verstärkt sich der Aspekt des Gefühls, die angeborene und sich steigernde Sensitivität. Auch »sentiment« erfährt die Bedeutungsverschiebung von »eine Ansicht haben« zu »feinsinnige Empfänglichkeit«, »Mitleid« (Nünning 1996, 108 f.). Die großen Romane von Richardson und Sterne stellen den Höhepunkt der Tendenz dar, die sich aber bis um 1800 hält. Nach 1770 setzen pejorative Wertungen ein. 1775 bedeutet »sentimental« nach Meinung des Dramatikers George Colman the Elder (1732–1794) nun immer häufiger »dull moralities«. In überwiegend negativer Bedeutung wird der Begriff bei stark reduzierter moralischer Funktion in der »Gothic Fiction« und in romantischer Dichtung aufgehoben.

Die orthodoxe anglikanische Theologie und Frömmigkeit wird vor 1700 von mehreren Gruppen und Sekten kritisiert oder ganz abgelehnt. Gesucht wird eine neue Morallehre. Deren wesentliche Grundsätze sind: Abkehr von der Lehre der Erbsünde, Vertrauen auf die menschliche Natur, die zum Guten und zur Perfektibilität fähig sei. Die Bedeutung der »Cambridge Platonists« in diesem Prozess dürfte erheblich gewesen sein (siehe neuerdings Kringler 2013). Ihre Motivation, die pessimistische Anthropologie von Hobbes zu widerlegen, ist in neueren Studien herausgearbeitet worden. Aber nun wird auch bezweifelt, ob die liberalen anglikanischen Geistlichen, die »Latitudinarier«, so nachhaltig an der Ausbreitung der empfindsamen Morallehre beteiligt waren, wie das bisher angenommen wurde. Immerhin repräsentiert das Christentum für sie ein Moralsystem, das auf der Prämisse einer angeborenen Tugend, der Fähigkeit zum Guten, beruht. Mildtätigkeit gilt als höchste Äußerung christlicher Glaubensüberzeugung. Sicher trug auch das gefühlsorientierte Christentum der Methodisten dazu bei, die empfindsame Moral zu propagieren. Ihr Eintreten für Recht- und Besitzlose zählt jedenfalls zu den wesentlichen Prinzipien der empfindsamen Tendenz.

Mit Recht ist seit den 1990er Jahren davor gewarnt worden, Autoren wie Samuel Butler (1612–1680), Shaftesbury, Hutcheson, Hume und Smith zu *einer* »sentimental school« zu zählen. Die Lehre dieser Philosophen ist nicht homogen, obwohl sie dem Gefühl bei jeder moralischen Entscheidung große Bedeutung einräumen und dennoch nicht vom Primat der Vernunft abrücken.

Auch die »sensibility« wurde neben popularphilosophischen und medizinisch-anthropologischen Texten überwiegend durch literarische Medien verbreitet. Früher und stärker als in Frankreich und Deutschland wirken die moralischen Regeln in Aufsätzen der Moral Weeklies, in denen die empfindsame Ethik der Philosophen von Shaftesbury bis Smith verständlich dargeboten wird. Die »sentimental comedy« von Jeremy Collier (1650–1726), Colley Cibber (1671–1757), Richard Brinsley Sheridan (1751–1816) und Richard Steele (1672–1728), aber auch die »domestic Tragedy« von George Lillo (1693–1739), Edward Moore (1712–1757) und Richard Cumberland (1732–1811) sind schon früh wesentliche Medien der Propagierung von »sensibility«. Die Briefromane von Richardson *(Pamela* 1740/41, *Clarissa* 1747/48 und *Sir Charles Grandison* 1753/54), aber auch Sternes ironisch-empfindsamer Reiseroman *A sentimental Journey* (1768) wirken als Modelle in der europäischen Literatur. Von den zahlreichen Romanen in dieser Tradition sei hier nur auf Oliver Goldsmith's (1728–1774) *Vicar of Wakefield* (1766) und Henry Mackenzies (1745–1831)

The Man of Feeling (1771) hingewiesen. In kritischer Auseinandersetzung mit der empfindsamen Tradition erscheinen die großen Romane von Jane Austen (1775–1817) und Charlotte Brontë (1816–1855). Die »sensibility« lebt im sentimentalen Roman des 19. Jh., im Melodram, in der »Gothic Novel« und in der Trivialliteratur weiter.

In älteren literarhistorischen Darstellungen wurde die Bindung der Empfindsamkeit an die englische Mittelklasse behauptet. Dabei wurde die wichtigste Rolle den Kaufleuten zugeschrieben. Neuere Untersuchungen haben jedoch nachgewiesen, dass die »sensibility« auch vom Adel intensiv rezipiert wurde. Sie war für Anglikaner, Unabhängige, Konservative, Radikale, für Bürgerliche und Aristokraten akzeptabel. Eine Identifikation mit *einer* gesellschaftlichen Gruppe ist nicht erkennbar. Für die englischen Autoren des 18. Jh. war die »sensibility« gesellschaftlich ambivalent: Zum einen galt sie als egalitär und konnte auf alle Schichten ausgreifen – zum andern aber auch als spezifische Tugend der höheren Gesellschaft und des Adels. Die Utopie einer idealen empfindsamen Gemeinschaft des Hauses und die Kleinfamilie als Ort neuer Formen affektiver Intimität waren literarische Sujets.

Die negativen Aspekte der »gesellschaftlichen Versöhnung« durch die Empfindsamkeit sind nicht zu übersehen. R.F. Brissenden (1974) hat diese Funktion der »sensibility« als Affirmation der Klassengesellschaft interpretiert, die ohne systematische Ausbeutung eines großen Teils der Bevölkerung nicht bestehen könne. So sei die Empfindsamkeit zur Sentimentalität verkümmert und immer mehr in Widerspruch zu einer Realität geraten, an der sie weder etwas ändern konnte noch wollte. Die Positivität der empfindsamen Tendenz in England verbindet sich mit ihrem Ursprung, dem ausgedehnten Freiraum, den die Revolution von 1688 erkämpfte und den die Empfindsamkeit in ihrer Entfaltung seit 1700 verteidigte und mit emotionalen Werten erfüllte.

Sensibilité

Nach den in den letzten Jahrzehnten erschienenen Untersuchungen hat sich die Empfindsamkeit zuerst in Frankreich entfaltet – »sensibility« ist nicht vor 1700 greifbar. Um 1650/60 setzt in Frankreich Kritik am herrschenden Stoizismus und Neostoizismus ein. Vorwiegend Kleriker sind ihr Sprachrohr. Der positive Wert des »Mitleids« als wesentliches Element der »sensibilité« wird hervorgehoben. In den Romanen und den *Conversations morales* (1686) von Madeleine de Scudéry (1607–1701) erscheint die Verbindung von Liebesempfindsamkeit und Mitleid bereits als Topos. Die »sensibilité« steht im Zentrum einer an mittelalterliche Minne-Konzeptionen anknüpfenden Liebestheorie, in die auch neuplatonische Traditionen einfließen. Von 1704 an erweitert sich der Begriffsumfang von »sensibilité«. Die positiven Konnotationen im Bereich einer »natürlichen Moral« nehmen zu. Dieser Prozess dauert bis zur Jahrhundertmitte. Um 1727 ist die moralische Lehre der »sensibilité« voll entfaltet. Die Theaterstücke von Pierre de Chamblain de Marivaux (1688–1763), die diese neue Moral propagieren, erzielen einen großen Publikumserfolg.

Abbé Prévost d'Exiles (1697–1763) veröffentlicht kurz vor und nach 1730 seine großen Romane der Empfindsamkeit. Die Romanfigur Cleveland (*Le philosophe anglais, ou histoire de M. Cleveland* 1731 ff.) gilt als Prototyp des »homme sensible«. »Sensibilité« ist in Frankreich schon ein positiver moralischer Wertbegriff, bevor »sensibility« in England überhaupt belegt ist. Seit 1760 ff. gilt »sensibilité« als Modeerscheinung, obwohl erst nach Rousseaus *Nouvelle Héloïse* (1761) die große Zahl empfindsamer Romane erscheint. Trotz intensiver werdender Kritik verliert das Prinzip »sensibilité« bis in die Revolutionszeit hinein keineswegs alle Anerkennung.

Die ältere Auffassung, wonach die französische Empfindsamkeit von Anfang an als philosophisch-literarischer Import aus England zu verstehen sei, lässt sich nach Frank Baasners Untersuchungen (1988) nicht mehr vertreten. Er hat nachgewiesen, dass in Frankreich schon ein differenziertes Vokabular der »sensibilité« zur Verfügung steht, bevor eine Rezeption der wichtigen englischen Schriften nachweisbar ist. Dieser bereit stehende Wortschatz trug nach 1730 zum intensiven Rezeptionsprozess englischer Quellen bei. Shaftesbury blieb dem französischen Publikum bis zu Denis Diderots (1713–1784) Übersetzung (*Essai sur le mérite et la vertu* (1745)) weitgehend unbekannt. Einige Shaftesbury- Rezensionen in protestantischen Fachzeitschriften änderten daran nichts. Die indirekte Vermittlung der englischen philosophischen Moral der Empfindsamkeit durch die Moralischen Wochenschriften ist allerdings nicht hoch genug zu veranschlagen. Für die Frühphase der »sensibilité« waren in Frankreich nicht die Moral Sense-Theorie, sondern eine neue, antistoische Liebeslehre und die Naturrechtsdiskussion prägend.

Die »sensibilité« entspricht nicht nur bürgerlichen Interessen, sondern auch Haltungen des ehemals frondierenden Feudaladels – sie ist für beide annehmbar. Einer einseitigen Bürgerlichkeitsthese hat Werner Wolf (1984, 7 f.) die »fundamentale Ambivalenz« der Empfindsamkeit gegenüber gestellt, die ja auch für die englischen Verhältnisse gelten soll. Er geht von einer »ternären Gliederung« in Bürgertum, Adel und absolutistisches Königtum aus. Dabei müssen partielle Interessenidentitäten innerhalb zweier Gruppierungen zulässig sein; eine mangelnde »Kompaktheit« wird vorausgesetzt. Es entsteht also eine bürgerlich-aristokratische und zugleich antiabsolutistisch eingestellte Oberschicht als Träger der Empfindsamkeit.

Diese »überständische Elite«, die vom großbürgerlichen Kaufmann bis zur Aristokratie reicht, sei die Basis der funktionsgeschichtlichen Ambivalenz der »sensibilité«. Baasner konnte diese Ergebnisse mit seinen Quellenstudien weitgehend bestätigen. Frühe Äußerungen der »sensibilité« im 17. Jh. erlaubten keine spezifische soziale oder geschlechtliche Zuordnung. Während sich die »sensibilité« in der ersten Jh.-Hälfte differenziert, zeichnet sich in der dramatischen Dichtung und der sie begleitenden Diskussion um ein neues Identifikationstheater ein Bündnis der mittleren Schichten mit der »sensibilité« ab. Nach der Thronbesteigung Ludwigs XVI. und Marie-Antoinettes hält die empfindsame Kultur zu Beginn der siebziger Jahre am Hof Einzug.

1994 erschienen »Einige Hypothesen zur Frühgeschichte der Empfindsamkeit« von Rainer Warning. Darin kritisiert er Peter Szondis Position aus den siebziger Jahren des 20. Jh., die Empfindsamkeit sei genetisch auf eine innerweltliche Askese im England des Puritanismus zurück zu führen. Da es ein entsprechendes soziales Substrat weder in Frankreich noch in Deutschland gegeben habe, interpretierte er die Empfindsamkeit hier als Reaktion auf politische und soziale Ohnmacht. Die einseitige Herleitung der Empfindsamkeit aus der bürgerlichen Sexualscheu sei gescheitert. Dagegen biete Foucaults Geschichte abendländischer Sexualität einen neuen Bezugsrahmen: Mit ihm könne Empfindsamkeit als eine »Manifestation neuzeitlicher »mise en discours du sexe« verstanden werden: statt Repression und Tabuisierung gehe es um Zuwendung zur Sexualität und »diskursive Veröffentlichung« (Warning 1994, 417). Foucaults Leitkonzepte seien nicht mehr soziologisch in engerem Sinne. Mit seinem »Allianzdispositiv« meine er ein Regelsystem, das Erlaubtes und Verbotenes definiere und vor allem auf ökonomisch-dynastische Reproduktion abziele. Das »Sexualitätsdispositiv« funktioniere dagegen durch mobile, polymorphe und konjunkturelle Machttechniken und führe zu einer ständigen Ausweitung der Kontrollbereiche und Kontrollformen körperlicher Empfindungen und Begierden. Zentraler Umschlagplatz (échangeur) zwischen den beiden Dispositiven sei die Familie.

Im Hinblick auf eine Genealogie der Empfindsamkeit, die aus dem Widerspiel der beiden Dispositive zu entwickeln wäre, könne man für »England getrost an der zentralen Bedeutung des Puritanismus festhalten, wohingegen man für Frankreich die Freiheit gewänne, historisch zurückzugehen hinter die mit Marivaux und Rousseau einsetzende Rezeption der englischen Vorgabe« (ebd., 418). Dabei seien Phasen affektiver Intensivierung der Familie zu unterscheiden. Die erste sei das Preziösentum des 17. Jh. mit einer Trennung von »sensibilité« und Ehe. Die zweite Phase setze in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. ein und manifestiere sich durch einen Aufspaltung der Semantik von »sensibilité«: einerseits in ihre Realisierung durch Marivaux (Vorwiegen des Allianzprinzips in der Liebesbeziehung, außerfamilial), andererseits durch Prévost, der die englische Empfindsamkeit in der Variante Richardsons, den er übersetzt hat, rezipierte. Mit Rousseau werde die dritte Phase erreicht. Die Empfindsamkeit hat nun das Zentrum der Familie selbst erfasst. Sexualität werde zur Sprache gebracht, um sie als »ein Gewußtes, als ein Wissen, als eine »scientia sexualis« um so besser beherrschen zu können« (ebd., 422).

Die Geschichte der »sensibilité« lässt sich – weiter vereinfachend – in zwei Entwicklungsschüben darstellen: Danach gilt für die erste Phase, in der »tendresse« dominiert, eine »sensibilité de l'âme«, Empfänglichkeit für ein über die physische Anziehungskraft hinausgehendes Liebesgefühl und die Fähigkeit zum Mitleid. In der späteren Phase treten natürliche Soziabilität und Moral mit der angeborenen »sensibilité« zusammen. Dieser Zentralbegriff wird nun immer häufiger mit anthropologischen Werten wie »humanité« und »sociabilité« verbunden. Im Gegensatz zur englischen Entwicklung seit den fünfziger Jahren, die bereits eine natuwissenschaftliche und medizinische Analyse der »sensibility« kennt, radikalisiert sich in Frankreich eine materialistische Tendenz (Helvétius, La Mettrie, Holbach, de Sade). Sie reduziert die »sensibilité« auf eine physikalische Komponente und erklärt die menschlichen Gefühlsregungen medizinisch-biologisch (vgl. Fontius 2003, 496 ff.). Durch Rousseau wird schließlich der Begriff

der »sensibilité« auf die Spitze getrieben und problematisiert: die »sensibilité« ermöglicht das Gefühl der Existenz (le sentiment de l'existence), die empfindsame Seele ist ein schicksalhaftes Geschenk des Himmels, das auf Erden nur Mühe und Schmerz mit sich bringt (»Julie, que c'est un fatal présent du ciel qu'une âme sensible! Celui qui l'a reçu doit s'attendre à n'avoir que peine et douleur sur la terre« (*La Nouvelle Héloïse*, I, Lettre 26. Vgl. Delon 1991).

Insgesamt gilt – nicht nur für die Literatur der »sensibilité« – dass Romane und Dramen didaktisiert werden. Wie in England ist die favorisierte Gattung der Briefroman, der sich bereits im späten 17. Jh. aus Briefstellern zur fiktionalen Form entwickelt. Prévost und Marivaux sind die wichtigsten Autoren; Rousseau liefert das Modell für den europäischen empfindsamen Briefroman überhaupt. Marivaux repräsentiert auch in der Dramatik die frühe Empfindsamkeit. Mit *L'île des esclaves* (1725) und weiteren Inseldramen wird er für das empfindsame Drama in Frankreich zum Vorbild. Voltaire als »philosophe sensible«, André-Cardinal Destouches (1672–1749), Diderot, Louis-Sébastien Mercier (1740–1814), Caron de Beaumarchais (1732–1799), François de Baculard d'Arnaud 1718–1805) verändern die »comédie larmoyante« über das bürgerliche Trauerspiel als Demonstrationsstück bis zum Melodram. Die »sensibilité« wird begleitet und propagiert von einer Fülle theoretischer Texte der Popularphilosophie – von Charles Pinot Duclos' *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751) bis zu Diderots kleinen Programmschriften reicht die Spanne.

Quellen

Abbé Prévost d'Exiles (1731 ff.): *Le philosophe anglais, ou histoire de M. Cleveland*.

Rousseau, J.-J. (1761): *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Paris.

Scudéry, M. de (1686): *Conversations morales*. Paris.

Sterne, L. (1768): *A sentimental journey through France and Italy*. London.

Sekundärliteratur

Aurnhammer, A. u. a. (Hg.) (2004): *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*. Tübingen.

Baasner, F. (1988): *Der Begriff ›sensibilité‹ im 18. Jahrhundert*. Heidelberg.

Breithaupt, F. (2009): *Kulturen der Empathie*. Frankfurt/Main.

Brissenden, R. F. (1974): *Virtue in Distress. Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*. London.

Delon, M. (1991) : »Fatal présent du ciel qu'une âme sensible«. Le Succès d'une formule de Rousseau. In: *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, 53–64.

Engbers, J. (2001): *Der ›Moral Sense‹ bei Gellert, Lessing und Wieland. Zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland*. Heidelberg.

Fontius, M. (2003): »Sensibilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität«. In: Barck, K. u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 5. Stuttgart/Weimar, 487–508.

Göbel, W. (1992): »Der Shaftesbury-Mythos. Zum Verhältnis von Philosophie und Empfindsamkeit in England.« In: *Anglia* 110, 100–118.

Koschorke, A. (1999): *Körperströme und Schriftverkehr*. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München.

Kringler, I. (2013): *Die gerettete Welt. Zur Rezeption des Cambridger Platonismus in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts*. Berlin/New York.

De Levie, D. (1975): *Die Menschenliebe im Zeitalter der Aufklärung. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts*. Bern/Frankfurt a. M.

Newmark, C. (2008): *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg.

Nünning, V. (1996). »*Die Kultur der Empfindsamkeit. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze*« In: Nünning, A. (Hg.): *Eine andere Geschichte der englischen Literatur*. Trier, 107–126.

Pikulik, L. (1984): *Leistungsethik contra Gefühl. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*. Göttingen.

Rifkin, J. (2010): *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Frankfurt/Main.

Sauder, G. (1974): *Empfindsamkeit*. Bd. I: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart.

Sauder, G. (1980): *Empfindsamkeit*. Bd. III: Quellen und Dokumente. Stuttgart.

Sauder, G. (2001): »Empfindsamkeit. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive eines Betroffenen«. In: *Aufklärung*. Bd. 13, 307–338.

Sauder, G. (Hg.) (2003): *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*. Stuttgart.

Vollhardt, F. (2001): *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Warning, R. (1994): »Einige Hypothesen zur Frühgeschichte der Empfindsamkeit« In: Neumeister, S. (Hg.): *Frühaufklärung*. München, 415–423.

Wegmann, N. (1988): *Diskurse der Empfindsamkeit.* Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart.

Wolf, W. (1984): *Ursprünge und Formen der Empfindsamkeit im französischen Drama des 18. Jahrhunderts (Marivaux und Beaumarchais)*. Frankfurt/Main u. a.

Gerhard Sauder

Encyclopédie (dt. Enzyklopädie; engl. encyclopedia)

Allgemeine Grundlagen

Spricht man in der 2. Hälfte des 18. Jh. von einer Enzyklopädie, so ist in aller Regel ein einziges Werk gemeint: die von Jean le Rond d'Alembert (1717–1783) und Denis Diderot (1713–1784) herausgegebene französische *Encyclopédie*. Diese war in der Tat damals schon so berühmt, dass ihre Verfasser oft »Enzyklopädisten« genannt wurden und diese Bezeichnung mit den Begriffen »Aufklärer« oder »philosophes« gleichgesetzt wurde.

Die *Encyclopédie* vereinigte in sich zwei unterschiedliche Typen der Wissensvermittlung: auf der einen Seite das alphabetisch angeordnete Lexikon, das umfassende Kenntnisse bieten will; auf der anderen Seite das dem Überblick über alle Wissenschaften oder eine einzelne von ihnen dienende Handbuch, das eine Klassifikation der Wissenschaften und eine logische Verknüpfung ihrer Teile aufzeigen will. Beide Formen treffen sich darin, dass sie vor allem das vorhandene Wissen zusammenfassen und leicht zugänglich machen, nicht so sehr neue Forschungsergebnisse bieten wollen.

Seit am Ende des 15. und verstärkt im 16. Jh. das Wort »encyclopaedia« in die Gelehrtensprache Eingang gefunden hatte (vgl. Henningsen 1966), diente es dazu, den gesamten Kreis der wissenschaftlichen Disziplinen (orbis doctrinae) zu gliedern und in der Überschau zu präsentieren. Die Prinzipien dieser Gliederung können jedoch wechseln. In der Frühzeit ist es das aus dem Mittelalter überlieferte System der Sieben freien Künste, das in der einen oder anderen Weise, z. B. in der *Margarita philosophica* (1508/17) des Gregor Reisch (ca. 1468–1525), mit der aristotelischen Klassifikation der Wissenschaften kombiniert wird, oder, wie in Johann Heinrich Alsteds (1588–1638) *Enyclopaedia septem tomis distincta* (1630), um die oberen Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz und Medizin) erweitert wird (vgl. Dierse 1977, 9–25). Immer aber bezeichnet der Begriff Enzyklopädie nicht eine bloße Anhäufung von wissenschaftlichen Materialien, sondern deren systematische Anordnung in einer übersichtlichen Form. Darin unterscheidet sich die Enzyklopädie von der Vielwisserei (»Polymathie«).

Zur Veranschaulichung des systematischen Ganzen der Wissenschaften eignet sich am besten deren tabellarische Aufzeichnung, etwa in einem Stammbaum, wie ihn in der Tat eine Reihe von Enzyklopädien aufweisen. Die Enzyklopädie des Abraham Calovius (1612–1686) (Lübeck 1652) besteht sogar ausschließlich aus 26 großen Tabellen (vgl. Dierse 1977, 16). Solche Gliederungen in Form von Stammbäumen sind besonders im 17. Jh. beliebt; sie werden während des gesamten 18. und bis ins 19. Jh. weitergeführt und entsprechen dem Geist des Zeitalters, alle Kenntnisse auseinander zu entwickeln und übersichtlich zu ordnen. Thomas Hobbes (1588–1679) legt eine solche Tafel aller Wissensgebiete an (*Leviathan* [1651], Teil 1, Kap. 9) und bei Francis Bacon (1561–1626) (*Of the Advancement and Proficience of Learning*, ed. by G. Watts, Oxford 1640, vom Hg. hinzugefügt) und Richard Blome (1635–1705) (*The Gentleman's Recreations in two Parts* [1686], vgl. Yeo 2001, 10 f.) ist eine ähnliche überliefert. Ihr Vorbild haben sie alle im *Arbor Scientiae* des Ramon Lullus (ca. 1232–1316) (vgl. Yeo 2001, 132; Groult 2003, 14 f.). Es bleibt festzuhalten, dass unter »Enzyklopädie« bis ins 18. Jh. und noch darüber hinaus immer eine gegliederte, systematische Zusammenfassung aller Wissensgebiete (oder eines Teils davon) verstanden wird; sie ist eben deshalb, weil sie im Unterschied zum Lexikon das gesamte Wissen in einem einleitenden Überblick darbot, besonders auch zur Vorbereitung auf das Spezialstudium, z. B. als propädeutischer Kurs auf Universitäten, geeignet. In alphabetisch angelegten Lexika muss der Zusammenhang, etwa durch ein Verweissystem, erst hergestellt werden.

Zu den wichtigsten Lexika der frühen Neuzeit gehört das *Dictionnaire historique et critique* von Pierre Bayle (1647–1706), das zuerst in zwei Bänden erschien (Rotterdam 1697), dann auf drei (ebd. 1702) und zuletzt auf vier Bände (ebd. 1720) erweitert wurde. Es fällt allerdings insofern aus dem Rahmen eines reinen Nachschlagewerks, als es nur Artikel zu Personen enthält, in diese aber kritische Kommentare und, wenn es der Anlass zulässt, weitläufige Ausführungen zu philosophischen und theologischen Streitfragen anfügt. Indem es die kritisch-skeptische Philosophie seines Autors dezidiert vertritt, geht es damit über ein bloßes Instrument zur Information weit hinaus. Bis ins 18. Jh. ist es ein wegen dieser Kommentare berühmtes Werk; es war deshalb in mehreren Ausgaben und Übersetzungen verbreitet.

Es blieb aber nicht das einzige Lexikon. Zu nennen sind in Frankreich *Le grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sainte*, herausgegeben von Louis Moréri (1643–1680) (Lyon

1674 in 1 Bd., dann 10 Bde., Paris 1759), das *Dictionnaire universel des arts et sciences* von Antoine Furetière (1619–1688) (Den Haag, Rotterdam 1690) und, dies benutzend, das *Dictionnaire universel françois et latin (de Trévoux)* (in 3 Bänden, Paris 1704, in 6. Aufl. in 8 Bänden 1771), das unter maßgeblichem Einfluss der Jesuiten entstand (Turcan 2009); ferner in Deutschland das 64 Bände umfassende *Grosse vollständige Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (Halle und Leipzig 1731–1754) von Johann Heinrich Zedler (1706–1751), das an Umfang, aber auch an Genauigkeit alle anderen lexikalischen Unternehmungen übertraf (weitere Titel und Erläuterungen dazu bei Collison 1964). In England wurde die von Ephraim Chambers (1680–1740) verfasste *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (London 1728) vorbildlich. Zunächst nur in einem Band erschienen, wurde dieses Lexikon dann auf zwei Bände und zwei Ergänzungsbände erweitert und erlebte bis 1751/52 sieben Auflagen (Yeo 2001, 120–144, Groult 2003, 25–43). In Chambers' Enzyklopädie ist keineswegs das Alphabet allein dominierend. Vielmehr bezeichnet »Enzyklopädie« auch hier den Kreis und Zusammenhang aller Wissenschaften und Künste. So soll die Verknüpfung aller einzelnen Artikel dadurch aufgezeigt werden, dass von den abstrakteren Artikeln auf die jeweils spezielleren verwiesen wird: »Our view was, to consider the several matters, not only in themselves, but relatively, or as they respect each other: both to treat them as so many wholes, and as so many parts of some greater whole; their connexion with which to be pointed out by a reference« (Chambers 1728, [2]1738, II). Chambers verwendet zur Veranschaulichung die Metapher vom »Land des Wissens« (»the whole land of knowledge«), das in einer Enzyklopädie neu vermessen und in allen seinen Provinzen aufgewiesen werden müsse (ebd. II–III) und er entwirft einen neuen, von Aristoteles und Bacon unabhängigen Stammbaum der Wissenschaften, der von den obersten Einteilungen des Wissens bis zu den kleinsten Verästelungen bei den tatsächlich existierenden Disziplinen reicht (abgebildet bei Yeo 2001, 135). Diese Kombination von alphabetischer, die einzelnen Kenntnisse trennender, und enzyklopädischer Anordnung scheint Chambers so der geeignete Weg zu ihrer Präsentation. – In einem anderen Lexikon des englischen 18. Jh., dem *Lexicon Technicum: or, an Universal English Dictionary of Arts and Sciences* (London 1704) von John Harris (1666–1719), ist zwar auch eine Einteilung in einzelne Wissensgebiete vorhanden (Physicks, Chymystry, Botany etc.), aber es fehlen die Verweise auf andere Artikel und somit der konkrete Aufweis ihres Zusammenhangs.

Die französische *Encyclopédie*. Aufbau und Intention

Die französische *Encyclopédie* sollte zunächst nur eine Übersetzung und Erweiterung dieser beiden Lexika werden. Im April 1745 erhält der Buchhändler André-François Le Breton (1708–1789) dafür das (für eine Publikation in Frankreich notwendige) königliche Privileg, das im April 1748 erneuert wird, und im Oktober 1748 schließt er mit drei anderen Verlegern, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David und Laurent Durand, einen Vertrag zur Herausgabe eines solchen Lexikons ab. Sie beauftragen Diderot und d'Alembert mit der Übersetzung bzw. Bearbeitung. Diese stellen aber schon bald fest, dass nur eine völlige Neubearbeitung infrage komme, die, so der Plan in Diderots *Prospectus* (1750), in acht Bänden »ohne Unterbrechung« erscheinen sollte. (Es werden schließlich nach 24 Jahren fünfunddreißig Bände.) Mit Chambers teilen sie aber, nach Diderots eigenem Bekenntnis, den Gedanken der »enzyklopädischen Ordnung und Verkettung« (»de l'ordre encyclopédique ou de la chaine«) der Wissenschaften; diese schlägt sich am ehesten in deren Klassifikation der Wissenschaften nieder (Diderot 1967, Bd. 1, 115, Diderot 1875–77, Bd. 13, 131). Die Einteilung der Wissenschaften, wie sie in Diderots *Prospectus* und in d'Alemberts *Discours préliminare* ausführlich begründet wird, greift die von Francis Bacon auf: Danach werden die Wissenschaften und Künste aus den drei wesentlichen Erkenntnis*weisen* des Menschen abgeleitet: dem Gedächtnis (mémoire), der Vernunft (raison) und der Einbildungskraft (imagination), so dass sich drei Hauptgruppen ergeben: die Geschichte (histoire), die Wissenschaft (science) und die Poesie (inklusive der Musik und der bildenden Künste). »Geschichte« wird hier noch im älteren, exemplarisch schon bei Aristoteles formulierten Sinn (griech. historia ἱστορία) als auf Erfahrung beruhender Kenntnis der Einzeldinge, gebraucht, während die Wissenschaft (griech. episteme ἐπιστήμη) die auf Gründen und Ursachen beruhenden Gesetzmäßigkeiten erforscht. Erst danach erfolgt eine Einteilung nach Erkenntnis*objekten*: Gott, Mensch, Natur. Die Künste werden nur in zwei Gruppen unterteilt, in die heiligen und profanen, je nach dem, ob sie das Göttliche oder

Menschliche zum Gegenstand haben. Ungewöhnlich für ein Lexikon ist die Einbeziehung der mechanischen Künste, also der Handwerke und Gewerbe. Diese werden nicht nur in Texten beschrieben, sondern in ihren einzelnen Arbeitsschritten und -abläufen durch Tafeln illustriert. Die Herausgeber haben dazu die Werkstätten besucht, die Arbeiter befragt, Skizzen der Maschinen angefertigt und sie von Kupferstechern übertragen lassen. Sie kritisieren an den bisherigen Lexika (Chambers u. a.), dass diese die mechanischen Künste zu wenig berücksichtigt hätten (Diderot 1967, Bd. 1, 119, 123–126). Dieser systematischen Einteilung korrespondiert in etwa auch die genealogische Ableitung des menschlichen Erkennens. Demnach entspringen alle Erkenntnisse, nach der empiristischen Lehre John Lockes (1632–1704) und der sensualistischen Étienne Bonnot de Condillacs (1714–1780), den sinnlichen Wahrnehmungen oder der Reflexion: Erstere sind eine Leistung des Gedächtnisses, Letztere können der Vernunft zugesprochen werden (D'Alembert 1955, 12/13–14/15).

Wenn nach der Intention der Herausgeber eine Enzyklopädie von einem Wörterbuch dadurch unterschieden ist, dass sie die Ordnung und Verknüpfung der Wissensgebiete aufzeigt, so bleibt die Frage, wie sich dies mit der Aneinanderreihung nach dem Alphabet verträgt; denn schließlich sollte die *Encyclopédie* beide Ziele, die »Gliederung und Verkettung der menschlichen Kenntnisse« (»l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines«) und das eines methodischen Sachwörterbuchs der Wissenschaften, Künste und Gewerbe« (»dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers«) in sich vereinigen (d'Alembert 1955, 12/13). Die Herausgeber entscheiden sich, um dem Leser das Auffinden seines Stichwortes zu erleichtern, für die alphabetische Reihung, nennen aber hinter einem jeden Titel die Wissenschaft bzw. Wissenschaftsgruppe, in die der Artikel gehört. Und diese kann auf der großen Übersichtstafel am Ende des *Discours préliminare* lokalisiert werden (vgl. d'Alembert 1955, 104/105, 204/205) (vgl. Ludwig 1987). Allerdings geben sie zu, dass ihr Einteilungsprinzip nicht das einzig denkbare ist: Ein allgemein gültiges und schlechthin verbindliches System der Wissenschaften ist aber für den Menschen nicht erreichbar; denn es ist Gott vorbehalten. Wäre man im Besitz eines solchen Systems, würden das Studium des Buches, in dem es niedergelegt wäre, und das Studium des Universums selbst in eins zusammenfallen. Der Mensch aber kann immer nur Ausschnitte »aus diesem umfassenden Buch« (»de ce grand livre«) lesen (Encyclopédie 1751–85, Bd. 5, 641; Diderot 1967, Bd. 1, 185 f., 190). Einerseits legen die Herausgeber großen Wert darauf, mit ihrem Werk die Autoritäten der alten Lehrbücher (gemeint ist nicht zuletzt der teilweise noch herrschende Aristotelismus) abzulösen und an das Studium der Natur selbst heranzuführen, und sie bauen darauf, dass es in ihrem, dem »philosophischen Jahrhundert« (»siècle philosophe« [sic]), auch möglich sei, »die Natur und die Vernunft« wieder in »ihre Rechte« einzusetzen (»la nature et la raison conserveront leurs droits«). Gleichzeitig müssen sie aber zugeben, dass auch ihre *Encyclopédie* ein Buch ist, das sein Material aus vielen anderen Büchern bezieht (Diderot 1967, Bd. 1, 207–209, vgl. 158 f., Diderot 1875–77, Bd. 14, 474 f.). In dieser Situation kommt Diderot die Metapher vom Buch der Natur entgegen. Mit ihr ist nach seiner Deutung gemeint, dass die Natur zwar wie ein Buch »gelesen«, interpretiert und verstanden werden muss, dass aber zugleich immer eine Differenz zwischen Sachen und Bedeutungen bestehen bleibt, mithin das Zusammenfallen beider nicht möglich ist. Und Diderot fügt hinzu: Wir sollten auf eine solche vollkommene Erkenntnis auch verzichten, weil der Verdacht besteht, dass uns sonst das Weltall nicht mehr interessant wäre, sondern nur noch wie eine »ungeheure Einöde« (»une vaste solitude«) erscheinen würde (Diderot 1967, Bd. 1, 185; Diderot 1875–77, Bd. 14, 453; vgl. Blumenberg 1981, 167–169).

Diesem Gestus der Bescheidenheit zum Trotz erheben die Herausgeber und viele Autoren der *Encyclopédie* durchaus den Anspruch, das vorhandene Wissen zu sammeln, es über den exklusiven Kreis der Fachgelehrten hinaus zugänglich zu machen und damit auch jenen zu vermitteln, die sich nicht mehr auf deren Autorität allein, sondern primär auf den eigenen Verstand und die eigene Einsicht verlassen wollen. Dazu müssen zunächst alle Kenntnisse so geordnet werden, dass sie wie auf einer Art »Weltkarte« (»mappemonde«) in ihrem inneren Zusammenhang erfasst werden können: Der Leser soll von einem übergeordneten Standpunkt das unermessliche »Labyrinth« (»ce vaste labyrinthe«) des Wissens erfassen und »auf einen Blick« (»d'un coup d'œil«) seine »hauptsächlichen Zweige« (»les principaux branches«) überschauen (d'Alembert 1955, 84/85–86/87). Die systematische Ordnung soll somit nicht zuletzt dazu dienen, dass jeder Mensch an der Aufklärung des Zeitalters teilnehmen kann, auch wenn die Grenze zwischen Fach- und Allgemeinwissen schwer festzulegen ist, da nicht alle Werke des

»menschlichen Geistes« für »die große Masse« geeignet sind (»Mais la masse générale de l'espèce n'est faite ni pour suivre, ni pour connaître cette marche de l'esprit humain«) (Diderot 1967, Bd. 1, 153, 162).

Diderot gibt somit zu, dass er kein abschließbares System des Wissens bieten kann, weil es dies gar nicht gibt. Trotzdem zielt die *Encyclopédie* darauf ab, wenigstens die in ihrer Zeit verfügbaren Erkenntnisse der Wissenschaften vollständig zu repräsentieren. In einem Gedankenexperiment stellt sich Diderot vor, die *Encyclopédie* wäre wie nach dem Brand der Bibliothek von Alexandria das einzige gerettete Buch: Sie könnte dann, weil in ihr alle Kenntnisse aufbewahrt wären, über den Verlust der übrigen Werke hinwegtrösten und diese ersetzen (Diderot 1967, Bd. 1, 123). Gleichzeitig muss Diderot aber zugestehen, dass die *Encyclopédie* auch in der vorliegenden Form noch nicht vollendet ist und vielleicht erst nach Jahrhunderten abgeschlossen werden kann (Diderot 1967, Bd. 1, 127).

Dem Selbstverständnis der Enzyklopädisten entsprechen vielleicht am ehesten der Artikel *éclectisme* und die Abbildung eines Gemäldes von Charles Nicolas Cochin (1715–1790) *Le Triomphe de la civilisation* in einem Tafelband der *Encyclopédie*. »Eklektizismus« wird im 18. Jh. nicht als Unvermögen eigenständig zu philosophieren angesehen, sondern vielmehr als dessen Bedingung. Denn der Eklektiker unterwirft sich keinem System und will keiner Schule angehören, nimmt aber alles, was er unparteiisch geprüft und diskutiert hat, auf, um selbst zu denken (»penser de lui-même«). Darin erweist er sich nicht als Lehrmeister, sondern als Schüler des Menschengeschlechts (»moins d'être le précepteur du genre humain, que son disciple«). Er wird allerdings die Vorurteile bekämpfen und Traditionen und Autoritäten ablehnen, also alles, was die Menge unterjochen könnte (»tout ce qui subjuge [sic] la foule des esprits«) (Encyclopédie 1751–85, Bd. 5, 270–293, zit. 270; vgl. Casini 1984). Von Zeitgenossen wurde diese Option für den sich keinem System unterwerfenden Eklektizismus schon bald als Angriff der neuen Philosophen auf das Christentum interpretiert (Malleville 1766; vgl. Lough 1968, 320–325).

Der Kupferstich von Benoit-Louis Prévost nach einem Gemälde von Cochin, der 1772 als Frontispiz der *Encyclopédie* beigefügt wurde, war von Diderot schon im *Salon* von 1765 beschrieben und gewürdigt worden (wiedergegeben im Reprint der Encyclopédie 1751–85, 11. Tafelband; vgl. Diderots Kommentar in: Diderot 1968, Bd. 1, 633). Auf ihm werden die Wissenschaften und Künste allegorisch als Frauengestalten dargestellt: Zuoberst erscheint die Wahrheit, vom Licht umflossen; ihr wird von der Vernunft und der Philosophie der Schleier abgerissen, während die Einbildungskraft hinzueilt, um sie mit einer Blumengirlande zu bekränzen. Die Theologie schützt sich mit erhobener Hand gegen das sie blendende Licht. Die Metaphysik hält sich im Abseits. Unterhalb dieser Gruppe erscheinen die Personifikationen der Künste und Wissenschaften mit bestimmten Attributen, z. B. die Musik mit einer Harfe, die Astronomie mit einem Sternenkranz und die Botanik mit einer Pflanze. Am unteren Rand sind Handwerke, u. a. die Druckkunst, versammelt (vgl. Haechler 1998, 106–109; Perrig 1990).

Mitarbeiter, Themen und Arbeitsweise der *Encyclopédie*

Wegen der zahlreichen Unterschiede unter den Mitwirkenden sind die Artikel der *Encyclopédie* nicht von einem einheitlichen Geist getragen. Zwar arbeiteten eine Reihe der prominenten Philosophes an dem Werk mit; aber es finden sich unter den Autoren auch viele, die nicht dem engeren Kreis der Aufklärer zuzurechnen sind, wie z. B. Jean Henri Samuel Formey (1711–1797), der ständige Sekretär der Berliner Akademie der Wissenschaften und Künste, der zunächst eine eigene Enzyklopädie plante, diese dann aufgab und seine bereits fertig gestellten Artikel-Manuskripte den Herausgebern der *Encyclopédie* zur Verfügung stellte (vgl. Marcu 1953). Vor allem nachdem 1757 prominente Autoren ihre Mitarbeit aufgekündigt hatten (vgl. Kafker 1996, 107 ff.), musste Diderot viele Artikel als Notartikel selber übernehmen. Von ihm sind allein über 5600 Artikel signiert und viele andere müssen ihm zugeschrieben werden. Unterstützt wurde Diderot durch den unermüdlichen Chevalier Louis de Jaucourt (1704–1779), der sogar 17400 Artikel beisteuerte. Seine im Denken des Naturrechts wurzelnden Auffassungen fanden ihren Niederschlag in den Artikeln *Despotisme, État de nature, Gouvernement* und *Souveraineté*. In anderen Artikeln verteidigte er die Gewissensfreiheit (*liberté de conscience*) und sah den wesentlichen Inhalt des Christentums in der Moral statt in der Theologie (*superstition, zèle*) (Haechler 1995).

Interessant sind auch die Quellen, auf die sich die *Encyclopédie* stützen konnte und musste. Der Artikel *nature* z. B. ist nur eine Übersetzung aus Chambers'

Cyclopaedia; aber das blieb die Ausnahme. Die Informationen für die philosophiegeschichtlichen Artikel wurden zu großen Teilen aus Johann Jakob Bruckers (1696–1770) *Historia critica philosophiae* (1742–67) bezogen, z.T. in wörtlichen Auszügen. Andere Anleihen bei der deutschen Schulphilosophie, auch diese z.T. in wortwörtlichen Übernahmen, erfolgten aus den Werken von Christian Wolff (1679–1754) (etwa aus dessen *Ontologie* in den Artikeln *ordre, vérité métaphysique ou transcendentale, perfection*) (vgl. Carboncini 1987). Sogar der Artikel *philosophie* ist eine Entlehnung aus dem *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* zu Wolffs *Logik* (1728).

Solche Übereinstimmungen mit Autoren des deutschen 18. Jh. machen aber nicht den Generaltenor der *Encyclopédie* aus. Nicht wenige Artikel enthalten Äußerungen, die der wachsamen Zensur und den misstrauischen Lesern verdächtig erscheinen mussten. Einige zogen schon allein dadurch Kritik auf sich, dass sie eine bestimmte Richtung, z.B. den Epikureismus, neutral darstellten und nicht genügend Gegenargumente aufführten. Diderots Ausführungen über *autorité politique* jedoch stellten die absolute Macht des Königs offen infrage: »Die Gesetze der Natur und des Staates sind die Bedingungen, unter denen die Untertanen sich der Regierung des Fürsten tatsächlich unterworfen haben. […] Da der Fürst Autorität und Gewalt über die Untertanen nur aufgrund ihrer Wahl und ihrer Zustimmung hat, darf er diese Autorität nie anwenden, um die Urkunde oder den Vertrag aufzuheben.« (Les lois de la nature et de l'État sont les conditions sous lesquelles ils se sont soumis à son gouvernement. L'une de ces conditions est que par leur choix et de leur consentement, il ne peut jamais employer cette autorité sur eux que pour cesser l'acte ou le contrat par laquelle elle lui a été détérée; Diderot 1967, Bd. 1, 258, Diderot 1875–77, Bd. 13, 394). Keine Macht kann den ursprünglichen Vertrag ändern, »und sobald er nicht mehr gilt, tritt die Nation wieder in das Recht und die volle Freiheit ein, einen neuen Vertrag abzuschließen […].« (aucune puissance ne peut le changer; et quand il n'a plus lieu, elle rentre dans le droit et dans la pleine liberté d'en passer un nouveau avec qui et comme il lui plaît; Diderot 1967, Bd. 1, 259, Diderot 1875–77, Bd. 13, 395; zur zeitgenössischen Kontroverse um den Artikel vgl. Lough 1968, 424–462). Im Artikel *droit naturel* widerspricht Diderot der offiziellen Lehre insofern, als er hier von einer natürlichen, auch ohne göttliche Setzung denkbaren Moral ausgeht: Jedem Menschen kommen als Mensch unveräußerliche natürliche Rechte zu. Das Zusammenleben der Menschen wird durch den vom besonderen Willen der Einzelnen unterschiedenen Allgemeinwillen geregelt, der die gegenseitigen Pflichten regelt und vom Verstand eines jeden eingesehen werden kann. Dieser ist deshalb die Grundlage aller Gesellschaft und die Richtschnur für die politische Macht (die gesetzgebende Gewalt) (Diderot 1967, Bd. 1, 381 f.).

Nicht immer konnten die Autoren deutlich ihre Meinung aussprechen. Aber den *despotisme* und *fanatisme* konnte man in den entsprechenden Artikeln ohne Gefahr kritisieren, wenn man nur deutlich machte, dass er im Orient und in Asien herrschte. Es blieb den Lesern überlassen, Parallelen zur Gegenwart zu ziehen. In anderen Artikel trieb man dagegen ein regelrechtes Versteckspiel, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, wieder einmal verboten zu werden. Dazu diente ein weiteres kunstvolles Verweissystem: Unter dem Stichwort »Franziskaner« (*cordelier*) wird zunächst dieser Orden wegen seiner Verdienste um die Armenfürsorge gelobt, am Ende aber wird auf »Kapuze« (*capuchon*) verwiesen, wo es heißt: »Früher einmal war die Kapuze Anlaß einer großen Fehde unter den Franziskanern. Der Orden spaltete sich in zwei Gruppen […]. Die einen wollten die Kapuze eng, die anderen wollten sie weit haben.« (Le capuchon fut autrefois l'occasion d'une grande guerre entre les Cordeliers. L'ordre fut divisé en deux factions […] Les uns voulaient le capuchon étroit, les autres le voulaient large; Encyclopédie 1751–85, Bd. 2, 640; Bd. 4, 214; dazu der Hinweis von Diderot selbst im Artikel »Encyclopédie« der *Encyclopédie*, Diderot 1967, Bd. 1, 198) (weitere Beispiele bei Le Ru 2007). Der erbitterte und mehr als ein Jahrhundert dauernde Streit, so der Artikel, konnte nur durch päpstlichen Machtspruch beendet werden.

Natürlich kamen aufmerksame Leser solchen versteckten Seitenhieben doch auf die Spur; offensichtlich wurde die *Encyclopédie* nicht nur selektiv gelesen, sondern auch systematisch daraufhin durchforstet, was in den Artikeln anstößig sein konnte. Jesuiten und Jansenisten, die Sorbonne und das Parlament warteten nur darauf, dass die Philosophes sich solche Blößen gaben. Tatsächlich konnte man, wenn man zwischen den Zeilen zu lesen wusste, Anspielungen und ironische Bemerkungen an manch unscheinbaren Stellen entdecken, so im Artikel »Adler« (*aigle*) auf den Heiligen Geist (Encyclopédie 1751–85, Bd. 1, 196) und in »Siako«, in dem ein japanischer Oberpriester beschrieben wird, der auch die Sündenstrafen nachlässt, auf den Papst (Encyclo-

pédie 1751–85, Bd. 15, 148). In »Ypaïna« wird ein Hochfest der Azteken zu Ehren ihres Gottes Vitzliputzli erwähnt, und in dem entsprechenden Artikel wird geschildert, wie dabei Opferstücke an die Menge ausgegeben wurden, die einen Teil ihres Gottes zu verzehren glauben. Dies wurde zu Recht als Anspielung auf die Eucharistie verstanden (*Encyclopédie* 1751–85, Bd. 17, 367 f., 676).

Auch ergibt sich ein sehr differenziertes Bild der an der *Encyclopédie* beteiligten Autoren. Einige, wie Edmé-François Mallet (1713–1755) u. a., verfassten recht konforme Artikel, andere, wie Claude Yvon (1714–1791), versuchten eine Vermittlung von Christentum und Philosophie, wieder andere konnten offen oder versteckt Kritik äußern, mussten dann aber eventuell, wie Jean-François Marmontel (1723–1799) und André Morellet (1727–1819), den Widerstand von Politik und Kirche erfahren und ihre Mitarbeit einstellen (vgl. Geißler 2008, 284–295). Die ökonomischen Artikel vermitteln einen ähnlich ambivalenten Eindruck. Die neuen Theorien der Physiokraten zu Freihandel und Landwirtschaft finden mit den Artikeln *fermiers*, *grains* (François Quesnay, 1694–1774), *foire* und *fondation* (Anne-Robert-Jacques Turgot, 1727–1781) ausführlich Eingang in die *Encyclopédie*. In anderen Artikeln werden aber noch die älteren merkantilistischen Theorien vorgetragen (vgl. Geißler 2008, 275 f.).

Neben den theologischen boten die politischen Artikel Anlass für Kritik. Oft waren sie aber, jedenfalls nach heutigen Maßstäben, eher konventionell. Im allgemeinen befürworten die Enzyklopädisten eine begrenzte, an Recht und Gesetze gebundene Erbmonarchie, sie schreiben deshalb dem König oft bestimmte Attribute zu, die auch einem Lehrbuch des Naturrechts hätten entnommen werden können. Im Artikel »Gesetzgeber« (*législateur*), der wohl von Jean-François de Saint-Lambert (1716–1803) (und nicht von Diderot) stammt, wird zunächst die Demokratie gelobt, weil in ihr die Bürger freier und gleicher als in einer anderen Regierungsform seien und der Patriotismus gefördert werde. Der Gesetzgeber und das heißt, der Fürst allgemein, soll vom Wohlwollen gegen das Volk erfüllt sein, wie auch das Volk den Fürsten lieben soll. »Das Wohlwollen macht aus dem Staat eine Familie, die nur der väterlichen Autorität gehorcht. […] Das größte Lob, das man einem König spenden kann, ist […]: ›Er lebte mit seinen Völkern wie ein Vater mit seinen Kindern‹.« (La bienveillance fait de l'état une famille qui n'obéit qu'à l'autorité paternelle; […] le plus grand éloge qu'on puisse faire à un roi est […]: il vécut avec ses peuples comme un père avec ses enfans). Saint-Lambert plädiert zwar für eine vorsichtige Trennung von Staat und Religion, denn der Gesetzgeber würde den Priestern zu viel Einfluss zugestehen, wenn er die Religion zur »Haupttriebfeder in der Regierungsmaschine« (ressort principal dans la machine du gouvernement) machen würde (*Encyclopédie* 1751–85, Bd. 9, 359). Aber in der Bestimmung des Königs als eines mit väterlicher Güte und Sorge regierenden Herrn verhält sich die *Encyclopédie* wie auch andere Autoren der Aufklärung durchaus traditionell. Sie lobt zwar die Fortschritte der Aufklärung in Europa, dessen gegenseitige Verbindung im Handelsgeist, der Kriege und Eroberungen hoffentlich überflüssig mache, hofft auch auf eine Aufklärung in der Religion, weiß aber zugleich, dass diese zunächst nur »für die höchsten Stände der Staatsbürger«, d. h. dafür bestimmt sind, »die anderen zu führen und ihnen ein Vorbild an Tugend und Patriotismus zu sein«. (pour les premiers ordres des citoyens, c'est-à-dire aux hommes destinés à conduire les autres qui leur doivent l'exemple du patriotisme & des vertus; Diderot 1967, Bd. 1, 273, 283).

Wichtiger als der eher konventionelle Artikel »philosophie« ist der Artikel »philosophe«, weil sich in ihm das Selbstverständnis des aufgeklärten Philosophen dokumentiert, der unabhängig von Stand, Amt, Universität und verpflichtender Lehre ist. Die Philosophes (↗ Aufklärer) verstanden sich häufig selbst schon als zusammengehörige Gruppe; gelegentlich wurden sie auch, wie in Charles Palissots (1730–1814) Komödie *Les Philosophes* (1760), als solche ein dankbarer Gegenstand der Karikatur. Der Artikel »philosophe« geht auf eine 1743 in der Zeitschrift *Nouvelles Libertés de penser* publizierten Aufsatz von César Chesneau Du Marsais (1676–1756) zurück, der zuerst von Voltaire (1694–1778) für sein Buch *Les Lois de Minois* umgearbeitet und dann von Diderot redigiert und stark gekürzt in die *Encyclopédie* aufgenommen wurde (vgl. *Le Philosophe* 1948). Der Philosoph ist nicht mehr, wie es eine zeitgenössische allgemeine Vorstellung wollte, der stoische Weise, der sich von der Welt zurückgezogen hat und sein Genüge fern von der Gesellschaft findet. Er soll vielmehr nützliche Wahrheiten für die Menschheit verbreiten, also etwa den Aberglauben und die Vorurteile bekämpfen. »Die bürgerliche Gesellschaft ist für ihn sozusagen eine Gottheit auf Erden« (La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre). Er verehrt diese Gottheit mit Redlichkeit, Pflichtbewusstsein und dem aufrechten Wunsch, in ihr nützlich zu wirken. Gleichzeitig beurteilt der

Philosoph die Gesellschaft aus der Distanz, weil er das, was andere Menschen für selbstverständlich halten, auf seine mögliche Begründung durch die Vernunft hin überprüft (ebd. 46, 54). Der Philosoph nimmt demnach eine Sonderstellung ein: Er unterscheidet sich von der Gesellschaft und ist gleichzeitig von der Liebe für sie (»amour de la société«) erfüllt (ebd. 56). Um zu belehren und aufzuklären, bedarf der Philosoph aber, wie es Diderot an anderer Stelle (*Essai sur les règnes de Claude et Néron*, 1778–82) deutlich ausdrückt, der Unterstützung: Er »spricht in der Hoffnung auf einen großen Fürsten, einen großen Minister, der die Dinge ändern wird.« (Il parle en attendant un grand prince, un grand ministre qui exécute; Diderot 1967, Bd. 2, 421; Diderot 1875–77, Bd. 3, 209) Denn »mit der Menge muß man ähnlich verfahren wie die Turnlehrer: sie bringen durch lange Übung und durch mäßige Sprünge ihre Schüler so weit, dass sie über einen breiten Graben springen können«. (Il faut en user avec la multitude comme les maîtres en gymnastiques: c'est par un long exercice et des sauts modérés, qui les préparent leurs élèves à franchir un large fossé; Diderot 1967, Bd. 2, 536; Diderot 1875–77, Bd. 3, 343) Diderot war sich sehr wohl bewusst, dass die Aufklärung nur schrittweise erfolgen konnte und dass in ihrem mühsamen Prozess Hilfe auch von aufgeklärten Staatenlenkern kommen musste.

Ein umkämpftes Unternehmen

In der Praxis konnte die *Encyclopédie* diesen Anspruch nicht ganz verwirklichen; denn in den langen Jahren ihrer Publikation hatte sie mit zahlreichen inneren und äußeren Widerständen und Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie war zwar anfänglich mit der königlichen Druckerlaubnis ausgestattet worden; aber schon der zweite Band wurde 1752 verboten. 1759 wurde sie erneut, diesmal vom Pariser Parlament, dem obersten Gerichtshof, verurteilt; danach wurde das königliche Privileg widerrufen und die weitere Verbreitung der schon erschienenen sieben Bände untersagt. Im selben Jahr wurde sie vom Papst auf den Index gesetzt. Trotzdem konnten bald die ersten Tafelbände und 1765 auch die restlichen zehn Textbände erscheinen, in Paris, mit stillschweigender Duldung der Zensur und unter dem falschen Erscheinungsvermerk eines Verlegers in der Schweiz, des Buchhändlers Samuel Faulche in Neuchâtel. Die Publikation war allerdings nur möglich um den Preis einer einschneidenden Verstümmelung: Der Verleger Le Breton kürzte ohne Diderots Wissen achtzig Artikel um Passagen, die ihm gefährlich erschienen, um weiteren Schwierigkeiten und geschäftlichen Risiken zu entgehen – er hatte schon einmal, anlässlich der Affäre La Barre kurze Zeit in der Bastille verbringen müssen (vgl. Kafker 1996, 87–100). Diderot konnte dem, als er die gedruckten Exemplare las, nur mit ohnmächtigem Zorn begegnen. Er schrieb an Le Breton (12. 11. 1764): »Man wird dieses Buch als ein plattes und miserables Machwerk bezeichnen. Voltaire […] alle Journalisten und Mitarbeiter von Zeitschriften, die sich nichts Besseres wünschen, als über uns herzuziehen, werden in Paris, in der Provinz und im Ausland verbreiten, diese umfangreiche Kompilation […] sei nichts weiter als ein abgeschmackter Abfall.« (On fera passer le livre pour une plate et misérable rapsodie. Voltaire […] ces journalistes et tous les écrivains périodiques, qui ne demandent pas mieux que de nous décrier, répandront dans la ville, dans la province, en pays étrangers, que cette volumineuse compilation […] n'est qu'un ramas d'insipides rognures; Diderot 1984, 186; Diderot 1958, 301) In der Ankündigung der letzten Bände beklagte er sich über die Verleumdungen und Verfolgungen, die die Herausgeber erfahren mussten, nicht ohne den festen Willen zu bekunden das Werk zu vollenden und mit ihm die »allgemeine Bildung« (»instruction générale«) zu befördern. Dabei hoffte er auch auf die Hilfe der Politik: »Es ist Sache der Herrscher der Welt, diese glückliche Umwälzung anzutreiben; den Kreis der Aufklärung zu erweitern oder einzuschränken. Gelobt sei die Zeit, in der sie alle begriffen haben, daß ihre Sicherheit darin besteht, über gebildete Menschen zu gebieten!« (C'est aux maîtres du monde à hâter cette heureuse révolution; ce sont eux qui étendent ou reserreront la sphère des lumières. Heureux le temps où ils auront tous compris que leur sécurité consiste à commander à des hommes instruits). Diderot versuchte damit nichts weniger als den Nachweis, dass die Aufgabe der Aufklärung im ureigensten Interesse der Könige selbst liegen müsse. Denn, so argumentierte er unter Anspielung auf einen Attentatsversuch auf Ludwig XV., nur »blinde Fanatiker« (»des fanatiques aveuglés«) haben Attentate verübt. Es blieb eine vergebliche Erwartung: Diderot konnte nur mit der Duldung der Politik, nicht mit deren Förderung rechnen (Diderot 1967, Bd. 1, 143 f., 145; Diderot 1875–77, Bd. 13, 174).

Darüber hinaus hatte die *Encyclopédie* von Anfang an mit zahlreichen publizistischen Gegnern zu kämpfen, mit Anfeindungen in Broschüren, z. B. von

Chaumeix' (1730–1790) *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie, et Essai de réfutation de ce dictionnaire* (1758–59) und Zeitschriften wie dem *Journal de Trévoux*, dem Organ der Jesuiten, und den *Nouvelles ecclesiastiques*, dem Sprachrohr der Jansenisten. Unterstützung fand sie dagegen im *Journal encyclopédique* und in der, allerdings nur in wenigen handschriftlichen Exemplaren verbreiteten, unter der Redaktion Melchior Grimms ab 1747 stehenden *Correspondance littéraire* (vgl. Proust 1965; Lough 1968, 252–423; Haechler 1998).

Auch von inneren Differenzen wurde die *Encyclopédie* nicht verschont. Mit d'Alembert kam es zum Streit, weil er 1758, »erschöpft von den Beschimpfungen und Kränkungen« (excédé des avanies & vexations) durch die Kritiker (Brief an Voltaire vom 11. Januar 1758. In: Voltaire, 1971, 359) die Herausgeberschaft niederlegte und nur noch die fehlenden Artikel zur Mathematik ablieferte. Voltaire, der zunächst einige Artikel beigesteuert hatte, verfasste dann sein eigenes Wörterbuch, das *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), weil die *Encyclopédie* seiner Meinung zu viele Kompromisse schloss. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), der außer den Artikeln zur Musik auch seinen programmatischen Artikel *Économie politique* schrieb, reagierte verärgert auf d'Alemberts Artikel *Genève*: In ihm sah er seine Heimatstadt verunglimpft, weil darin moniert wurde, dass sie kein Theater besitze. Rousseau antwortete mit seiner *Lettre à d'Alembert sur son article Genève* (1758). Auch den Genfern selbst missfiel der Artikel, weil sie sich darin in die Nähe des Sozinianismus, der Leugner der göttlichen Trinität, gerückt sahen.

Von Außenstehenden und Gegnern wurde den Autoren schon bald der Terminus »Enzyklopädisten« gegeben, so in der lateinischen Schrift *Pro scholis publicis adversus Encyclopaedistas* eines Professors für Rhetorik am Collège de la Trinité von Lyon (siehe Haechler 1998, 193 f.). Und zu den Enzyklopädisten wurden bald auch solche Autoren gezählt, die man irgendwie zur Partei der Philosophes rechnete. Die Mitarbeiter der *Encyclopédie* mussten sich deshalb gelegentlich dagegen verwahren, dass man ihnen alle aufrührerischen Schriften, die in Frankreich erschienen, zuschrieb, so z. B. d'Alembert gegenüber Friedrich II von Preußen (Brief vom 27. Dezember 1779. In: Friedrich II. 1846–57, Bd. 25, 136).

Wegen des großen Verkaufserfolges – man nimmt eine Endauflage der *Encyclopédie* von 4225 Exemplaren an – versuchten schon ab 1770 andere Verleger, die Rechte an ihr aufzukaufen. Der prominenteste war Charles Joseph Panckoucke (1736–1798), der die von ihm verlegte *Encyclopédie méthodique* (196 Bde., Paris, Liège 1782–1832) wieder nach Sachgebieten ordnete (Agriculture, Art militaire, Beaux-Arts, Botanique, Chimie etc.), innerhalb dieser aber die Artikel alphabetisch reihte (vgl. Darnton, 1979, 395 ff.). Es folgten die Ausgabe der *Société typographique* in Neuchâtel und Nachdrucke des ursprünglichen Textes in Lucca (1758–76), Genf (1772–76) und Livorno (1770–79) – Letzteres unter dem Schutz des Großherzogs der Toskana, des habsburgischen Fürsten Peter Leopold. Weitere Nachdrucke erfolgten in Genf bzw. Neuchâtel und Bern bzw. Lausanne. Die *Encyclopédie* d'Yverdon, herausgegeben von Fortunato Bartolomeo De Felice (1723–1789), orientierte sich zwar an Diderot und D'Alemberts Werk, enthielt aber auch viele neue Artikel bzw. Überarbeitungen der alten. Daraus ergibt sich eine Gesamtauflage der *Encyclopédie* (incl. der Nachdrucke) von etwas über 24000, höchstens 25000 Exemplaren. Davon wurde ungefähr je die Hälfte in Frankreich und im Ausland verbreitet (Darnton 1979, 37; vgl. Darnton 1993, 43). Über die Leser und deren tatsächliche Lektüre besagt dies jedoch nur wenig. Sie dürften in erster Linie unter Adligen, Geistlichen, Notablen und höheren Beamten zu finden sein; nur wenig unter Kaufleuten und Fabrikanten (Darnton 1979, 286). Es bleibt aber auch festzustellen, dass die *Encyclopédie* in französischen privaten Bibliotheken, nicht zuletzt wegen ihres immensen Umfangs und des hohen Preises, weit weniger vertreten war als z. B. Bayles *Dictionnaire historique et critique*. – In Deutschland wurden von der Originalausgabe ca. 2000 Exemplare verkauft; das Echo in Rezensionen und bei deutschen Gelehrten war jedoch reserviert, gelegentlich sogar ablehnend (vgl. Voss 1985).

Eine fortdauernde Konzeption

Zusammen mit den englischen Lexika, vor allem der *Encyclopaedia Britannica* (Edinburgh 1771 ff.), aber auch deutschen Lexika wie der *Deutschen Encyclopädie* (1778–1807) oder der *Oekonomisch-technologischen Encyklopädie* (1773–1858) von Johann Georg Krünitz (1728–1796) hat die *Encyclopédie* wesentlich dazu beigetragen, dass der Begriff Enzyklopädie sich mehr und mehr mit dem eines normalen Lexikons verband. Trotzdem ist in einigen Enzyklopädien der Gedanke eines methodisch und nicht alphabetisch angelegten Wörterbuchs noch lebendig, am deut-

lichsten wohl in der *Encyclopaedia Metropolitana*, für die Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) eine einleitende Abhandlung mit einer eigenen Klassifikation der Wissenschaften verfasste (*Treatise on Method*; vgl. Dierse 1977, 63 f.). Daneben werden weiterhin enzyklopädische, auf das Universitätsstudium vorbereitende Vorlesungen gehalten, werden dazu entsprechende Lehrbücher geschrieben (z. B. Johann Joachim Eschenburg, 1743–1820: *Lehrbuch der Wissenschaftskunde*, Berlin, Stettin ³1809) und werden auch enzyklopädische Handbücher für die Jugend verfasst, wie z. B. von dem früheren Konkurrenten der *Encyclopédie*, Formey (*Abrégé de toutes les sciences à l'usage des adolescens, et de toutes ceux qui veulent s'instruire*, 8 Bde., Berlin, Bd. 8: Potsdam 1764–78; *Encyclopédie des enfans, ou abrégé de toutes les sciences à l'usage des jeunes personnes*, nouvelle édition, Genève 1784). »Billig sollte man junge Leute schon auf Schulen mit einer allgemeinen Geographie aller gelehrten Provintzen, und ihren Producten bekannt machen, damit sie ihre Reise gleich anfangs mit Vernunft entwerfen und einrichten können« (Meiners 1772, 184). So bezeichnet der Begriff »Enzyklopädie« in vielen, unter sich sehr verschiedenen Projekten noch immer eine von der Philosophie entworfene und begründete Sammlung und Ordnung des Wissens, nicht zuletzt bei Immanuel Kant (1724–1804), seinen Schülern, den Romantikern, aber auch bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Auguste Comte (1798–1857). Die Reihe lässt sich bis zum Logischen Positivismus des 20. Jh. fortsetzen, in dem vor allem Otto Neurath (1882–1945) mit »Enzyklopädie« und »Enzyklopädismus« eine Einheitswissenschaft propagierte, die eine Grundlegung aller Wissenschaften, jetzt auf positivistischer Basis, bilden sollte.

Daneben hat sich mit den zahlreichen lexikalischen Unternehmungen des 19. Jh. das alphabetische Konzept so erfolgreich durchgesetzt, dass es die großen Wissenssammlungen der systematischen Enzyklopädien erfolgreich abgelöst hat. Damit gewinnt der Typus des Konversationslexikons an Einfluss, in dem in Kurzform und in allgemein verständlicher Sprache Kenntnisse dargeboten werden, die vom Benutzer in aller Regel nur punktuell abgerufen werden. Die wichtigsten deutschen Unternehmungen sind die von Heinrich August Pierer (1794–1850) und die bis in die Gegenwart fortgesetzten Lexika von Brockhaus und Meyer, in Frankreich das von Pierre Larousse (1817–1875). Allerdings zeigen sich deutliche Unterschiede: Es gibt Lexika mit vielen einzelnen, in der Regel nur kurz abgehandelten Stichwörtern, die höchstens durch Verweise zusammengehalten werden. Und es gibt andere, wie die *Encyclopaedia Britannica*, in denen die Artikel einen ganzen Komplex von einzelnen Stichwörtern enthalten und die deshalb nicht selten so lang sind, dass sie sich zu regelrechten Monographien ausweiten. Die Herausgeber der 15. Auflage der *Encyclopaedia Britannica* (Chicago etc. 1974) gehen sogar soweit, ihr Lexikon unter Aufgabe der alphabetischen Gliederung wieder »in the form of the circle of learning that is an en-cyclo-paedia« anzulegen, d. h. die verschiedenen Sachgebiete (matter and energy, the earth, life on the earth, human life, human society, art, technology, religion, the history of mankind, the branches of knowledge) in langen Kapiteln abzuhandeln, die in ihren einzelnen Bestandteilen nur über einen Index erschlossen werden können. Im Allgemeinen wird es heute aber nicht mehr für denkbar gehalten, dass vonseiten der Philosophie oder einer anderen Disziplin eine verbindliche Einteilung der Wissenschaften oder auch nur die einer einzelnen Wissenschaftsgruppe aufgestellt werden kann. Auch macht der rasche Wandel der Forschung eine solche Systematik unwahrscheinlich. In Bibliotheken werden die Bücher zwar häufig noch nach systematischen Gesichtspunkten aufgestellt; es müssen aber auch hier laufend neue Sachgruppen gebildet werden, um den Veränderungen der Wissenslandschaft Rechnung zu tragen. Eine sichere, d. h. auf viele Jahre hin verlässliche Kartierung der Wissenschaften, wie sie noch Chambers und die Enzyklopädisten im Auge hatten, dürfte heute nicht mehr möglich sein.

In jüngster Zeit ist die Wissensvermittlung durch die elektronische Datenverarbeitung, das Internet und den Zugriff darauf mithilfe von Suchmaschinen stark erleichtert worden. Die gegenwärtig angebotenen Lexika sind häufig in einer Print- und einer elektronischen Version verfügbar. Außerdem wird es möglich, die präsentierten Texte laufend zu ergänzen und zu revidieren (*Wikipedia*). Soweit dabei aber nicht von der Sache her gebotene Kriterien eingehalten werden, ergeben sich nicht selten rein zufällige Datenkombinationen und willkürliche Zeichenketten. Eine seriöse Gewichtung und verlässliche Interdisziplinarität muss erst vom Nutzer/Leser hergestellt werden. Ein Vorteil traditioneller Enzyklopädien ist es demgegenüber, dass sie die vorhandenen Datenmengen von vornherein fachlich qualitätvoll darbieten und in einen größeren Sachzusammenhang einordnen können. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn einige Lexika wieder dazu über-

gehen, »jenseits der alphabetischen Ordnung« der Artikel und gewissermaßen als Korrektiv an der sonst verfügbaren Datenfülle Schwerpunkte zu setzen und auf dem »sachlich begründeten Zusammenhang« der dargebotenen Kenntnisse zu bestehen (*Enzyklopädie der Neuzeit*, hg. v. Friedrich Jaeger, Bd. 1, Stuttgart 2005, XIII).

Quellen

Alembert, J. le Rond d' (1955): *Einleitung zur Enzyklopädie*. Hg. und eingel. von E. Köhler. Hamburg.
Alsted, J.H. (1630): *Enyclopaedia septem tomis distincta*. Frankfurt/Main.
Bacon, F. (1640): *Of the Advancement and Proficience of Learning* [1605]. Hg. v. G. Watts. Oxford.
Blome, R. (1686): *The Gentleman's Recreations in two Parts*. London.
Calovius, A. (1652): *Enzyklopädie*. Lübeck.
Chambers, E. (1728, ²1738): *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London.
Chaumeix, A.J. de (1758–59): *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie, et Essai de réfutation de ce dictionnaire*. Bruxelles/Paris.
Coleridge, S.T. (1817): *Treatise on Method*. In: *Encyclopaedia Metropolitana*. London.
Dictionnaire universel françois et latin (de Trévoux). 3 Bde. (1704). Paris.
Diderot, D. (1875–77): *Œuvres complètes*. Hg. v. J. Assézat et M. Tourneux. Paris.
Diderot, D. (1958): *Correspondance*. Hg. v. G. Roth, Bd. 4. Paris.
Diderot, D. (1967): *Philosophische Schriften*. Übers. v. Th. Lücke. Frankfurt/Main.
Diderot, D. (1968): *Ästhetische Schriften*. Hg. v. F. Bassenge und Th. Lücke. Frankfurt/Main.
Diderot, D. (1984): *Briefe*. Hg. v. H. Hinterhäuser. Frankfurt/Main.
Encyclopaedia Britannica. (1771). Edinburgh.
Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751–85). Paris, Neufchatel. (Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1966–67).
Eschenburg, J.J. (³1809): *Lehrbuch der Wissenschaftskunde*. Berlin/Stettin.
Felice, F.B. de (1770 ff.): *Encyclopédie*. Yverdon.
Formey, J.H.S. (1764–78): *Abrégé de toutes les sciences à l'usage des adolescens, et de toutes ceux qui veulent s'instruire*, 8 Bde. Berlin.
Formey, J.H.S. (1784): *Encyclopédie des enfans, ou abrégé de toutes les sciences à l'usage des jeunes personnes*. Genf.
Friedrich II, König von Preußen: *Œuvres de Frédéric le Grand*. Hg. v. J.D.E. Preuß (Berlin 1846–57) Bde. 25, 134, 136.
Furetière, A. (1690): *Dictionnaire universel des arts et sciences*. Den Haag.
Harris, J. (1704): *Lexicon Technicum: or, an Universal English Dictionary of Arts and Sciences*. London.
Hobbes, Th. (1651): *Leviathan*. London.
Jaeger, F. (Hg.) (2005): *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 1. Stuttgart.
Köster, H.M.G./Roos, J.F. (1778–1807): *Deutsche Encyclopädie*. Frankfurt/Main.
Krünitz, J.G. (1773–1858): *Oekonomisch-technologische Encyklopädie*. Berlin.
Philosophe (Le) (1948): *Le Philosophe. Texts and Interpretation*. Hg. v. H. Dieckmann. (1948). Saint Louis.
Lullus, R. (1295) *Arbor Scientiae.*
Malleville, G. (1766): *Histoire critique de l'éclectisme, ou des nouveaux platoniciens*. o.O.
Meiners, Ch. (1772): *Revision der Philosophie*, Bd. 1. Göttingen.
Moréri, L. (1674): *Le grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sainte*. Lyon.
Palissot, Ch. (1760): *Les Philosophes*. (Erstaufführung 2.5., Comédie Française).
Panckoucke, Ch. J. (1782–1832): *Encyclopédie méthodique*. 196 Bde. Paris/Liège.
Rousseau, J.-J. (1758): *Lettre à d'Alembert sur son article Genève*. Amsterdam.
Voltaire (1764): *Dictionnaire philosophique portatif*. London.
Voltaire (1971): *Complete Works*, Bd. 102. Genf.
Wolff, Ch. (1728): *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (= Vorwort zu den *Vernünfftige[n] Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniß der Wahrheit* [1719]. ND hg. v. H.W. Arndt. Hildesheim 1965.
Zedler, J.H. (1731–1754): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Halle/Leipzig.

Sekundärliteratur

Blumenberg, H. (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main.
Carboncini, S. (1987): »L'Encyclopédie et Christian Wolff à propos de quelques articles anonymes«. In: *Études philosophiques*, 488–504.
Casini, P. (1984): »Diderot et le portrait du philosophe éclectique«. In: *Revue internationale de Philosophie* Bd. 38, 35–45.
Collison, R. (1964): *Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages*. New York/London.
Darnton, R. (1979): *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775–1780*. Cambridge/Mass., London; gekürzte dt. Ausg (1993): *Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots Encyclopédie oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn?* Berlin.
Dierse, U.: (1977): *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn.
Geißler, R. (2008): »Die Enzyklopädie«. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: Frankreich. Basel, 263–302.
Gordon, J.H./Torrey, N.L. (1947): *The Censoring of Diderot's ›Encyclopédie‹ and the Re-Established Text*. New York.
Groult, M. (Hg.) (2003) : *L'*Encyclopédie *ou la création des disciplines*. Paris.
Haechler, J. (1995): *L'Encyclopédie de Diderot et de Jaucourt*. Essai biographique sur le chevalier L. de Jaucourt. Paris.

Haechler, J. (1998): *L'Encyclopédie. Les combats et les hommes*. Paris.
Henningsen, J. (1966): »›Enzyklopädie‹. Zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 10, 271–362.
Kafker, F. A. (1996): *The Encyclopedists as a Group: A Collective Biography of the Authors of the Encyclopédie*. Oxford.
Kafker, F. A./Kafker, Serena (1988): *The Encyclopedists as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*. Oxford.
Le Ru, V. (2007): *Subversives Lumières. L'*Encyclopédie *comme machine de guerre*. Paris.
Lough, J. (1968): *Essays on the* Encyclopédie *of Diderot and D'Alembert*. London. u. a.
Ludwig, B. (1987): »L'utilisation des renvois dans la lecture de l'Encyclopédie«. In: *L'Encyclopédie et ses lectures*. Actes du colloque 13–14 decembre 1985 (Caen), 35–54.
Les branches du savoir dans l'Encyclopédie. Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie. 40/41 (2006). Paris.
Marcu, E. (1953): »Un Encyclopédiste oublié: Formey«. In: *Revue d'histoire littéraire de la France* Bd. 52, 296–305.
Perrig, A. (1990): »Das Frontispiz der Encyclopédie oder die Kunst der Verblümung«. In: *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle* Bd. 9, 67–92.
Proust, J. (1962): *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris.
Proust, J. (1965): *L'Encyclopédie*. Paris.
Schwab, R. N., Rex, W. E., Lough, J. (1971–84): *Inventory of Diderot's Encyclopédie,* 7 Bde. Genf u. a.
Turcan, I. (Hg.) (2009): *Quand le dictionnaire de Trévoux rayonne sur l'Europe des lumières*. Paris.
Voss, J. (1985): »Verbreitung, Rezeption und Nachwirkungen der Encyclopédie in Deutschland«. In: G. Sauder/J. Schlobach (Hg.) (1986): *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bd. 1. Heidelberg, 183–192.
Yeo, R. (2001): *Encyclopaedic Visions. Scientific Visions and Enlightenment Culture*. Cambridge.

Ulrich Dierse

Erfahrung (griech. empeiría, peíra; lat. experientia, experimentum; frz. expérience; engl. experience)

Historischer Hintergrund

Von Erfahrung und Erfahrungen ist heute in allen Lebensbereichen die Rede: Wir machen Erfahrungen, sammeln sie, versuchen aus ihnen zu lernen, uns an ihnen zu orientieren. Wir wünschen aus Erfahrung klug, womöglich sogar weise zu werden. Wir berufen uns auf Erfahrung, um unsere Behauptungen zu begründen und um fremde Autoritäten infrage zu stellen. Gleichwohl handelt es sich bei dem Wort »Erfahrung«, wie A. N. Whitehead einmal bemerkte, um eines der trügerischsten in der ganzen Philosophie (Whitehead 1928, 16 f.). Was es bezeichnet, erscheint uns zwar zunächst unmittelbar vertraut und leicht begreiflich. Versuchen wir jedoch, Erfahrung und Erfahrungen begrifflich und theoretisch zu fassen, versuchen wir vor allem, so etwas wie eine sprach-, begriffs- und theoriefreie Erfahrungsbasis zu isolieren, geraten wir in Schwierigkeiten und Verwirrung. Trotz einiger Bemühungen, die seit der Aufklärung an Zahl und Intensität zugenommen haben, scheint der Terminus bis heute »zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen« (Gadamer 1975, 329).

Zweifelsohne hat das Zeitalter der Aufklärung die Horizonte der Erfahrung in allen Richtungen und Dimensionen erweitert. Allenthalben bemühte man sich darum, die Methoden, Techniken und Institutionen der Gewinnung, Sammlung und Überprüfung von Erfahrungserkenntnissen zu perfektionieren. Die Bedeutung der Erfahrung für die Wissenschaften und ihre Nutzanwendung zur Beherrschung der Natur und zur Förderung der menschlichen Wohlfahrt wurde mehr und mehr erkannt. Aber auch in allen anderen Lebensbereichen öffnete man sich für Erfahrungen und versuchte diese zu sammeln und differenziert zu artikulieren. Ferne Länder und Kontinente erkundete man mit derselben Neugierde wie die eigene Physiologie und Psychologie. In der Folge rückte auch der Begriff der Erfahrung selbst stärker ins Blickfeld: Es kam zu mannigfaltigen Versuchen, Erfahrungsbegriffe zu analysieren, systematische Erfahrungsphilosophien zu entwickeln und die Rechtsansprüche, aber auch die Grenzen der Erfahrung zu bestimmen.

Als Reaktion auf die skeptischen Krisen des 16. und 17. Jh. entstanden elaborierte Formen der Erfahrungsphilosophie (Empirismus), die eine plausible Alternative zu den dominierenden Systemen der Vernunftphilosophie (Rationalismus) anboten. Das Versprechen der erfahrungsorientierten Philosophien lag darin, sowohl den überzogenen Erkenntnispessimismus der Skeptiker als auch den übertriebenen Erkenntnisoptimismus und Dogmatismus der Rationalisten zu vermeiden (vgl. Gawlick 1991, 11). Die empiristische Einstellung und ihre psychologischen und erkenntnistheoretischen Fundierungen führten zu vielfältigen Anwendungen von der Ästhetik und Ethik bis hin zur Politischen Philosophie und Geschichtsphilosophie. Modellbildend war die empiristische Psychologie und Erkenntnistheorie von John Locke (1632–1704), aus der dieser selbst bereits moralische und politische Konsequenzen gezogen hatte.

Zu den lebensweltlichen und praktisch-technischen Begriffen der Erfahrung, bei denen man an den Erfahrungsschatz eines Reisenden, an die Lebenserfahrung eines Greises sowie an die reiche praktische Berufserfahrung eines Arztes oder Handwerkers denken mochte, trat mehr und mehr die Verwendung von »Erfahrung« als philosophischer Terminus technicus, gemäß der unter Erfahrung schließlich auch ein atomarer Bestandteil momentaner sinnlicher Erlebnisse – wie eine Rotempfindung – oder ein elementares Produkt aus einer sinnlichen und einer begrifflichen Komponente verstanden werden konnte.

Wirkmächtige philosophische Traditionen, die bei den Vorsokratikern begannen und im Platonismus und in Teilen der Stoa weiter entwickelt wurden, hatten die sinnliche Wahrnehmung und die darauf aufbauende Erfahrung gegenüber dem Denken bzw. der Vernunft abgewertet. So glaubte Parmenides (515–ca. 445 v. Chr.) wie auch andere frühe Philosophen (Anaxagoras, Heraklit u. a.) am ehesten durch spekulatives Denken zur Erkenntnis der Wahrheit und des Seins gelangen zu können. Die sinnliche Erfahrung, an der auch die große Menge teilhat, hielten sie für unzureichend oder sogar irreleitend; sie führt allenfalls zu unsicheren Vermutungen und Meinungen.

Die klassischen griechischen Wissenschaftler und Philosophen beschäftigte die Frage, welche menschlichen Tätigkeiten und Fertigkeiten zu Künsten oder sogar Wissenschaften entwickelt werden können und welche Art und welcher Grad von Genauigkeit (*akríbeia*) dabei möglich sind. Jede Kunst sollte zumindest einen Schutz gegen den launischen Zufall bieten; dazu forderte man von ihr eine Genauigkeit, die gewähr-

leisten sollte, dass das angestrebte Ziel möglichst sicher erreicht werde. Gleichzeitig war man sich bewusst, dass nur wenige Künste (etwa die Rechenkunst) ihr Ziel absolut sicher treffen, andere hingegen sich auf ihren Zielpunkt nur mehr oder weniger genau einschießen können (die sogenannte stochastischen Künste). Neben der Redekunst wurde in diesem Zusammenhang früh die Heilkunst diskutiert.

Nach Platon (427–347 v. Chr.) kann ein Arzt die Heilkunde aufgrund bloßer Erfahrung ohne Wissen um die Ursachen zwar erfolgreich ausüben (*Nomoi* 857b–c); zur Erkenntnis der wahren Beschaffenheit der Dinge und zur Kunst und Wissenschaft tauge derlei Erfahrung aber nicht. Allenfalls wenn sie sich mit Einsicht und richtig gebildeten Begriffen verbindet, kann die Erfahrung als Mittel der Beurteilung auf dem beschwerlichen Weg zur Erkenntnis von Nutzen sein (*Politeia* 582a–583b). Grundsätzlich jedoch blieben bei Platon die aus Übung und gemeiner Erfahrung von Einzelfällen hervorgehenden Fähigkeiten von den auf der Erkenntnis des Allgemeinen und der Ursachen beruhenden Künsten und Wissenschaften durch eine prinzipielle Kluft getrennt (*Gorgias* 448c, 464b–c, 500b; *Phaidros* 270b–c).

Aristoteles (384–322 v. Chr.) hielt dagegen einen geregelten Übergang von der Erfahrung zu Kunst und Wissenschaft für möglich. So wies er der *empeiría* einen wichtigen Platz in der Stufenfolge zu, die von der Wahrnehmung (*aisthesis*) über die Erinnerung (*mneme*) zur Kunstfertigkeit (*techne*) und zur Wissenschaft (*episteme*) führt (*Metaphysik* A 1, 980b25–981b13; *Analytica posteriora* II 19, 99b35–100a9). Während die Wahrnehmung allen Tieren gemeinsam sei und Erinnerung zumindest einigen Tieren möglich sei, scheine die Erfahrung nur den Menschen zuzukommen. Menschen können nicht nur Erinnerungen anhäufen und thesaurieren; sie vermögen untereinander ähnliche Erinnerungen zu einer gewissen Einheit zu bringen (*Analytica posteriora* II 19, 100a5 f.). Erfahrung ist also die Kenntnis endlich vieler Einzeltatsachen, die zunächst wahrgenommen, dann im Gedächtnis gespeichert und schließlich als ähnlich registriert werden mussten. Als solche liefert sie zwar eine plausible Grundlage für allgemeine Aussagen; grundsätzlich bleibt sie aber auf eine aus vielen Erinnerungen erworbene Fertigkeit ohne jedes Wissen um Gründe beschränkt. Erfahrung ist fallbezogene Übung und Vertrautheit, Wissenschaft hingegen Erkenntnis des Allgemeinen und der Gründe. Durch Erfahrung gewinnt man einen Zugang zum »Was«, allein die Wissenschaft dringt bis zum »Warum« und den Prinzipien vor.

Epikur (341–270 v. Chr.) verband eine atomistische Naturphilosophie mit einer sensualistischen Erkenntnislehre. Beide sollten nicht zuletzt aufklärerischen Zielen dienen, insbesondere der Bekämpfung abergläubischer Vorstellungen über die Götter und irrationaler Ängste wie der Todesfurcht. Nach Immanuel Kant (1724–1804) kann er »der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit« genannt werden (KrV A 853/B 881). Nach der Rehabilitation von Epikur und Lukrez (um 96–55 v. Chr.) durch Pierre Gassendi (1592–1655) knüpften die französischen Materialisten, allen voran Denis Diderot (1713–1784), weiterführend an Epikur an.

In der griechischen Medizin wurden Krankheiten, einschließlich der sogenannte heiligen Krankheit (Epilepsie), nicht mehr als übernatürliche Erscheinungen göttlichen Ursprungs angesehen. Wie andere natürliche Phänomene können Krankheiten, ihre Anzeichen und ihre zeitlichen Verläufe beobachtet, beschrieben und womöglich erklärt werden. In den medizinischen Doxographien wurden drei Ärzteschulen unterschieden: die Empiriker, die Vertreter einer *medicina rationalis* und die Methodiker. Zu beachten ist, dass die Unterscheidung zwischen medizinischem Empirismus und Rationalismus, die später von Francis Bacon und Immanuel Kant aufgegriffen und verallgemeinert worden ist, ursprünglich zur Bezeichnung von Extremen diente, die man geflissentlich vermeiden und durch einen besonnenen Mittelweg ersetzen sollte.

Die medizinische Empirikerschule nahm den Begriff der Erfahrung auf und differenzierte ihn weiter: So unterschied man *zufällig gemachte* und *beabsichtigte* Erfahrungen; außerdem kannte man Erfahrungen, die frühere Erfahrungen nachahmen, kurz: *nachahmende* Erfahrungen (vgl. Deichgräber 1965, 292 ff., 295). Für die Entwicklung der deutschen Terminologie war der Arzt Paracelsus von Bedeutung, der neben »Erfahrung« auch die Ausdrücke »Experienz« und »Erfahrenheit« verwendet (vgl. Metzke 1939/40; Medicus 1948). Die Medizin beeinflusste auch die Wissenschaftstheoretiker der Paduaner Schule (J. Zabarella u. a.), die für die moderne Methodenlehre und Wissenschaft von großer Bedeutung werden sollten.

Der aristotelische Erfahrungsbegriff hielt sich lange in der Schulphilosophie. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) notierte sich die Definition »experientia est memoria multa similium« und Christian Wolff (1679–1754) sprach noch wie Albertus Magnus oder Thomas von Aquin von »cognitio singularium«. Auch die Bedeutung der zeitlichen

Ausdehnung wurde gelegentlich noch betont: Laut dem *Philosophischen Lexicon* von Johann Georg Walch (1693–1775) ist Erfahrung »eine Erkenntniß, die durch Länge der Zeit aus allerhand spezialen Fällen, in allen Ständen und Aemtern erworben wird« (Art. Erfahrung. In: Walch [4]1775, Sp. 1082).

Fazit: Trotz vereinzelter Aufwertungen wurde die Erfahrung seit der Antike zumeist in wenig vorteilhafter Weise mit Denken, Vernunft, Wissenschaft und Theoriebildung kontrastiert. Diese rationalistischen und intellektualistischen Traditionslinien behielten auch im Mittelalter und in der Neuzeit großen Einfluss.

17. und 18. Jahrhundert

Die Bemühungen der Aufklärung um die Neubestimmung und zum Teil auch Neubewertung der Rolle der Erfahrung, ihrer Möglichkeiten und Grenzen, stehen im Zusammenhang mit einer verstärkten Reflexion auf die wissenschaftliche Methode (Bacon, Galilei, Descartes, Pascal u. a.) und mit Entwürfen zu allgemeinen Erkenntnistheorien, die über Quellen, Gewissheitsgrad, Umfang und Grenzen menschlichen Wissens Rechenschaft geben sollen (Locke; Condillac; Kant u. a.).

Begriffe von Erfahrung

»Erfahrung« ist systematisch mehrdeutig: Es wird gebraucht, um (a) eine Quelle von Vorstellungen (»Ideen«) einer bestimmten Art, (b) das zugehörige rezeptive Vermögen, (c) einen besonderen geistigen Akt bzw. ein besonderes geistiges Widerfahrnis (das jeweilige Erfahren, Empfinden oder Erleben), (d) seinen Inhalt (das Erfahrene), (e) das im Geiste gefällte Erfahrungsurteil und schließlich (f) Sätze, die dieses Erfahrungsurteil sprachlich ausdrücken und so die Erfahrung protokollieren, zu bezeichnen (vgl. Crusius 1747, §§ 41, 461). Im letztgenannten Sinn nimmt Wolff »Erfahrungen«, wenn er in seiner *Deutschen Logik* (1719) schreibt, sie seien »für und an sich selbst nichts als Sätze von einzelnen Dingen« (Wolff 1754, 189). Darüber hinaus konnte auch (g) ein Habitus, der durch das wiederholte Machen und Akkumulieren von Einzelerfahrungen entsteht, Erfahrung (Erfahrensein, Erfahrenheit) heißen (vgl. Holzhey 1970, 14 f., 25–33 u. ö.).

Erfahrung gliedert sich auch nach dem Grad ihrer Intentionalität. Neben (1) der »gemeinen Erfahrung« (experientia vulgaris), die sich beiläufig, ohne weiteres Zutun einstellt, gilt es (2) die mit Vorsatz, Überlegung und erhöhter Aufmerksamkeit durchgeführte Beobachtung, die in einer ausführlichen Beschreibung protokolliert werden sollte, und (3) das planmäßig vorbereitete und instrumentell-apparativ gestützte Experiment zu nutzen. Sofern die Erfahrung von gewissen Kunstmitteln und Instrumenten Gebrauch macht, kann man auch von »künstlicher Erfahrung« (experientia artificialis) sprechen (Art. Erfahrung. In: Walch [4]1775, Sp. 1084). Sofern die »Erfahrung« von sorgfältigem Nachdenken begleitet wird, handelt es sich um »gelehrte und kluge« Erfahrung (ebd., Sp. 1082).

In sprachlichen Bildern, die sich bei Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717–1783), Johann Heinrich Lambert (1728–1777) und Kant finden, lässt sich diese Stufenfolge der Suche nach Erfahrungen veranschaulichen: Wenn die Natur laut genug spricht, genügt es, sie zu belauschen; wo sie nur leise spricht, muss man aufmerken; wenn die Natur schweigt, müssen wir ihr Fragen vorlegen, die wir selbst entworfen haben, und sie so zu einer Auskunft zwingen (d'Alembert, Art. Expérimental. In: *Encyclopédie*; Lambert 1764, Dianoiologie §§ 557 f.; Kant, *KrV* B XIII = AA 3, 10; vgl. Holzhey 1970, 104 f.).

In Analogie zu den äußeren Sinnen, denen wir die »äußere Erfahrung« verdanken, nahmen Locke, Leibniz, Kant u. a. ein reflexives Vermögen an, das uns eine »innere Erfahrung« ermögliche. Nach Locke nehmen wir auch die »operations of our own minds within us« wahr (Essay II, i, 4); daher dürfen wir in Analogie zu den äußeren Sinnen und der Fähigkeit der Empfindung (»sensation«) von einem »inneren Sinn« (»internal sense«) sprechen, dem die Fähigkeit der Reflexion (»reflection«) zugeordnet wird. Wie Locke einräumt, schließen die »operations of our own minds« neben geistigen Akten auch Widerfahrnisse (»passions«) ein (Essay II, i, 4). Wolff spricht später ganz allgemein von Veränderungen, die in uns, d. h. in unserem Geiste, stattfinden (»mutationum, quae in ipsa accidunt«; Wolff 1996, Kap. I, § 1, 2). Die Vielfalt innerer Erfahrung wurde zunehmend auch in Romanen und Autobiographien (Rousseau; Jung-Stilling; Salomon Maimon; K. Ph. Moritz; u. a.) sowie in der Aphoristik (G. Chr. Lichtenberg; Jean Paul) in ihrem Reichtum, aber auch in ihren Deformationen erkundet. Erfahrungsgesättigte psychologische Fallstudien wie Goethes *Werther* oder Moritz' *Anton Reiser* fanden eine breite Leserschaft. Im System der Wissenschaften begann sich die introspektiv verfahrende Psychologie allmählich von der in der Metaphysik thematisierten

Geisterlehre (Pneumatologie) abzulösen und zu einer eigenen empirischen Psychologie (Locke; D. Hartley; Wolff) oder, wie es seit den 1780er Jahren auch heißt, zu einer »Erfahrungsseelenkunde« (K. Ph. Moritz; S. Maimon; J. G. H. Feder) zu entwickeln.

David Hume (1711–1776) sprach von der Suche nach einer neuen »science of man«, die, wenn sie auf vorsichtiger Beobachtung des menschlichen Lebens beruhe und sich hüte die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten, zu einer Wissenschaft reifen könne, die den anderen Wissenschaften im Gewissheitsgrad nicht nachstehe, sie in ihrem Nutzen aber weit übertreffen könne (Hume 1739, Einleitung).

Francis Hutcheson (1694–1746), der Vater der schottischen Aufklärung, erweiterte die Lockesche Psychologie von »sensation« und »reflection« um eine weitere Differenzierung der Sinne. Ihm zufolge kann jede Bestimmung unseres Geistes, unabhängig von unserem Willen Ideen zu empfangen und Lust und Schmerz zu empfinden, ein Sinn genannt werden (Hutcheson 1728, 4). Neben den äußeren Sinnen und dem inneren Sinn gehören dazu: ein Gemeinsinn (»public sense«; »sensus communis«), ein moralischer Sinn (»moral sense«) und ein Sinn für Ehre (»sense of honour«). Besondere Bedeutung erlangte der moralische Sinn, da er eine Alternative zu den traditionellen Systemen des moralischen Rationalismus (Aristoteles; Th. v. Aquin; in neuerer Zeit: S. Clarke; W. Wollaston) und des moralischen Egoismus (Th. Hobbes; B. Mandeville) eröffnete. Nach Hutcheson gibt es eine unmittelbare, nicht durch Vernunftschlüsse oder Berechnungen vermittelte, sittliche Erfahrung, d. h.: wir können einfache moralische Ideen (wie Wahl; Billigung/Missbilligung; Tugend/Laster) wahrnehmen. Zur Erklärung dieser Fähigkeit muss in Analogie zu den äußeren Sinnen eine eigene geistige Disposition, willensunabhängig Ideen zu empfangen, kurz: ein eigener Sinn, angenommen werden. Dieser moralische Sinn, den bereits Anthony Ashley Cooper, 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713) gepriesen hatte, wurde bei Hutcheson und seinen Nachfolgern zur Grundlage einer empiristischen Gefühlsethik, in der die wohlwollenden Neigungen und sozialen Gefühle eine bedeutende Rolle spielen (vgl. Schrader 1984). Hume erörterte im III. Buch seines *Treatise of Human Nature* (1739–40) und in seiner *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) dann sehr grundsätzlich die damit aufgeworfene Streitfrage bezüglich der Grundlagen der Moral: »whether they be derived from Reason; or from Sentiment« (Hume 1751, Sect. I; 1975, 170). Hutchesons Schüler Adam Smith (1723–1790) sprach später – statt von »moral sense« oder »sentiment« – im Plural von »moral sentiments«, moralischen Empfindungen bzw. Gefühlen (Smith 1759), unter denen freilich das teilnehmende Mitgefühl (»sympathy«) zentrale Bedeutung hatte.

Weil die eigene Erfahrung räumlich und zeitlich sehr eng begrenzt ist, sind wir in zahllosen Fragen auf die Erfahrung anderer (experientia aliorum) angewiesen, die uns durch das Zeugnis anderer (testimonium aliorum) vermittelt wird. Von Christian Thomasius (1655–1728) bis zu Kant betonten die Aufklärer, dass wir nicht alles selbst erfahren können und aus diesem Grunde unsere eigene Erfahrung durch die Erfahrung anderer ergänzen müssen. Viele Logiklehrbücher der Aufklärung formulierten darum Regeln für die richtige Auslegung von Zeugnissen (hermeneutica) und für die Beurteilung ihrer Glaubwürdigkeit (martyriocritica).

Namhafte Aufklärer erkannten »den Bericht eines andern« – neben der eigenen Erfahrung und der Vernunft – als gleichberechtigte dritte Erkenntnisquelle an; da jede der drei Quellen irrtumsanfällig sei, könne dies, so L. Euler, »kein Vorwurf« sein, »den man der dritten Quelle mehr, als den beyden übrigen machen dürfte« (Euler 1769, 134).

Wissenschaftliche Erfahrung und Experimentalphilosophie

Die Aufklärungsbewegung wurde beflügelt durch die großen Erfindungen der Neuzeit (Buchdruck, Seekompass, Schiffsuhr, Fernglas, Mikroskop etc.), von denen jede direkt oder indirekt zur Verbesserung der Erfahrungserkenntnis beitrug. Entdeckungsreisen erweiterten die Kenntnis der Erde und der auf ihr lebenden Menschen, Tiere und Pflanzen in ungeheurem Ausmaß. Die Weltumseglungen von James Cook (1728–1779) bildeten das eindrucksvollste Beispiel: »In einem gleichen Zeitraum hat niemand je die Grenzen unseres Wissens in gleichem Maße erweitert«, würdigte diesen sein wissenschaftlicher Begleiter Georg Forster (1754–1794) (Forster 2008, 25). Noch in der großen *Encyclopédie* wurde der Nutzen der Reisen für die Erfahrung betont; freilich müsse man mit dem Geist der Beobachtung (»avec l'esprit de l'observation«) reisen (Art. »Expérience«, Bd. 13, 607). Mithilfe von Fernrohr und Mikroskop eröffneten sich neue Makro- und Mikrowelten; die Grenzen dieser Instrumente ließen aber auch ahnen, wie viele Dinge im Universum uns weiter verborgen bleiben müssen.

Eine besondere Leitbildfunktion hatte die wissenschaftliche Revolution des 17. Jh., die mit Galileo Galileis (1564–1642) berühmten Versuchen begann und in Isaac Newtons (1642–1727) großer Synthese (Dynamik, Himmelsmechanik, Optik) gipfelte. In der Folge wurde das Erfolgsmodell *Newtonian philosophy* auf die unterschiedlichsten Bereiche – von der Chemie über die Psychologie bis zur Politik – angewandt. Damit ging eine Erweiterung und Verbesserung der Methoden der Erfahrungsgewinnung einher: Zu der passiven und zufälligen Wahrnehmung traten verstärkt die systematische Beobachtung und Messung sowie das Experiment hinzu. Im Umfeld der Royal Society of London for Improving Natural Knowledge (gegründet 1660) kam der Terminus »experimental philosophy« in Mode, der durchaus im weiten Sinne als »Erfahrungsphilosophie« verstanden werden darf, wobei freilich dem Experiment im Sinne des wissenschaftlichen Versuchs im Labor (Laborexperiment) oder im Feld (Feldexperiment) ein besonderer Stellenwert zukam: Es avancierte zum Paradefall wissenschaftlicher Erfahrung. Eine deskriptive Naturgeschichte sollte den Boden für eine Naturphilosophie bereiten. Beobachtung, Experiment und Induktion galten als die alleinigen Methoden zur Gewinnung allgemeiner und sicherer Naturerkenntnis; auf durch Erfahrung nicht prüfbare metaphysische Voraussetzungen (sogenannte »Hypothesen«) wurde verzichtet (Newton; P. van Musschenbroek). Der aristotelischen Schulphilosophie hielten die neuen Erfahrungsphilosophen vor, sie hätte den Bereich der Erfahrung unklugerweise Handwerkern und Krämern überlassen, sich selbst in nutzlosen Spekulationen ergangen und Autoritäten mehr geglaubt als eigenen Beobachtungen und Experimenten. Die Aufwertung der Erfahrung in der Experimentalphilosophie führte übrigens nicht zwingend zu einer Abwertung des Verstandes oder der Vernunft; entscheidend sei vielmehr, so eine verbreitete Ansicht, das richtige Zusammenspiel beider Instanzen: »Experience is but an assistant to reason, since it doth indeed supply informations to the understanding; but the understanding remains still the judge, and has a power or right to examine and make use of the testimonies that are presented to it«, so Robert Boyle (1627–1692) (Boyle [3]1772, Bd. V, 539).

Erfahrungsphilosophien

Waren Galilei, Torricelli, Stahl, Huyghens und Newton herausragende Vertreter der Experimentalphilosophie, so galt Francis Bacon (1561–1626) als ihr Inaugurator, Programmatiker und Propagandist. Sein *Novum Organum* signalisierte schon im Titel die Abkehr von Aristoteles' altem *Organon*. Zugleich veränderte sich der Erfahrungsbegriff. Während Aristoteles Erfahrung auf Fähigkeiten zur einzelfallbezogenen Kenntnis und Unterscheidung beschränkt hatte, weitete Bacon sie auf die Resultate regelgeleiteter Erforschung allgemeiner Zusammenhänge aus. An die Stelle der Erfahrungsweise der »experientia vaga«, die durch zufällig aufgesammelte Erlebnisse und planloses Umhertappen gekennzeichnet ist, soll eine »experientia ordinata« treten, eine induktionsmethodisch kontrollierte Erfahrung, bei welcher der Forscher auf der Grundlage einer durch die Variation der Bedingungen eines Experiments gewonnene, in Tabellen und Diagrammen aufgezeichnete »experientia literata« mit der Hilfe der »interpretatio naturae« zu den Naturgesetzen aufsteigt (*Novum Organum* I, 70, 82). Die so gewonnenen wissenschaftlichen Erfahrungen können und sollen die zuvor gehegten Vorurteile (»idola«) und Irrtümer beseitigen. Zu beachten ist, dass der in den Philosophiegeschichten als Ahnherr des Empirismus geführte Bacon in Wahrheit für eine »wahre und rechtmäßige Ehe« zwischen Erfahrung und rationaler Bearbeitung eintritt. Während die Empiriker (»Empirici«/»men of experiment«) sich wie die Ameise mit dem Aufsammeln begnügen und die Dogmatiker (»Dogmatici«/»men of dogmas«) oder Rationalisten (»Rationales«/»reasoners«) wie die Spinne ihre Netze aus sich selbst herausentwickeln, empfiehlt Bacon dem wahren Philosophen die Biene als Vorbild: Sie sammelt ihren Stoff aus den Blumen der Felder und Gärten, den sie dann durch eigene Kraft verarbeitet und verdaut. Nur von einer innigen Verbindung der Erfahrung mit der Vernunft, wie sie in der systematischen Beobachtung und im richtig gedeuteten Experiment stattfindet, ist etwas zu erhoffen! (Bacon, *Novum Organum* I, Aphor. XCV. In: Ders.: 1858–1874, Vol. IV, 92 f.; lat. in: Vol. I, 201.)

War Bacon primär methodologisch und nutzenorientiert an der Erfahrung interessiert, so richtete Locke seine Untersuchungen verstärkt auf die Psychologie der Erfahrungserkenntnis. Dies war durchaus kein Selbstzweck, sondern geschah in aufklärerischer Absicht. Eine festgefahrene Diskussion mit Freunden über schwierige Gegenstände der Moral und der Religion hatte Locke von der Notwendigkeit überzeugt, zunächst einmal unsere Fähigkeiten zu untersuchen, um zu sehen, zur Behandlung welcher Gegenstände unser Verstand überhaupt taugt. Sein *Essay concerning Human Understanding* sollte eine

der »historical plain method« (Essay I, i, § 2) folgende Naturgeschichte des menschlichen Verstandes liefern, in der Ursprung, Gewissheit und Umfang des menschenmöglichen Wissens zu untersuchen seien (Essay I, i, 2). Locke schloss an den neo-epikureischen Empirismus des Descartes-Gegners Gassendi an, der dazu aufgefordert hatte, uns den menschlichen Geist am Anfang als eine *tabula rasa* vorzustellen. Unser Geist ist nach Locke ursprünglich wie ein weißes Blatt Papier (Essay II, i, 2), das erst durch Erfahrung beschrieben werden muss. Die angeborenen Ideen und Prinzipien der rationalistischen Tradition lehnte Locke aus vielerlei Gründen ab; eines der Motive hatte wiederum eine aufklärerische Stoßrichtung: Die Auszeichnung von Prinzipien als angeboren könnte sie gegen Kritik immunisieren.

Wie wird der menschliche Geist nun mit Vorstellungen (»ideas«) ausgestattet? Locke antwortete in einem Wort: Erfahrung (»experience«), auf sie gründe sich unsere gesamte Erkenntnis (Essay II, i,2). Unsere Beobachtung kann sich dabei zum einen auf äußere, sinnlich wahrnehmbare Gegenstände und ihre Qualitäten richten (»sensation«), zum anderen auf die inneren Tätigkeiten des eigenen Geistes (»reflection«). Unsere Vorstellungen entstammen entweder direkt der Erfahrung oder sie sind komplexe Vorstellungen, die wir mithilfe bestimmter geistiger Operationen aus empirisch gewonnenen einfachen Vorstellungen gebildet haben.

Aus der Natur des menschlichen Verstandes resultieren auch seine Reichweite und seine Grenzen. Aufgrund der Unerkennbarkeit der Relation zwischen den primären Qualitäten der Dinge (Ausdehnung, Gestalt, Bewegung) und unseren Vorstellungen von sekundären Qualitäten (Farbe, Geruch, Geschmack usw.) ist für uns Menschen ein allgemeines Wissen von Gesetzen der Koexistenz und Sukzession nicht erreichbar (Essay IV, iii, 26). Während wir in den empirischen Wissenschaften nur wahrscheinliche Überzeugungen bilden können, ist in der Mathematik und in der Moral Wissen im strengen Sinne möglich. So wissen wir, dass wir nach dem Willen Gottes, dessen Existenz bewiesen werden kann, bestimmte moralische Gesetze befolgen sollen. In vielen anderen Bereichen müssen wir uns hingegen mit mehr oder weniger wahrscheinlichen Überzeugungen begnügen (Essay IV, xiv-xvi), die freilich für unsere wesentlichen praktischen Zwecke ausreichen (Essay IV, xi, 8). Wie es für den Seemann von großem Wert ist, die Länge seiner Lotleine zu kennen, auch wenn er damit nicht alle Tiefen des Weltmeeres ergründen kann, so ist es für uns Menschen von großer Bedeutung, die Reichweite unserer Erkenntniskräfte zu kennen, auch und gerade wenn wir in den meisten Fragen kein Wissen erlangen können.

Mit seinem Postulat eines isolierbaren Rohmaterials unmittelbar gegebener Daten, die passiv aufgenommen und allenfalls nachträglich verarbeitet und geordnet werden, führte Locke einen Begriff von Erfahrung ein, der sich sowohl von dem aristotelischen als auch von dem baconianischen tiefgreifend unterschied und das empiristische Programm in besondere Schwierigkeiten verwickelte, die bis heute diskutiert werden (vgl. Kambartel 1968; Krüger 1973).

Locke selbst versuchte zwar, die Erfahrung realistisch zu deuten; aber in seinem Entwurf blieben Spannungen, die in der Folge zu unterschiedlichen Weiterentwicklungen führten. Während Locke selbst gehofft hatte, dass das Eingeständnis der Begrenztheit des menschlichen Wissens zur Beendung philosophischer und theologischer Streitigkeiten und zur Verbesserung des nützlichen Wissens beitragen könne (IV, iii, 22), befürchtete George Berkeley (1685–1753), Lockes Version des Empirismus führe letztlich in die Übel des Skeptizismus und des Atheismus bzw. der falschen Religion. Berkeley suchte diese Gefahren durch eine phänomenalistische, ja idealistisch-spiritualistische Deutung der Erfahrung zu vermeiden: Ihm zufolge gibt es überhaupt nur Vorstellungen (»ideas«), die wahrgenommen werden, und Wesen, die wahrnehmen und denken (»spirits«). Die Existenz nicht-denkender (vermeintlich materieller) Dinge wie z.B. Häuser oder Berge erschöpfe sich darin, dass sie wahrgenommen werden; ihr »*esse*« sei »*percipi*«, wie Berkeley sagte (Berkeley 1710, §§ 3–6). Er glaubte damit sowohl dem Skeptizismus (§§ 40, 86 ff.) als auch dem Atheismus den Boden entzogen zu haben (§§ 91 ff.): Wir haben Wissen von Ideen und von geistbegabten Wesen; und nur ein allgegenwärtiger und ewiger Geist (= Gott), der jederzeit alles wahrnimmt, kann das System des Seienden aufrechterhalten.

David Hume gelangte mit seinem naturalistischen Empirismus, demzufolge der Mensch als Teil der Natur wissenschaftlich erforscht werden muss, zu skeptischen Konsequenzen. Ihm ging es darum, die »experimental Method« auf moralische Gegenstände und das heißt: auf die menschliche Natur, anzuwenden. Da eine Wissenschaft vom Menschen die einzige feste Grundlage für die übrigen Wissenschaften sei, müsse die Grundlage, die wir dieser Wissenschaft geben können, auf Erfahrung und Be-

obachtung, »experience and observation«, beruhen (Hume 1739, Einleitung). Alle Vorstellungen und Begriffe (»ideas«) gehen in letzter Analyse auf Sinneseindrücke (»impressions«) zurück; unsere Ideen sind mehr oder weniger schwache Kopien von zuvor empfangenen Eindrücken. Und auch dasjenige Wissen, das nicht bloß Beziehungen zwischen Vorstellungen (»relations of ideas«), sondern Tatsachen (»matters of fact«) betrifft, beruht auf Erfahrung. Tatsachenwissen, das nicht unmittelbar auf Wahrnehmung oder Erinnerung zurückgeht, muss auf Ursache-Wirkungsrelationen basieren. Kausalbeziehungen können Hume zufolge nicht a priori, sondern nur durch Schlüsse aus vergangenen Erfahrungen erkannt werden. Induktive Schlüsse von vergangenen Erfahrungen auf die Zukunft lassen sich jedoch nicht rational rechtfertigen, da eine solche Rechtfertigung bereits eine Gleichförmigkeit der Natur voraussetzen müsste, von der wir wiederum nur aus der Erfahrung wissen könnten. Kausale Schlüsse beruhen daher nur auf der subjektiven Gewohnheit, aufgrund einer Vorstellung eines Ereignisses A ein anderes Ereignis B zu erwarten, das denen ähnelt, die in der Vergangenheit auf Ereignisse des Typs A folgten. Alle Schlüsse aus Erfahrung seien demnach Produkte der Gewohnheit (»custom«), nicht der Vernunft (Hume 1758, Sect. V); die Gewohnheit entpuppte sich so als der große Leitstern des menschlichen Lebens. Die traditionellen Annahmen einer unseren Vorstellungen entsprechenden Außenwelt, einer identischen und einfachen Seelensubstanz und eines weisen und gütigen Gottes fielen dagegen der skeptischen Urteilsenthaltung anheim.

Die Philosophie Lockes und die durch sie ausgelösten Debatten entfalteten in der Aufklärung eine enorme Wirkung. Sein *Essay* erreichte bis 1710 sechs Auflagen; seit 1701 stand den europäischen Gelehrten eine lateinische Übersetzung zur Verfügung. Nicht weniger erfolgreich waren seine Schriften zur Politik, Erziehung und Religion. Auf den britischen Inseln bestimmte die Philosophie Lockes die weitere Diskussion; auch wer einen ganz anderen Standpunkt vertrat (wie etwa Berkeley), musste sich mit ihm auseinandersetzen.

In Frankreich wurden Lockes Werke früh übersetzt und durch Voltaire (1694–1778), Condillac (1714–1780) und andere rezipiert. Condillac radikalisierte (und verengte) Lockes Erfahrungsphilosophie zu einem Sensualismus, indem er alle Seelenvermögen aus der Empfindung herleitete (*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1746; *Traité des sensations*, 1754), und kritisierte von diesem Standpunkt aus in scharfem Ton die rationalistischen Systementwürfe (*Traité des sistèmes*, 1749). Nicht mehr Descartes oder Malebranche waren jetzt die Leitsterne, sondern Newton und Locke!

Trotz einzelner früher Einflüsse (Thomasius, Gundling) scheint es in Deutschland erst mit einer gewissen Verspätung zu einer breiten Locke-Rezeption gekommen zu sein. Leibniz hatte zwar bereits 1704 Lockes *Essay* Abschnitt für Abschnitt kritisch kommentiert; seine *Nouveaux essais sur l'entendement humain* wurden aber erst 1765 aus dem Nachlass herausgegeben. Eine deutsche Übersetzung des *Essay* erschien erst 1757. Friedrich der Große erteilte dem Hallenser Philosophen Georg Friedrich Meier (1718–1777) 1754 den Auftrag, Vorlesungen über Lockes Philosophie zu halten; diese scheinen aber keine große Resonanz gefunden zu haben. Für die Entwicklung seiner neuartigen Transzendentalphilosophie spielte Kants kritische Auseinandersetzung mit Locke und Hume eine bedeutsame Rolle. Während Kant stets mit großem Respekt von dem »berühmten Locke« sprach, wird es in den nachfolgenden Generationen (von Fichte bis Nietzsche) Mode, sich geringschätzig über die britische Erfahrungsphilosophie zu äußern.

Daraus, dass der Empirismus es in Deutschland nie sonderlich leicht hatte, darf man natürlich nicht schließen, dass der Erfahrung keine Beachtung geschenkt wurde. Wolff und seine Anhänger verwendeten neben Erfahrung (»experientia«) noch den alten Begriff der »historia«, indem sie von historischer Erkenntnis (»cognitio historica«) sprachen. Die cognitio historica, welche die Kenntnis dessen umfasst, was in der materiellen Welt und in unserem Geist existiert und geschieht (Wolff 1728, §§ 1, 3), bildet die Grundlage für die philosophische und die mathematische Erkenntnis (§§ 10, 11). Über philosophische oder rationale Erkenntnis verfügt man erst dann, wenn man auch den Grund (»ratio«) dessen, was ist oder geschieht, erkannt hat (§§ 4, 6). Bei der mathematischen Erkenntnis kommt dann noch das Wissen der Quantitäten und quantitativen Verhältnisse der Dinge hinzu (§§ 13, 14). Obwohl die historische Erkenntnis (und damit die Erfahrung) sorgfältig von der philosophischen unterschieden wird, darf sie nach Wolff keineswegs in ihrem Wert herabgesetzt oder gar verachtet werden. Vielmehr solle für uns die »Ehe« (»connubium«) zwischen beiden heilig sein – und dies sowohl im Leben als auch in der Philosophie bis hinauf zu den abstrakten Disziplinen (§ 12).

In Reaktion auf die seines Erachtens unbefriedigende Alternative zwischen einem Dogmatismus à la Christian Wolff und einem Skeptizismus à la David Hume entwickelte Kant in seiner kritischen Philosophie eine neuartige Konzeption von Erfahrung. Die Untersuchung der subjektseitigen Bedingungen unserer theoretischen, moralischen und ästhetischen Urteile führte ihn auf drei irreduzible Gemütsvermögen mit unterschiedlichen Geltungsansprüchen: das Erkenntnisvermögen, das Begehrungsvermögen und das Gefühl der Lust und Unlust. Für Kants Theorie der Erfahrung ist die strikte Trennung zweier Erkenntnisstämme wesentlich: Durch die Sinnlichkeit, die uns anschauliche Vorstellungen (kurz: Anschauungen) liefert, werden uns Gegenstände gegeben; durch den Verstand, der uns allgemeine Vorstellungen (Begriffe) gibt, können Gegenstände gedacht werden (Kant 1781/^{2}1787, KrV A 19/B 33). Um objektive Erkenntnisse zu ermöglichen, müssen die passive Sinnlichkeit und der aktive Verstand zusammenwirken: Mithilfe erfahrungsunabhängiger Begriffe (Kategorien), wie etwa Substanz und Kausalität, verbindet das Subjekt ein sinnlich gegebenes Material nach bestimmten Regeln zu objektiven Urteilen (Kant 1783, §§ 20–22). Da ein durchgängiger und gesetzmäßiger Zusammenhang konstitutiv für Erfahrung ist, gibt es zwar viele Wahrnehmungen, aber eigentlich nur »*eine* Erfahrung« (Kant 1781, KrV A 110). Insofern als die Kategorien allein dazu taugen, sinnlich Gegebenes zu verbinden, ermöglichen sie auch nur eine Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung. Von etwas Unbedingtem (Gott; Welt als Ganze; Seele) können wir zwar Vernunftideen bilden, aber kein theoretisches Wissen erlangen (Kant 1781/^{2}1787). Auch die menschliche Freiheit ist theoretisch nicht beweisbar; sie wird jedoch evident durch die Erfahrung moralischer Verpflichtung (Kant 1788).

Freilich verwendete auch Kant den Begriff Erfahrung in mehreren Bedeutungen. Im weiteren Sinne umfasst er alle empirischen Vorstellungen. Eine Erfahrung im strengen Sinne einer empirischen Erkenntnis wird aus einer Mannigfaltigkeit empirischer Vorstellungen jedoch erst dadurch, dass dieses Material durch unsere Anschauungsformen Raum und Zeit und durch unsere reinen Verstandesbegriffe geordnet wird. Erfahrungserkenntnis erweist sich so als etwas Zusammengesetztes aus dem, was wir empfangen, und dem, was unser Erkenntnisvermögen aus sich selbst hinzugibt. Wegen dieses reinen Anteils entspringt unsere Erkenntnis nicht vollständig aus der Erfahrung, wenngleich sie mit ihr anfangen und auch im Feld möglicher Erfahrung verbleiben muss (Kant ^{2}1787, KrV B 1, 165 f.).

Nach der Aufklärung

Wie unsere Ausführungen belegen, konnte der Begriff der Erfahrung im 17. und 18. Jh. enger oder weiter gefasst werden. In der weitesten Bedeutung umfasst Erfahrung alle von der Ratio verschiedenen Quellen, Materialien und Konstituenten menschlicher Erkenntnis. Deshalb antworten viele Philosophen auf die Frage nach den Erkenntnisquellen denn auch kurz und knapp: Erfahrung und Vernunft. Diese summarische Kennzeichnung verdeckt jedoch bedeutsame Unterschiede zwischen Arten der Erfahrung. Wegen der Vieldeutigkeit des Erfahrungsbegriffs ist das philosophiehistorische Schema Empirismus versus Rationalismus allenfalls mit Behutsamkeit und mit Kautelen zu gebrauchen (vgl. Engfer 1996). Unter den Philosophen der Aufklärung findet man weder reine Rationalisten noch radikale Empiristen; vielmehr enthalten ihre Programme und Lehren empiristische und rationalistische Elemente in den unterschiedlichsten Mischungsverhältnissen.

Im 19. und 20. Jh. wurden die empiristischen Ansätze des 17. und 18. Jh. wiederholt aufgegriffen und auf unterschiedlichen Wegen weitergeführt. Dabei wandelte sich der Begriff des Empirismus; auch der Begriff der Erfahrung wurde weiter differenziert und zum Teil problematisiert.

Von der antiken Medizin bis zur Aufklärung waren die Etiketten »Rationalismus« und »Empirismus« als Bezeichnungen von einseitigen inhaltlichen und methodischen Einstellungen verwendet worden, die man tunlichst vermeiden sollte. Die maßgeblichen Propagandisten der Unterscheidung – von Celsus über Bacon bis zu Kant – empfahlen daher, jedes der unguten Extreme zu vermeiden und einen Mittelweg einzuschlagen. Beginnend mit Kant und einigen seiner Anhänger (C. L. Reinhold; J. F. Fries) wurde das Begriffspaar nun auch zur systematischen Unterscheidung ernstzunehmender erkenntnistheoretischer Standpunkte und zur Bezeichnung entsprechender philosophischer Programme sowie (mit Bezug auf das 17. und 18. Jh.) zur Charakterisierung einer augenscheinlich janusköpfigen Großepoche gebraucht (vgl. Engfer 1996, 11–29). In den Philosophiegeschichten setzte sich das handliche Schema »Empirismus versus Rationalismus« rasch durch (W. G. Tennemann; F. Ueberweg; K. Fischer; u. a.): Als klassische Empiristen gelten seitdem vor

allem: Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley und Hume. Obwohl etwa auch in Frankreich bedeutende Erfahrungsphilosophien entwickelt worden sind (Gassendi; Condillac; u. a.), etablierte sich zudem das Stereotyp »englischer« bzw. »britischer Empirismus«. In zahlreichen Geschichtsdarstellungen wird der angebliche Gegensatz »Empirismus – Rationalismus« mit vermeintlichen Unterschieden im Nationalcharakter assoziiert (dazu Engfer 1996, 15 f.).

Erst in jüngster Zeit ist das Schema kritisch hinterfragt worden (vgl. Specht 1979, 14 f.; Engfer 1996). Eine zu starke Betonung verdeckt nicht nur die großen Unterschiede innerhalb der vermeintlichen Lager und die tiefgehenden Gemeinsamkeiten zwischen manchen »Empiristen« und manchen »Rationalisten«; sie verdeckt vor allem auch die Aufgabe, vor der sich die Erkenntnistheorien gestellt sahen, nämlich: die richtige Verbindung von Erfahrung und Vernunft, ein »connubium rationis atque experientiae«, wie die immer wiederholte Formel lautet (Senguerdius; Wolff; u. a.).

Im 19. Jh. führte der Aufstieg und die weitere Ausdehnung der empirischen Wissenschaften zur Entwicklung einer an ihren Ergebnissen orientierten Erfahrungsphilosophie und dazu passenden Erkenntnistheorie. In Frankreich prägte Auguste Comte (1798–1857) für das dritte, wissenschaftliche Stadium der Philosophie, das sowohl den »theologischen oder fiktiven« Zustand (1. Stadium) als auch den »metaphysischen oder abstrakten« Zustand des menschlichen Geistes (2. Stadium) ablösen soll, den Begriff »positive Philosophie« bzw. »Positivismus«. In ihrem wissenschaftlichen oder positiven Zustand wendet sich die Philosophie von der Suche nach letzten Gründen ab und beschränkt sich auf die nüchterne Erforschung der innerweltlichen, insbesondere der menschlichen (sozialen) Tatsachen und ihrer Verbindungen. Dazu muss die Soziologie (»physique sociale«) zu einer positiven Wissenschaft entwickelt werden, der Comte prognostische und weltverbessernde Kraft zutraut.

In England knüpfte John Stuart Mill (1806–1873) an die Traditionen des britischen Empirismus und Liberalismus an. In seinem Hauptwerk *A System of Logic* (1843) arbeitete er eine auf Erfahrung, psychologischen Assoziationsgesetzen und Induktion basierte Methodologie der Wissenschaften aus. Mills Empirismus ist insofern radikaler als der von Locke oder Hume, als er auch die Mathematik (Geometrie; Arithmetik) und die Logik als empirische (»induktive«) Wissenschaften erweisen will; ihre Axiome seien Verallgemeinerungen aus der Erfahrung.

In der zweiten Hälfte des 19. Jh. entwickelten Richard Avenarius (1843–1896), Ernst Mach (1838–1916) und Joseph Petzoldt (1862–1929) eine antimetaphysische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, die seit den 1890er Jahren u. a. in Russland Schule machte und unter den Bezeichnungen »Empiriokritizismus« und »Empiriomonismus« kontrovers diskutiert wurde. Weltweite Verbreitung erlangte Lenins (1870–1924) Kritik des Empiriokritizismus, derzufolge es sich um eine neue Spielart des subjektiven Idealismus und somit um eine aus materialistischer Sicht reaktionäre Philosophie handelte.

Aus dem Wiener Kreis (M. Schlick; R. Carnap; O. Neurath u. a.), der seinerseits aus dem Verein »Ernst Mach« hervorging, der Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie (H. Reichenbach; C. G. Hempel u. a.) und der polnischen Logikerschule (St. Lesniewski; A. Tarski u. a.) entstand in den 1930er Jahren die internationale Bewegung des Logischen Empirismus (Logischer Positivismus; Neopositivismus). Weite Teile dieser Bewegung verstanden sich als wissenschaftliche Aufklärung mit neuen Mitteln. Sie knüpfte über Mach an den klassischen Empirismus (bes. Hume) an, machte sich aber auch die verbesserten Forschungen zur Logik zunutze (G. Frege, B. Russell und A. N. Whitehead). Rudolf Carnaps (1891–1970) *Der logische Aufbau der Welt* (1928) kann als der erste systematische Versuch gelten, das empiristische Programm, alle Begriffe auf das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene zurückzuführen, in die Tat umzusetzen. W. V. Quine (1908–2000) unterzog Kernannahmen des Klassischen und des Logischen Empirismus einer scharfen Kritik und entwickelte im Gegenzug eine Form von naturalisiertem und holistischem Empirismus. Wilfrid Sellars (1912–1989) kritisierte den Mythos des Gegebenen (»myth of the given«) scharf. Die neuere Diskussion zeigt, dass die Aufgabe, den haltbaren Kern des empiristischen Programms präzise und überzeugend herauszuarbeiten, nach wie vor zu lösen ist.

Aufgrund der immer deutlicher zutage tretenden Schwierigkeiten reduktionistischer und fundamentalistischer Formen des Empirismus überwiegen heute moderatere Formen bzw. Konzeptionen, die empiristische und rationalistische Gedanken miteinander verbinden. Mag der Empirismus als erkenntnistheoretisches Fundierungsprogramm gescheitert sein, als kritische Methode, Behauptungen über die Wirklichkeit an der Erfahrung zu prüfen, als »eine Maxime der Mäßigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der größtmöglichen Erweiterung unseres Verstandes durch

den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, die Erfahrung« (Kant, KrV A 470/B 498), behält die empiristische Einstellung bis heute ihren großen Wert (Gawlick 1980).

Quellen

Aristoteles (2012): *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 5 Metaphysik*. Nach der Übers. v. H. Bonitz., hg. v. H. Seidel. Hamburg.

Avenarius, R. (1888–1890): *Kritik der reinen Erfahrung*. Bd. 1 u. 2. Leipzig.

Bacon, F. (1858–1874): *The Works*. Hg. v. J. Spedding u. a. London.

Berkeley, G. (1710): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Dublin.

Boyle, R. ([3]1772): *The Works*. Hg. v. T. Birch. London (Nachdr. Hildesheim 1965–66).

Carnap, R. (1928): *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin (2. Aufl. Heidelberg. 1961).

Condillac, É. B. de (1749): *Traité des sistèmes*. La Haye.

Condillac, É. B. de (1754): *Traité des sensations* 1754. London.

Condillac, É. B. de (1746): *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Amsterdam.

Crusius, C. A. (1747): *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Leipzig.

Diderot, D./D'Alembert, J. le Rond (Hg.) (1751–80): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris.

Euler, L. (1769): *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*. Zweyter Theil. Leipzig.

Forster, G. (2008): *James Cook, der Entdecker* [1787]. Hg. v. F. Vorpahl. Frankfurt/Main.

Hume, D. (1739/40): *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. London.

Hume, D. (1955): *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. v. R. Richter. Heidelberg (*An Enquiry concerning Human Understanding*. London. 1758.

Hutcheson, F. (1728): *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*. London.

Hutcheson, F. (1984): *Erläuterungen zum moralischen Sinn*. Übers. und hg. v. J. Buhl. Stuttgart.

Kant, I. ([2]1787): *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. Riga [KrV]; (Akademieausgabe Bd. 3).

Kant, I. (1783) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga.

Lambert, J. H. (1764): *Neues Organon*. Leipzig.

Leibniz, G. W. (1765): *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In: *Œuvres philosophiques*. Amsterdam/Leipzig.

Locke, J. (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*. London.

Mill, J. S. (1843): *A System of Logic*. London.

Platon (1970 f.): *Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch*. Hg. v. G. Eigler. Darmstadt.

Senguerdius, W. (1715): *Rationis atque experientiae connubium*. Rotterdam.

Smith. A. (1759): *The Theory of Moral Sentiments*. London.

Thomasius, C. (1691a): *Einleitung zu der Vernunfft-Lehre*, Halle (Nachdr. hg. v. W. Schneiders, Hildesheim 1968).

Thomasius, C. (1691b): *Ausübung der Vernunfft-Lehre*. Halle (Nachdr. hg. v. W. Schneiders, Hildesheim 1968)

Walch, J. G. ([4]1775): *Philosophisches Lexicon*. Leipzig.

Wolff, C. ([14]1754): *Deutsche Logik = Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniß der Wahrheit* [1719]. (Nachdr. hg. v. H. W. Arndt. Hildesheim 1965).

Wolff, C. ([2]1732): *Philosophia rationalis sive logica* [1728]. Frankfurt/Main.

Wolff, C. (1996): *Discursus praeliminaris in genere/Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe, übers., eingel. und hg. v. G. Gawlick u. L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Wolff, C. (2001): *Sämtliche Rezensionen in den Acta Eruditorum (1705–1731)* (*Gesammelte Werke, II. Abteilung*, Bd. 38.2). Hg. v. H. A. Laeven u. L. J. M. Laeven-Aretz, Teil 2: 1711–1718, Hildesheim/Zürich/New York.

Sekundärliteratur

Barnes, J. u. a. (Hg.) (1982): *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge.

Buck, G. (1967): *Lernen und Erfahrung – Zum Begriff der didaktischen Induktion*. Stuttgart.

Cohen, H. ([3]1918): *Kants Theorie der Erfahrung* [1871]. Berlin.

Dear, P. (1995): *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago.

Deichgräber, K. (1965): *Die griechische Empirikerschule*. Berlin/Zürich.

Engfer, H.-J. (1996): *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*. Paderborn.

Freudiger, J./Graeser, A./Petrus, K. (Hg.) (1996): *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München.

Gadamer, H.-G. ([4]1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960]. Tübingen.

Gawlick, G. (Hg.) (1980): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 4: *Empirismus*, Stuttgart [Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1991].

Gupta, A. (2008): *Empiricism and Experience*. Oxford.

Holzhey, H. (1970): *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel.

Kambartel, F. (1968): *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*. Frankfurt/Main.

Kreimendahl, L. (1994): *Interpretationen Hauptwerke der Philosophie: Rationalismus und Empirismus*. Stuttgart.

Kreimendahl, L. (Hg.) (2000): *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.

Krüger, L. (1973): *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel Lockes*. Berlin.

Medicus, F. (1948): »Das Problem der Erkenntnis bei Paracelsus«. In: *Nova Acta Paracelsica* V, 1–17.

Metzke, E. (1939/40): »Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus«. In: *Blätter für deutsche Philosophie* XIII, 74–110. (Nachdr. in: Ders. (1961): *Coincidentia oppositorum – Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Witten, 20–58).

Perler, D./Haag, J. (Hg.) (2010): *Ideen. Repräsentationalismus in der Frühen Neuzeit*. 2 Bde. Berlin.

Quine, W.V. (1953): »Two Dogmas of Empiricism«. In: Ders.: *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass., 20–46.

Quine, W.V. (1981): »Five Milestones of Empiricism«. In: Ders.: *Theories and Things*. Cambridge, Mass./London, 67–72.

Röd, W. (1991): *Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*. München.

Schäfer, L. (1974): *Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Schrader, W.H. (1984): *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume*. Hamburg.

Schwaiger, C. (2004): »Kann Erfahrung uns täuschen? Das Problem des Erfahrungsirrtums in der deutschen Aufklärung bis zu Kant«. In: *Quaestio* 4, 249–263.

Seifert, A. (1976): *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*. Berlin.

Sellars, W. (1956): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. (Nachdr. in: Ders. (1963): *Science, Perception and Reality*. London.)

Specht, R. (Hg.) (1979): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 5: Rationalismus*. Stuttgart [Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe 1990].

Specht, R. (1981): »Erfahrung und Hypothesen. Meinungen im Umkreis Lockes«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 88, 20–49.

Specht, R. (^{2}2007): *John Locke*. München.

Veneziani, M. (Hg.) (2002): *Experientia [= Lessico Intellettuale Europeo XCI]*. Florenz.

Whitehead, A.N. (1927): *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York.

Oliver R. Scholz

Erziehung/Bildung
(frz. éducation/instruction; engl. education)

Aufklärung ist immer auch ein pädagogisches Projekt. Dies gilt insbesondere im Europa des 18. Jh., das auf Veränderung von Lebensweisen und Mentalitäten drängt. Die dort entfalteten Diskussionen um Erziehung, Bildung und Unterricht und die damit verbundenen Praktiken wirken zugleich weit über den Zeitraum hinaus, die man die »Epoche der Aufklärung« zu nennen sich angewöhnt hat.

Vorläuferschaften

Frankreich ist aus pädagogischer Perspektive im 16./17. Jh. aufgeteilt in vier Bereiche, deren pädagogische Grundprinzipien in kanonischen Texten zum Ausdruck kommen (Snyders 1971). Da sind zum einen die Universitäten, hier besonders Charles Rollin (1661–1741) mit seinem *Traité des Études* (1726–28); zum anderen die Kollegien der Jesuiten, so Claudio Aquaviva (1543–1615) mit der *Ratio Studiorum* (1599) und Joseph de Jouvancy (1643–1719) mit *De ratione discendi et docendi* (1691); als drittes die Oratorien der gleichnamigen Kongregation, hier P. Bernard de Lamys (1640–1715) *Entretiens sur les sciences* (1683); und als viertes die Schulen der Jansenisten, so Jacqueline Pascals (1625–1661) *Règlement pour les enfants de Port-Royal* (1657). Trotz der Relevanz aller Institutionen für die intellektuelle Situation, nehmen die Jesuiten doch aufgrund ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit die zentrale Stellung ein. Bei aller weltanschaulich-religiösen Unterschiedlichkeit differieren allerdings die pädagogischen Konzepte weit weniger als zunächst anzunehmen: Organisiert in Form einer Internatserziehung, bei der die Internen gegenüber den Externen eine gesonderte Rolle spielen, wird die pädagogische Welt als geschlossene der Alltagswelt gegenüber gestellt und von dieser abgegrenzt. Das prinzipielle Misstrauen gegenüber der Verderbtheit außen und den sich bietenden Versuchungen im Inneren erzeugt eine Pädagogik der Abschottung und Überwachung in einer gereinigten pädagogisierten Umwelt. Die Kultivierung einer stark antagonistischen Sozialität und die Konzentration auf die Vermittlung klassisch-humanistischer Inhalte (Latein, Rhetorik, Logik) machen die Antike zur zentralen Referenz, die das Vorbild, wie auch eine christlich zu überwindende Vorgabe darstellt. Ziel aller pädagogischen Bemühungen ist dabei die Herausbildung einer christlichen Frömmigkeit bei gleichzeitiger Vermittlung von Mindeststandards der alltäglichen Lebensklugheit und des höflichen Umgangs. Eine berufliche Spezialbildung war kaum nötig, da die entsprechenden Posten und Ämter eher verkauft oder vererbt denn durch Leistung erworben wurden. Erste Reformbestrebungen brachten nur punktuell Veränderungen: Nicolas Malebranche (1638–1715) versucht, auf Strafen und Agonalität zu verzichten, und verweist nicht mehr auf die Antike als Ideal, sondern auf die Mathematik, die zur Grundlage von Idealität und damit des pädagogisch-utopischen Ortes erhoben wird. Er wiederholt hiermit den klassischen Topos einer auf Abgrenzung und Abschottung gegründeten Pädagogik. François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715) reformiert das pädagogische Verhältnis grundsätzlicher, das nun weniger von starren Lehr-Lern-Verhältnissen aus gedacht, sondern als eine spontane Lehrreaktion auf punktuell bekundetes kindliches Interesse verstanden wird. Trotz der Orientierung an den Interessen und Befindlichkeiten des Zöglings als Grundlage der zum Lernen notwendigen Freude verharrt jedoch auch hier der Erzieher noch in einer Haltung des Misstrauens gegenüber dem Kind: Aus Schwäche vermag dieses nicht immer, sich gegen das Schlechte aufzulehnen, und so bleibt es Objekt böser Einflüsse der verdorbenen Welt, die daher im pädagogischen Arrangement möglichst ausgeschlossen werden muss. Und es bedarf ferner der Vorstellung der *perfectibilité*, bevor sich hier die Verhältnisse ändern.

In England scheint die Zukunft im 17. Jh. bereits angebrochen (Webster 1975). Das Erstarken der experimentell-induktiven Wissenschaftsanschauung hat das eher geschlossene Bild der traditionellen Welt bereits aufgebrochen, das im Prinzip noch um die Göttlichkeit der Welt und ihre Ordnung wusste und nur noch die einzelnen Bausteine des Mosaiks als Teile eines göttlichen Plans zu deuten hatte. Dieser Welt, deren Sinnbild der Kreis bzw. die Kugel ist, und in der Lernen lediglich Aufdecken oder Tradierung von Bekanntem meint, stellt Francis Bacon (1561–1626) vor allem in *Of proficiency and the Advancement of Learning* (1605) ein Weltverständnis gegenüber, in dem Wissenschaft ein offenes und gewissermaßen unendliches Projekt des Lernens über die Welt, ein Entbergen von völlig Unbekanntem und Überraschendem darstellt. Ist zuvor das Aufdecken und Verinnerlichen des Bekannten die Grundlage

glückseligen Lebens, wird nun das Entdecken des Neuen zum Garant einer sich ständig verbessernden Lebenslage und somit zur Basis aller Pädagogik, die eben hierauf Wert legt. Literarischer Ausdruck dieser Idee einer sich selbst immer weiter bildenden Gemeinschaft ist etwa Bacons Utopie *Nova Atlantis* (1627) – nur eines der Beispiele der spezifischen Erscheinungsweise von Pädagogik als Sozial-Utopie in der Tradition Platons. Dass ein solcher Entwurf der Entmachtung traditioneller Autorität entgegen verbreiteten Vorstellungen nicht notwendig mit Areligiosität verbunden sein muss, beweisen Samuel Hartlib (1600–1662) und sein Kreis, zu dem neben John Dury (1596–1680) auch John Milton (1608–1674) u.a. gehören. Diese unter dem Einfluss von Johan Amos Comenius (1592–1670) agierenden Puritaner nehmen dabei nicht nur die Baconsche Idee einer erfahrungs- und experimentorientierten neuen Wissenschaft auf, sondern sie adaptieren ebenfalls Comenius' Vorstellungen einer weltverbessernden Reform der und durch Erziehung: Das pädagogische Reformprogramm der Puritanischen Revolution, das wissenschaftlich und spirituell zum Neuen Jerusalem auf Erden führen soll, sieht dabei eine Reform der Didaktik, die allen alles in der richtigen Weise, mithilfe eines staatlich organisierten und kontrollierten Schulsystems, beizubringen versucht, ebenso vor wie die Gründung einer Gelehrten Akademie, aus der die zukünftigen weisen Staatsführer hervorgehen sollen. Die Restauration von 1660 beendet alle diese Reformbestrebungen: Zu nah an den religiösen Nonkonformisten und anscheinend zu republikanisch orientiert, werden die Puritaner von der wieder erstarkenden anglikanischen Kirche aus der Öffentlichkeit verbannt, während die nach Baconschem Vorbild gegründete Royal Society das Bild der modernen Wissenschaft – und damit der Höheren Bildung – vom Religiösen freizuhalten sucht, um sich selbst zu sichern in unsicheren Zeiten. Auch wenn konkrete pädagogische Ideen des Hartlib-Zirkels kaum wirksam werden, so setzt doch ihre Rhetorik der gesellschaftlich-pädagogischen Reform den Maßstab für alle zukünftigen Reformen; während ihre Idee eines staatlichen Erziehungssystems im Weiteren abgelehnt wird, so tradieren sich doch die religiös-wissenschaftlichen Vorstellungen in den Akademien der Dissenter, die diese als Alternative zu den traditional ausgerichteten anglikanischen Universitäten Englands (Oxford, Cambridge) gründen (Rhyn 1997); (↗ Universitäten/Akademien).

In Schottland dagegen sind die Vorstellungen eines staatlich initiierten Erziehungs- und Bildungssystems zu diesem Zeitpunkt bereits realisiert: Schon seit 1496 gibt es ein Gesetz über die allgemeine Schulpflicht für die höheren Stände, deren Wahrnehmung, Gestaltung und Durchsetzung ab 1560 den Forderungen der Reformation durch John Knox (1514–1572) folgt. Das im *First Book of Discipline* für ganz Schottland entworfene staatlich organisierte, gegliederte Schulsystem bildet den Hintergrund für einen enormen pädagogischen Aufschwung, der (abgesehen von den Highlands) nahezu jeder Gemeinde eine Schule und jeder etwas größeren Stadt eine Universität oder ein College beschert und fast jeden Schotten in den Genuss presbyterianischer Erziehung und Bildung bringt, die neben einer religiösen Unterweisung vor allem auf eine Schulung der intellektuellen Fähigkeiten setzt. So erfreut sich Schottland zu Beginn des 18. Jh. auch einer enorm hohen Alphabetisierungsrate.

Die pädagogische Situation im deutschsprachigen Raum vor der Aufklärung ist geprägt vom Geist des Rationalismus und der Systembildung (Benner/Oelkers 2004). Die Erziehungs-, Unterrichts- und Bildungsverfahren dienen im Wesentlichen der Ausbildung effizient funktionierender Untertanen. Wolfgang Ratke (1571–1635) und Comenius streben eine Rationalisierung pädagogischer Verfahren an, deren Ziel die gelingende Einpassung des Einzelnen in den Rahmen eines tradierten geschlossenen Weltbildes einer heiligen Ordnung ist, die nicht zur Disposition steht. Dass hierbei eine Konzentration auf die Realien die Orientierungen des Buch-Humanismus ablöst bzw. ergänzt, steht dazu nicht im Gegensatz: Die Welt als Buch Gottes muss ebenso gelesen werden können (↗ Naturgeschichte) wie der in Tinte überlieferte Text, um die Ordnung verstehen und ihr entsprechen zu können; das enzyklopädische Denken erstreckt sich über alle Sphären der Welt. Diese ist allerdings in den Wirren der Religionskriege aus den Fugen geraten. So werden bei Comenius *Erziehung* und *Bildung* zugleich Voraussetzungen der allumfassenden heilenden Reformierung der Welt (vgl. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*) – daher seine Anerkennung durch die englischen Puritaner, die ihn als Hilfe ins Land holen –, ebenso wie auch andere zeitgenössische Eutopien genuin pädagogisch denken (etwa Johann Valentin Andreäs (1586–1654) *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (Christianopolis) (1619) oder die Rosenkreuzer-Manifeste). Weit wirksamer als diese hehren Träume der Welt- und Menschenerlösung sind jedoch jene didaktischen Entwürfe Comenius', die einen anthropologisch und theosophisch be-

gründeten Plan zur Unterweisung des Menschen vorstellen, um ihn systematisch mit Gottes ganzer Welt bekannt zu machen und ihn so zur Sittlichkeit zu führen. Den Geist dieser Systematik atmen im Folgenden die Schulordnungen mehrerer deutscher Länder, am bekanntesten ist vielleicht Andreas Reyhers (1601–1673) *Gothaischer Schulmethodus* von 1642 für Ernst den Frommen; nicht nur wird der *Orbis sensualium Pictus* (1658) von Comenius zum paradigmatischen Lehrbuch für die nächsten Jahrhunderte, sondern das entstehende Volksschulwesen folgt in wesentlichen Teilen seinen Vorgaben. Trotzdem bleiben auch die eirenisch-pädagogischen Erlösungsträume nicht ganz unwirksam: Subkutan befeuern sie die deutsche Geistesgeschichte bis weit in die Deutsche Klassik, in der die gelehrte Welt als Freimaurer das Erbe der vielleicht nie wirklich existiert habenden Rosenkreuzer antritt und sich in deren Geiste Selbst- und Weltperfektionierungsträumen hingibt.

England und Schottland

Bevor es jedoch soweit ist, zerbricht die alte Welt und ihr Autoritätsgefüge und setzt das Licht der Aufklärung frei (Rhyn 1997). In England erlebt die Royal Society einen internen Machtkampf zwischen der alten aristotelischen und der neuen baconianischen Form der Wissenschaft und des Wissens allgemein. Die *Quarrels*, wie die englische Version der *Querelle des Anciens et des Modernes* genannt wird, werden zugunsten Bacons entschieden – und Erfahrung und Experiment werden damit zur Grundlage der Erarbeitung neuen Wissens und von Lernen überhaupt. Die Tradition verliert ihre angestammte Autorität – und mit ihr die Begründungslogik klassischer Herrschaft. Nicht nur auf epistemologischem Gebiet büßt die Religion ihren Einfluss ein, sondern vor allem im Politischen kommt es zu entscheidenden Veränderungen. Trotz der Restauration 1660 verliert der traditionell religiös autorisierte Herrscher an Gewicht – die Krone herrscht nur noch von Gnaden des Parlaments. War gerade in der Reformation die Analogie von Herrscher und Untertan als Vater und Sohn noch einmal gestärkt worden, so verliert mit dem konstitutionell beschränkten König nun gleichsam der Vater an Macht. Das gilt auch in der Pädagogik, welche nun keine Untertanen, sondern freie, politisch interessierte, befähigte und motivierte Bürger hervorzubringen hat. Am treffendsten werden die neuen Macht- und damit Bildungs- bzw. Erziehungsverhältnisse in John Miltons *Paradise Lost* (1667) und seinem Brief *Of Education. To Master Hartlib* (1644) ausgedrückt. Mit der *Bill of Rights* von 1689 manifestiert sich das Ideal einer bürgerlichen Öffentlichkeit, die zur stärksten politischen Macht werden soll. Die politisch-bürgerliche Öffentlichkeit, die sich in den Coffee Houses, den Tavernen und Clubs trifft und in zahlreichen Zeitungen und Magazinen äußert, ist eng mit einem neuen Ideal verbunden: dem gebildeten Gentleman, der sich durch persönliche Freiheit und Unabhängigkeit, eine egalitäre Haltung gegenüber dem eigenen Stand und ein elitäres Bewusstsein der Personal Excellency auszeichnet. Theoretischen Ausdruck findet dieses neue Erziehungs- und Bildungsideal in John Lockes *Some thoughts concerning education* (1693). Locke, der sich mit Milton, Hobbes und anderen an den Debatten um die Neubegründung politischer Herrschaft beteiligt, entwirft hier auf der Grundlage einer empiristischen Erkenntnistheorie, die innere und äußere Erfahrung (Reflexion und Sinnlichkeit) zur Basis allen Wissens und Lernens erklärt, eine Pädagogik, die durch Naturerleben und Gewöhnung, durch Willensbildung statt Wissensbildung den Einzelnen gemäß seiner individuellen Anlagen und Lebenswelt zu Tugend (deistische Religiosität und Wahrhaftigkeit), Weisheit (Fähigkeit der erfolgreichen Organisation des weltlich-alltäglichen Lebens), Zivilisiertheit (Angemessenheit des Verhaltens sich selbst und anderen gegenüber) und Wissen (allgemeines Wissen und Kenntnisse über die, vor allem politischen, Dinge der Welt) erziehen will. Lockes Schriften werden breit rezipiert; Einflüsse seiner pädagogischen Erörterungen finden sich in fast allen populären Erziehungsratgebern dieser Zeit. Trotzdem ist an ein staatliches Bildungssystem noch nicht zu denken, und die zunehmend notwendiger werdende Berufsbildung wird von jenen Nonkonformisten übernommen, die man politisch mundtot gemacht hat: Sie gründen die Dissenter-Akademien, die als Privatschulen das breiteste Bildungsangebot auf wissenschaftlicher Basis und ausgerichtet auf ökonomische Bedürfnisse unterbreiten. Sie bemühen sich, Einseitigkeiten zu vermeiden: Hier werden Zivilität und Utilität, Wissenschaft und Religion, Classics und Technik integriert auf der Grundlage der Befreiung von epistemologischem und religiösem Dogmatismus. Erst Anfang des 19. Jh. beginnt die Entwicklung eines staatlichen Bildungs- und Erziehungssystems, erst ab 1833 verstärkt sich die Konturierung einer nationalen Bildung.

Anders als in England und Frankreich ist die Schottische Aufklärung ein fast ausschließlich uni-

versitäres Ereignis. Strukturell hat Schottland die größte Dichte an Universitäten weltweit. Es ist daher kaum verwunderlich, wenn es gerade die für fast alle zugänglichen Universitäten sind, von denen aus die Schottische Aufklärung ihren Siegeszug durch die Welt antritt. Grundlage hierfür ist der abnehmende Einfluss der Kirche auf die Besetzungspolitik der Universitäten, ferner die zunehmende Trennung von religiösen und weltlichen Fächern, schließlich der nunmehrige Primat der Philosophie und ihre Funktion als Propädeutik aller Fächer, der sich nicht zuletzt auch mit der presbyterianischen Wertschätzung der Intellektualität vertrug. Insgesamt herrscht im Vergleich zu den dogmatisch-anglikanischen Universitäten Englands ein wesentlich liberaleres Klima. Hier gewinnen v. a. Philosophie, Ökonomie, Architektur, Medizin, Geologie, Geschichte, Chemie, Agrikultur, Jura und Anthropologie ihre moderne Gestalt.

Hinzu kommt die politische Union mit England 1707. Sie eröffnet einen Horizont, der Philosophie und (ökonomische) Utilität zum Referenzrahmen aller elementaren und höheren Bildung und Erziehung werden lässt (Rhyn 1997). Allseitige Bildung als Basis einer prosperierenden und freien Zivilgesellschaft wird zum Ziel aller pädagogischen, letztlich pragmatisch ausgerichteten Bemühungen. Und es sind, neben dem an einer Universitätskarriere gehinderten Bibliothekar und Privatgelehrten David Hume (1711–1776) und dem Richter und Advokaten Henry Home (Lord Kames) (1696–1782), die Professoren, allen voran Francis Hutcheson (1694–1746), Adam Smith (1723–1790), Adam Ferguson (1723–1816), Dugald Stewart (1753–1828) und Thomas Reid (1710–1796), die Schottland zum Bildungszentrum Europas machen, dessen Einfluss bis nach Frankreich, Deutschland und Amerika reicht und dessen Bedeutung für die gesamte Aufklärung nicht zu unterschätzen ist. Schließlich sind es Persönlichkeiten wie David Fordyce (1711–1751) und George Turnbull (1698–1748), die die entsprechende Pädagogik als an der Praxis und am Common Sense orientierte Liberal Education entwerfen.

Frankreich

In Frankreich eröffnet Charles Perrault (1628–1703) 1687 mit seinem Lobgedicht auf Louis XIV die *Querelle des Anciens et des Modernes* (↗ Querelle), in welcher auch die Ausrichtung der 1666 gegründeten *Académie des sciences* in Paris zur Debatte steht; er läutet damit das *Siècle des Lumières* ein (Nieser 1992). In der Ablehnung der Antike als normativer Referenz folgen ihm bald Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757) und die Encyclopédistes. Damit wird auch hier ein Lernbegriff etabliert, der in einer offenen Zukunft und der Entdeckung von Neuem die Garanten eines lebensverbessernden Fortschrittes sieht. Gelernt wird aus Beobachtung und Experiment und nicht mehr durch Tradierung antiken Wissens. Auf diese Weise verlieren die Jesuiten langsam ihre auch pädagogische Vormachtstellung; die Kritik an ihren pädagogischen Einrichtungen wächst (vgl. etwa den als Gegenentwurf konzipierten *Essai d'éducation nationale* (1763) von Louis-René de Caradeuc de La Chalotais (1701–1785)). Ihre Ausweisung aus Frankreich 1764 besiegelt das Ende der von ihnen geführten *Collèges*. Die neue Erziehung basiert auf der Teilnahme und Kenntnisnahme der zeitgenössischen Welt (nicht mehr auf der Abschottung von dieser) – auch wenn nicht alle den extremen Sensualismus etwa eines Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) teilen, für den Erziehung allmächtig und allverantwortlich ist, da sich der Mensch nur im Zusammenwirken aller äußeren Einflüsse formt. Die pädagogische Welt entspricht der Alltagswelt der Erwachsenen; die Konzentration auf Latein und Rhetorik verschwindet (vorerst) – Erziehung für die Welt durch die Welt. Der Religionsunterricht wird zwar nicht abgeschafft, doch steht er unter staatlicher Kontrolle, und der Moralunterricht auf der Grundlage betont national orientierter Staats-Katechismen etabliert sich als Basis aller Fächer. Mit der ↗ *Encyclopédie* (1750–1780) von Denis Diderot (1713–1784) und Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717–1783) bringt die französische Aufklärung ihr paradigmatisches Werk hervor. Dieses methodische Sachwörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe realisiert nicht nur den Baconschen Plan einer Darstellung allen wesentlichen Wissens in seiner Gründung und Vernetzung, sondern es macht bekannt mit den allgemeinen Prinzipien und den zentralen Eigenschaften der Dinge; hier findet sich der *Esprit philosophique*, der den Gegensatz zwischen vita activa und vita contemplativa überbrückt und die *belles-lettres*, *sciences*, *arts* und *métiers* miteinander verbindet. Dieses Programm wird Grundlage auch der Pläne für ein wissenschaftlich orientiertes, allgemein-bildendes Schulsystem, welches auf den jeweiligen Leistungsstand und die Leistungsentwicklung der Schüler Rücksicht zu nehmen versucht (vgl. Diderots *Mélanges philosophiques, historiques etc. à Cathérine II* (1773) sowie den *Plan*

d'une université pour le gouvernement de Russie (1775–1776)). In diesem Geist entwirft der Marquis de Condorcet (1743–1794) Ende des 18. Jh. den umfassendsten Plan einer Reform der öffentlichen Erziehung, die nicht nur die Beseitigung aller Ungleichheiten zwischen den Nationen und den Menschen innerhalb eines Volkes, sondern auch die individuelle, gesellschaftliche und menschliche Vervollkommnung zum Ziel hat. Die *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (1791) belegen die Idee einer öffentlichen Erziehung im Geiste des Fortschritts der Menschheit und der Gleichberechtigung, jedoch zugleich auch das liberale Konzept einer gestuften und auf Wissensvermittlung (*instruction*) basierten Erziehung. Die öffentliche Erziehung muss sich auf Unterrichtung beschränken.

Zu den Reformprojekten der Französischen Revolution (siehe Herrmann/Oelkers 1990) gehört auch der im Gegensatz zu dem Entwurf Condorcets eher rousseauistisch, jedenfalls normativ intendierte *Plan d'éducation nationale* von Louis-Michel Lepeletier de Saint-Fargeau (1760–1793), mit dem er die Debatten der Nationalversammlung um einen konkreten Gesetzentwurf ergänzt. *Éducation* ist für Lepeletier Bildung, *Instruction* ist der Bereich der Wissensvermittlung, eine doppelte Semantik, welche für die Bildungs- bzw. Erziehungsgeschichte Frankreichs von Bedeutung sein wird (Prost 1968). Der Gesetzentwurf sieht einen obligatorischen Schulbesuch (in öffentlichen Schul-Gebäuden) vom 5. bis zum 12. Lebensjahr (Mädchen bis 11 J.) vor. Er zielt auf eine republikanische und für alle gemeinsame Nationalerziehung (*éducation*), die, wie es heißt, einzig in der Lage ist, zur Regenerierung der menschlichen Gattung in physischer und moralischer Hinsicht beizutragen. An der Verwaltung wird ein Elternrat beteiligt: Die Finanzierung erfolgt durch nach Einkommen gestaffelte Steuern sowie durch die Einkünfte aus der Arbeit der Zöglinge; Schulgeldfreiheit wird in Aussicht gestellt. Die Lernziele, in denen sich Wissensvermittlung und moralische Erziehung ergänzen, sind neben Lesen, Schreiben, Rechnen, Messen die summarische Kenntnis der Verfassung; Elementarkenntnisse in Haus- und Landwirtschaft; Gedächtnisschulung an den Heldentaten freier Völker und der Französischen Revolution; eine säkulare Moralerziehung, welche eine freie Religionsauswahl mit dem Schulabschluss ermöglicht sowie die Gewöhnung an den Arbeitsprozess und an Disziplin in geeigneten Werkstätten oder bei Sammelaktionen. Im Unterschied zur gegenwärtigen veralteten menschlichen Gattung (espèce vieillie) geht es um die Schaffung einer »erneuerten, fleißigen, geregelten und disziplinierten Rasse« (race renouvelée, laborieuse, réglée, disciplinée). Condorcet überlebt die Terreur nicht, wohl aber zunächst sein Erziehungsprogramm, während das von Lepeletier, der von einem Royalisten ermordet wurde, mit ihm untergeht. Condorcets *Mémoires* werden zur inhaltlichen Basis der pädagogischen Bemühungen der Gruppe der *Idéologues*, die nach dem Ende der Jakobinerherrschaft etwa im Komitee für Volksbildung und anderen administrativen Positionen versuchen, die Reorganisation des Bildungswesens durchzuführen (vgl. Destutt de Tracys *Éléments d'Idéologie* 1801 f.). Ihren neuen, klassisch humanistisch, naturwissenschaftlich-mathematisch und moralisch-politisch ausbildenden Écoles Centrales ist allerdings nur ein kurzes Lebens beschieden: Fehlende Akzeptanz im Bürgertum, fortschreitende Segregation von Arbeiter- und Bürgerschulen und politischer Gegenwind gipfeln in der Abschaffung der Zentralschulen 1802 durch Napoléon Bonaparte. Mit ihrer Ersetzung durch die einseitig ausgerichteten Lyzeen und der Re-Etablierung von Latein als zentraler Sprache 1809 ist die pädagogische Aufklärung in Frankreich institutionell vorerst beendet.

In Frankreich relativ wirkungslos bleibt einer der wichtigsten Theoretiker der Aufklärungspädagogik: Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Seine Kritik am zivilisatorischen Optimismus und uneingeschränkt positiven Selbstverständnis des Bürgertums und der Eliten bildet die Grundlage für ein pädagogisches Programm, welches zum Referenzpunkt der deutschen Debatte wird, die sich vor allem in Zu- und Widerspruch zu Rousseau konturiert. Ausgehend von der These, dass die Zivilisierung des Menschen durch die bis dahin üblichen Formen der Vergesellschaftung (und damit auch der Erziehung) eine Abkehr vom möglichen, naturgemäßen Leben, d. h. vom Naturzustand, bedeutet (vgl. *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755)), entwirft Rousseau in *Émile, ou De l'éducation* (1762) eine Pädagogik, welche eben jene Möglichkeit nicht-entfremdender Erziehung realisieren will und damit den Einzelnen vorbereiten soll, sich auf natürliche Weise mit anderen Menschen zusammenzufinden (↗ Geselligkeit), d. h. mit ihnen eine, auf einem Gesellschaftsvertrag basierende, naturgemäße Sozialität zu gründen (vgl. *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762)). Eine solche Erziehung ist in ihrer ersten Phase ausschließlich nega-

tiv, d. h. sie versucht im Grundsatz, die natürlichen Anlagen des Zöglings zu achten, nicht aktiv in seine Entwicklung einzugreifen und gezielt störende Einflüsse fernzuhalten. Keine Regeln oder Sanktionen beengen das Aufwachsen des Zöglings, das in dieser Phase der Ausbildung des Körpers und der Sinne gewidmet ist. Erst ab dem 12. Lebensjahr setzt die intellektuelle Schulung ein, die das Denken entwickeln soll und sich inhaltlich an den praktischen Bedürfnissen des Lebens orientiert. Gefühle und Phantasie, religiöse Selbstbestimmung und Sittsamkeit sind Themen ab dem 15. Lebensjahr; nun erst wird der Zögling dem nicht ungefährlichen Sozialkontakt ausgesetzt, in der Hoffnung, alles Notwendige getan zu haben, damit er den Fallstricken des gesellschaftlichen Lebens entgeht und erkennt, dass seine bisherigen Wahrheiten echte und keine beliebigen sind. Denn dieses bleibt das zentrale Element in der Pädagogik Rousseaus: Auch sie tradiert das hergebrachte Motiv der Abgrenzung der pädagogischen von der restlichen Welt. Dem störenden Einfluss der schlechten Gesellschaft wird hier die reine, unverdorbene Natur des Landlebens gegenüber gestellt, welche den Rahmen bildet für eine langjährige exklusive pädagogische Paarbeziehung von Erzieher und Zögling.

Der Begriff der Natur strukturiert das Gefüge der Theorie Rousseaus und bindet die Diskurse über die anthropologischen und theosophischen Voraussetzungen des pädagogischen Prozesses sowie über dessen Ziele und Verfahren zusammen. *Natur* wird zum absoluten pädagogischen Begriff und Rousseau wird zum Ausgangspunkt der Debatte um den Unterschied von *Natur* und *Kultur* – Hauptfrage auch der gerade sich etablierenden wissenschaftlichen Anthropologie. Dass das pädagogische Experiment sich innerhalb eines Geschlechts (des maskulinen) vollzieht, ist beabsichtigt, gehört doch eine affektive und exklusive Beziehung zwischen Mann und Frau zu den ersten Erscheinungsformen des Austritts aus dem Naturzustand und des für die gesellschaftliche Kohäsion schädlichen, aus der Eigentumsbildung rührenden Egoismus. Dies hatte auch der Roman *La Nouvelle Héloïse* mit der verbotenen Liebe des Hauslehrers zu seinem weiblichen Zögling illustriert. In der Konsequenz dieser Haltung wird die Frau mit Absicht nur als Ergänzung des Mannes, als Wesen fremden Willens und Wollens gedacht: Die Mädchenerziehung bei Rousseau ist nur auf die Befähigung zur Haushaltsbewältigung beschränkt – darüber hinaus hat die Frau nicht dem eigenen, sondern nur dem Willen des Mannes zu folgen (↗ Frau/Weib).

Deutschland

Die Idee Rousseaus, dass Erziehung keine punktuelle Einwirkung darstellt, sondern eine langfristige Organisation des Aufwachsens, dass sie also als eine Form des Zusammenlebens verstanden werden kann und sollte – diese Idee Rousseaus wirkt vor allem in die deutsche Aufklärungspädagogik, die sich der Kindheit als einer Phase zuwendet, der spezifische Beachtung geschenkt werden muss (Ariès 1978) und die vor dem Hintergrund der Vorstellung eines idealen Lebens- und Lernverlaufs nun als Ganze zum Objekt erwachsener Aufmerksamkeit wird. Verdrängt in Frankreich die *instruction* die *éducation* als Referenzbegriff, so verläuft im deutschen Gebiet die Entwicklung (vorerst) umgekehrt: War zuvor die »Didaktik« als allgemeine Lehre der Unterweisung und Belehrung zentral, so wird im 18. Jh. »Erziehung« zum Schlüsselbegriff der deutschen Pädagogik. Dessen Hegemonie endet dann, wenn der Begriff der »Bildung«, der zuerst zum Komplementärbegriff sich entwickelt, schließlich den Erziehungsbegriff fast vollständig verdrängt (Blankertz 1982; Herrmann 1993). Und während es in Frankreich und England/Schottland die Debatte um die richtige Wissenschaft ist, in der sich die aufbrechende Moderne konturiert, ist es in Deutschland eher die Naturrechtsdebatte, die den Weg in die Neuzeit ebnet: Die Freisetzung des Menschen als Bürger durch die Formulierung und Verteidigung des Anspruchs auf leibliche Integrität und moralisch-sittliche Unabhängigkeit unter Betonung der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen eröffnet den Weg für eine Entdogmatisierung und die Zunahme der Verweise auf abstrakter formulierte Ideale, die etwa als »Vernünftigkeit« oder »Selbstidentität« auch den pädagogischen normativen Begriffsrahmen strukturieren. Dabei speist sich die deutsche Pädagogik des 18. Jh. aus mindestens vier Quellen: aus dem Willen zur Systematik und zur Rationalisierung, der das 17. Jh. beherrscht und, über Erhard Weigel (1625–1699) etwa, die deutsche Frühaufklärung prägt; aus dem Pietismus, z. B. in Gestalt August Hermann Franckes (1663–1727), der eine religiöse Innerlichkeit, Selbstanalyse und Selbstreflexion zur Grundlage einer gelingenden Lebensführung erklärt; aus der erfahrungsorientierten Liberal Education der englischen und schottischen Tradition; und aus der Pädagogik Rousseaus.

Frühaufklärung und Pietismus

Mit Christian Thomasius (1655–1728) beginnt der Begriff der »Vernünftigkeit« die zentrale Stellung im erziehungs- und bildungstheoretischen Diskurs einzunehmen, die er im Weiteren zunächst behalten wird (Nieser 1992). Als gelehrte Urteilskraft wird sie zur Voraussetzung von Wohlfahrt und Glückseligkeit des Einzelnen und der Gesellschaft und somit zu einem pädagogisch anzustrebenden Ideal: Der Einzelne soll sich selbst als Vernunft- und Sozialwesen erkennen und, mithilfe Gottes, seine Christlichkeit realisieren; Selbst-, Menschen- und Gottesliebe bilden hierfür die notwendige Basis. In Auseinandersetzung mit Weigel und Daniel Georg Morhof (1639–1691) um die richtigen Unterrichtsinhalte und -verfahren entwickelt Thomasius die Vorstellung eines neuen Unterrichts, der Sprachlehre ebenso thematisiert wie mathematische und polyhistorische Wissenschaften, christliche Sittenlehre und grundlegende Prinzipien der Höflichkeit. Noch mehr im Zeichen des Rationalismus steht die Aufklärung mit Christian Wolff (1679–1754), der Thomasius' Unterscheidung von Weltklugheit und Gottesgelehrtheit als je eigene epistemologische Sphären aufhebt und der Vernunft einen umfassenden Zugang zu allem unterstellt. Wolff kommt das Verdienst der Umsetzung und Verbreitung der ursprünglich von René Descartes (1596–1650) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) begründeten Methode zu, die er auf allen theoretisch und lebenspraktisch relevanten Feldern, wie Ethik, Moral- und Rechtsphilosophie, Metaphysik, Mathematik, Naturwissenschaft, Logik und Politik entfaltet. Vervollkommnung des Einzelnen heißt nun Vervollkommnung des Verstandes, der nicht nur die Welt als ganze erkennen kann und soll, sondern auch die entsprechende Sittenlehre vernünftig abzuleiten in der Lage ist, womit die Verstandesbildung zum zentralen pädagogischen Thema wird und, aufgrund der breiten Rezeption Wolffs, ihren Nachhall in den Schriften der populär-pädagogischen Aufklärer (etwa bei Johann Georg Sulzer (1720–1779)) findet.

Gegen die Enge scholastischer und theologischer Orthodoxie, gegen die bereits Thomasius und Wolff auftreten, richten sich auch die pädagogischen Bemühungen August Hermann Franckes – wenngleich auf andere Weise (↗ Pietismus). In seiner Schrift *Kurzer und einfältiger Unterricht wie Kinder zur wahren Gottseligkeit und zur christlichen Klugheit anzuführen sind* (1702), die als Programmschrift pietistischer Pädagogik betrachtet werden kann, entwirft Francke eine Pädagogik, die mit Gesinnungs- und Willenserziehung, mit altersgerechtem Katechismusunterricht und biblischer Unterweisung die Kinder zum wahren christlichen Lebenswandel erziehen möchte. Geprägt von einem tiefen Misstrauen gegenüber der Welt und der Natur, setzt Francke auf die Brechung des ursprünglichen Willens des Kindes (unter Androhung von irdischen und überirdischen Strafen bei Verfehlungen) und konzipiert einen abgeschlossenen pädagogischen Raum, der vor weltlichen Verfehlungen und Versuchungen schützen soll. Hinzu kommt eine rigide Zeitordnung, die jede Form von Müßiggang auszuschließen sucht. Der pietistische Weg zur Gottes- und Nächstenliebe wird somit ein Weg der Fremd- und Selbstüberwachung, die sich im Modus einer Internatserziehung realisiert. Komplettiert wird die moralpädagogisch-christianisierende Unterweisung durch einen stark an praktischen Interessen orientierten und auf Erfahrung und Anschauung aufbauenden Realienunterricht. Diese insgesamt auf die Vermittlung einer spezifischen Lebensbewältigungskompetenz abzielende Pädagogik setzt Francke seit 1698 in einem groß angelegten Waisenhaus in Halle (Franckesche Stiftungen) um, wo Erziehung als Fürsorge zur Linderung seelischer, leiblicher und sittlich-religiöser Not auftritt. Mit Christoph Semler (1669–1740) und Johann Julius Hecker (1707–1768) erlebt die pietistische Pädagogik in Halle und Berlin ihre Fortführung: Als Basis der sich mit ihnen durchsetzenden Realschule und als Impulsgeber für die stärker werdende Volksschulbewegung beeinflusst sie die gesamte weitere Entwicklung der Pädagogik.

Philanthropismus als Erbe Rousseaus und des britischen Empirismus

Während die Pädagogik Rousseaus in Frankreich relativ wenig Beachtung findet, wird sie in Deutschland stark rezipiert, vor allem im Kreis der Philanthropen. Zu dieser Gruppe gehören Männer wie Johann Bernhard Basedow (1724–1790), Joachim Heinrich Campe (1746–1818), Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811), Ernst Christian Trapp (1745–1818), Friedrich Eberhard von Rochow (1734–1805) und Peter Villaume (1746–1825), die trotz eigener Akzente bestimmte Grundvorstellungen teilen. Das Erbe Rousseaus zeigt sich in der großen Bedeutung, die sie dem Begriff des »Natürlichen« bzw. der »Natürlichkeit« zumessen, wobei sie dann allerdings eine gezähmte, kultivierte Natur vor Augen haben

und nicht die reine, wilde Natur Rousseaus. Die hier zugrunde gelegte Anthropologie verweist auf Intellekt und Körper als die beiden Sphären, die es erziehend zu entwickeln gilt, wobei gerade auch der Körperlichkeit und ihrer Ausbildung große Aufmerksamkeit gewidmet wird: Gesundheit als Einheit von Körper und Geist in der Weise, dass der richtig entwickelte Körper die seelische Entwicklung ermöglicht, vorbereitet und unterstützt. Die Re-Etablierung einer seit der Antike nicht mehr geschätzten konsequenten Leibeserziehung (Turnunterricht, lockere Kleidung, viel Bewegung im Freien, Wandertage, Handarbeit etc.) und die Betonung der ↗Erfahrung als Grundlage aller Wissensaneignung ist die eine, zentrale, Seite dieser Anthropologie – eine andere ist die damit einhergehende Masturbationsparanoia, die die Philanthropen eng mit den Pietisten verbindet: Onanie als Ursache erst körperlicher, dann auch seelischer Degeneration gilt es, unbedingt zu verhindern (soweit die physiologische Erklärung – die moralphilosophische Seite erläutert Kant in der *Metaphysik der Sitten* (1797), wo die Verwerflichkeit willentlicher Selbstschändung die des Selbstmordes noch übersteigt). Das hierzu instaurierte Körperregime wird bis ins 20. Jh. wirksam bleiben. Im Unterschied jedoch zu Rousseau bleibt das Ziel philanthropischer Erziehung vor allem der tüchtige Bürger, der allseitig (aus-)gebildet zu seinem und zum gesellschaftlichem Nutzen agieren kann, wobei im Konfliktfall die Gesellschaft den Vorrang hat. »Kindgemäßheit« in dieser Pädagogik, die das Spiel als eine der wichtigsten Lernsituationen identifiziert und daher auch Belehrung versucht, als Spiel zu konzipieren, bedeutet letztlich, sich an den spezifischen Eigenschaften des Kindes zu orientieren, es kennenzulernen, um es um so erfolgreicher zu äußeren Zwecken manipulieren zu können. Verwies Rousseau noch darauf, dass man das Kind erst verstehen müsste, um das aus sich selbst heraus Entwickelnde nicht zu stören, sondern zu befördern, so tendierten die Philanthropen dazu, diese Kenntnisse als bloße Grundlage einer erfolgreichen Einflussnahme zu verstehen, deren oberstes Ziel die gesellschaftliche Nutzbarmachung des Einzelnen ist. Von hier aus strukturiert sich bis in die Moderne die Debatte um die primäre Bedeutung aller Pädagogik für entweder die einzelne Person oder für die Gesellschaft als ganze.

Paradigmatischer Ort philanthropischer Erziehung ist das 1771 gegründete *Philanthropin* Basedows in Dessau (Garber 2008). Diese ganz nach den Richtlinien der Bewegung gestaltete pädagogische Anstalt erfreut sich größer Aufmerksamkeit und wird, wenn auch gelegentlich in kritischer Abgrenzung, zum Referenzpunkt weiterer, unterschiedlich erfolgreicher Internatsgründungen. Dessau hingegen leidet unter den Öffentlichkeitsbestrebungen des unermüdlichen Agitators Basedow, der vielleicht mehr für den äußeren Anschein als für die innere pädagogische Stabilität der Anstalt sorgte: 1793 wird Dessau, nachdem es bereits erheblich an Ansehen verloren hat, wieder geschlossen. Basedows *Methodenbuch* (1771) und sein bebildertes *Elementarwerk* (1774) bleiben jedoch Programmschriften des Philanthropismus. Überhaupt ist der Philanthropismus auch auf die schriftliche Niederlegung von Programmen und pädagogischen Lehrmitteln orientiert. Neben Salzmann ist es vor allem Campe, der hier hervortritt. Nicht nur ist er der Herausgeber des 16bändigen Revisionswerkes (*Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens* (1785–1791)), das als Sammelwerk der schreibenden Philanthropen deren pädagogisch-theoretische Auseinandersetzungen enthält und verbreitet (in einzelnen Abhandlungen und Reflexionen, aber auch durch umfangreich kommentierte Übersetzungen Rousseaus und Lockes), sondern er gibt auch 37 Bände Kinder- und Jugendschriften (eigens geschriebene Texte und kindgemäße Bearbeitungen klassischer Stoffe, etwa *Robinson Crusoe*) heraus, die zum Ausgangspunkt der Kinder- und Jugendliteratur als eigener Literaturgattung werden. Die ursprünglich auf 1000 Bände angelegte Sammlung von Lehr- und Schulbüchern, von Kinderbüchern und systematisch- bzw. methodisch-pädagogischen Abhandlungen erinnert in ihrer enzyklopädischen Systematik ebenso an das 17. Jh. wie das *Elementarwerk* Basedows an den *Orbis Sensualium Pictus* von Comenius.

Mit Trapp kommt 1779 ein Philanthrop auf den ersten genuinen Lehrstuhl für Pädagogik (Universität Halle) – Ausdruck des Willens zur weiteren Rationalisierung der Pädagogik zur Wissenschaft, der am Ende dieser Epoche in den Theorien der Pädagogik von Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768–1834) und Johann Friedrich Herbart (1776–1841) kulminiert und in die Diskussionen um die Reichweite pädagogischer Theorie und ihr Verhältnis zur pädagogischen Praxis (und damit der Möglichkeit einer Lehrerbildung) mündet.

Stärker an Rousseau und der dort propagierten Eigentätigkeit und -rechtlichkeit des Kindes sowie am Ideal des Landlebens orientiert als andere Philanthropen sind die Ideen Salzmanns, der 1784 die bis heute bestehende Erziehungsanstalt in Schnep-

fenthal gründete. Salzmann, der vor allem Volkserziehung und Seelsorge im Blick hat, verweist ebenso wie die anderen Philanthropen auf den Wert körperlicher Arbeit, sieht diese jedoch stärker in einen umfassenden Umgang mit der Natur eingebunden (Gartenarbeit). Die als göttlich vorgestellte Natur soll dabei nicht nur Gegenstand und Hilfsmittel lernenden Welterkennens sein, sondern auch, bei entsprechender Einbindung der Gemütserziehung, den Zugang zum Göttlichen ermöglichen. Auch bei Salzmann findet sich jenes Pathos aufklärerischer Pädagogik, das in der Erziehung den Weg zur fast vollkommenen Gesundung (d.h. Triebbeherrschung), zu Erfolg und Verbesserung des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft zu sehen glaubt. Dieser Glaube an die Macht und die Bedeutung der Pädagogik, die die Philanthropen gelegentlich zur Selbststilisierung als Werkzeug für den göttlichen Plan zur Entwicklung der Menschheit verführt, bleibt ein ebenso stabiler wie auch belächelter Bestandteil nicht nur des philanthropischen Selbstverständnisses, sondern auch der gesamten Profession. Sie erfindet sich als rational-systematisierendes Sediment göttlich-natürlichen Wollens – das Bewusstsein, den wichtigsten, aber auch schwierigsten Beruf auszuüben, führt dann in die Debatte über den Charakter der Pädagogik als Kunst oder Technik, als Berufung oder erlernbarer Beruf.

Erziehung und Bildung: Ausblick

Der Konzentration der Aufklärungspädagogen auf Nützlichkeit, ihrem gelegentlich einseitigen Betonen erziehender Manipulation und ihrer Ignoranz des Ästhetischen stellen sich im Folgenden Konzeptionen entgegen, die entweder mit Rousseau den Eigenwert des Kindes und seiner Interessen wieder zum Ausgangspunkt eines Erziehungsdenkens machen (Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782–1852)) oder die nun den engeren Bereich einer Kinder- und Jugenderziehung verlassen und vor allem in den Debatten um den Begriff *Bildung* den pädagogisch-theoretischen Horizont erheblich erweitern. In der Klassik, im Neuhumanismus und im Deutschen Idealismus gewinnt *Bildung* eine theoretische Tiefe und Gestalt, die sie dem Begriff der *Erziehung* gegenüber treten lässt. Bereits bei Johann Gottfried Herder (1744–1803) erweitert sich der alte, mystisch geprägte Begriff von *Bildung* als Erreichen der Gottesebenbildlichkeit um eine Dimension der historischen Entwicklung des Einzelnen und der Kulturen zur Humanität, während die biologischen Debatten um den Ursprung und die Organisation des Organischen und die Einführung des Konzepts des *Bildungstriebs* durch Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) *Bildung* um den Aspekt der Selbstentfaltung bereichert hatten. Paradigmatisch kommen diese verschiedenen Seiten zusammen in der Theorie Wilhelm von Humboldts (1767–1835) (*Theorie der Bildung des Menschen* 1793/1903), für den *Bildung* der Prozess der Entfaltung der eigenen Individualität und Persönlichkeit in selbstgesteuerter Auseinandersetzung mit der Welt zum Zwecke der Veredlung und Verbesserung ist; *Bildung* ist die harmonische Entwicklung aller Kräfte des Menschen – und zwar nicht zum Zwecke irgendeiner Form von Nützlichkeit: Letztliches Ziel dieses Strebens des Einzelnen ist es, dem Begriff *Mensch* in seiner Person einen möglichst umfassenden Ausdruck zu verleihen (dieses allerdings schon in der hoffenden Annahme, dass damit auch der Gesellschaft der höchste Dienst erwiesen wird). Die Veredelung ist eine des Geistes, der sich selbst verständlich zu werden versucht im Denken, und des Willens, der frei zu werden versucht im Handeln. Beides bedarf der äußeren Welt als Medium dieser Selbstverständigung. Hierzu muss sich das Individuum von sich entfremden, d.h. der Geist, so Humboldt, muss aus sich heraus reflektierend und handelnd in die Welt treten, der Selbstschau den Blick in die Fremde folgen lassen, um dann, bereichert, zu sich zurückzukehren. Dieser nach Humboldt nicht ungefährliche Akt des Heraustretens aus sich selbst darf dabei allerdings nur vorübergehend sein – und nicht so total, als dass es kein Zurück mehr geben könnte (das wird erst Hegel in seiner Bildungstheorie der Entfremdung konzipieren). Man muss gewissermaßen noch bei sich bleiben im Fremden. Nur so ist es möglich, das ursprünglich Mannigfaltige der Welt in sich hinein zu holen, insofern man ihm den Stempel seines Geistes aufdrückt, was nichts anderes heißt als: die Welt sich selbst ähnlich werden zu lassen. Für den Neuhumanismus von Humboldt ist Wissenschaft eben jenes Medium, in welchem der Mensch sich veredelt – für Friedrich Schiller (1759–1805) ist es die Kunst gegenüber der einseitig rationalen Aufklärung, deren Versagen im Umschlagen der Französischen Revolution in die Terreur zu beobachten war. Für eine allseitige Entwicklung des Menschen und den Ausgleich seiner beiden Grundtriebe, Form- und Stofftrieb, ist das geeignete Medium und Mittel der Harmonisierung das Spiel in seiner Hin-

wendung zur Schönheit. Griechenland ist das leuchtende Beispiel einer entsprechenden Geisteshaltung und gelingenden Kunstschaffens (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795).

Erziehung und *Bildung* werden derart zu komplementären Begriffen, die das Spektrum pädagogischer Prozesse zwischen Selbst- und Fremdsteuerung, zwischen Autonomie und Heteronomie, erfassen – bevor *Bildung* im Laufe des 19. Jh. den Erziehungsbegriff als zentralen pädagogischen Begriff ablösend, in eine theoretische und praktische Eindimensionalität, aufgeladen mit nationalistischem Pathos, degeneriert, deren Verurteilung von Friedrich Nietzsche (1844–1900) über Theodor W. Adorno (1903–1969) bis zur Gegenwart zum stehenden Repertoire der Kulturkritik gehört: Hatten Humboldt und Schiller *Bildung* im Medium der Kultur noch als Selbstentfaltung bzw. Selbstveredlung im Horizont einer auch gesellschaftlichen Fortentwicklung begriffen (Wissen von sich und der Welt mit Handlungsanbindung), ohne in die einfache Utilitätsrhetorik der Aufklärung zu verfallen, entleert sich dieser Begriff hin zu einer bloßen Attitüde der Selbsterfülltheit und der Distinktionsabsicht eines Bildungsbürgertums, das Bildung nur noch verwahrt und sich gegen Modernisierung zunehmend sperrt (Bollenbeck 1996).

Mit der Aufklärung beginnt die Pädagogik, ihre moderne Gestalt anzunehmen. Ihre Konzeptionen eröffnen zusammen mit den unmittelbar auf sie reagierenden erziehungs- und bildungstheoretischen Entwürfen das diskursive Feld, in welchem sich Pädagogik bis heute in Zustimmung oder Ablehnung bewegt. Mit ihrer Betonung der Kindgemäßheit und Natürlichkeit, ihrer semantischen Referenz auf Selbstbestimmung bzw. Selbsttätigkeit und ihrer Betonung der Volksbildung wird die Pädagogik der Aufklärung (vor allem Rousseau) zu Beginn des 20. Jh. der positive Referenzpunkt der sogenannten *Reformpädagogik* (vermittelt etwa durch Ellen Keys *Das Jahrhundert des Kindes* von 1900), während sie gleichzeitig von anderen etwa wegen des instrumentellen Charakters ihres Vernunft-Verständnisses abgelehnt wird und später für eine, von der kritischen Theorie (*Dialektik der Aufklärung* 1947) inspirierte, Pädagogik einen negativen Referenzpunkt darstellt. Rationalisierung erscheint in dieser Debatte als eine neue Mythologisierung des Pädagogischen. »Erziehung« und »Bildung« werden als entweder offene oder verborgene Strategien der Manipulation und Anthropopoiesis zu entlarven gesucht (etwa bei Michel Foucault); so wird die Diskussion um Natur vs. Kultur, um Einzelglück vs. Gesellschaftswohl in der Pädagogik oder auch um Konservierung vs. Reformierung von Gesellschaft durch Pädagogik aufrecht erhalten. Dass solche Diskussionen den pädagogischen Rahmen der Aufklärung nicht verlassen, ist dabei offensichtlich. In diesem formalen Sinn hat die pädagogische Aufklärung als Aufklärung über uns selbst – aus Hoffnung auf eine Verbesserung des Lebens oder auch nur im Glauben auf eine damit einhergehende Realisierung unserer Humanität – bis heute nicht geendet.

Quellen

Adorno, T. W. (1959): *Theorie der Halbbildung*. Frankfurt/Main.

Andreä, J. V. (1619): *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (Christianopolis). Strasbourg.

Aquaviva, C. (1599): *Ratio Studiorum*. Rom.

Bacon, F. (1605): *Of proficiency and the Advancement of Learning*. London.

Bacons, F. (1627): *Nova Atlantis*. London.

Basedow, J. B. (1770): *Methodenbuch*. Altona-Bremen.

Basedow, J. B. (1774): *Elementarwerk*. 3 Bde. Berlin.

Blumenbach, J. F. (1780): »Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluss auf die Generation und Reproduction«. In: *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur* (1780), 1. Jg., 5. St., 247–266.

Campe, J. H. (1785–1792): *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens.* Von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, 16 Bde. Hamburg. u. a.

Caradeuc de La Chalotais, L.-R. de (1763): *Essai d'éducation nationale*. Paris.

Comenius, J. A. (1658): *Orbis sensualium Pictus*. Nürnberg.

Comenius, J. A. (1662): *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Amsterdam.

Condorcet, A. (1791–1792): *Cinq Mémoires sur l'instruction publique*. Paris.

Diderot, D. (1775–1776): *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*. Paris.

Diderot, D./D'Alembert, J.-B. le Rond (1751–1780): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris.

Fénelon, F. (1687): *Traité de l'éducation des filles*. Paris

Fénelon, F. (1694–96): *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Paris.

Fontenelle, B. le B. de (1688): *Digression sur les Anciens et les Modernes*. Paris.

Fordyce, D. (1745–48): *Dialogues concerning Education*. London.

Francke, A. H. (1702): *Kurzer und einfältiger Unterricht wie Kinder zur wahren Gottseligkeit und zur christlichen Klugheit anzuführen sind*. Paderborn.

Hartlib, S. (1641): *A description of the famous Kingdome of Macaria*. London.

Hartlib, S. (1642): *Englands Thankfulnesse*. London.

Hartlib, S. (1646): *The Parliaments Reformation*. London.

Hecker, J. J. (1744): *Nachricht von der gegenwärtigen Einrichtung der deutschen Schule bei der Dreifaltigkeitskirche*. Berlin.

Hecker, J. J. (1747): *Nachricht von einer ökonomisch-mathematischen Realschule, welche bei den Schulanstalten der Dreifaltigkeitskirche Anfang Mai 1747 eröffnet werden soll.* Berlin.
Helvetius, C. A. (1758): *De l'esprit*. Paris.
Herbart, J. F. (1806): *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. Göttingen.
Herder, J. G. (1774): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Leipzig.
Herder, J. G. (1784–1791): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 4 Teile. Riga/Leipzig.
Herder, J. G. (1793–1797): *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Zehn Sammlungen. Riga.
Humboldt, W. v. (1793/1903): *Theorie der Bildung des Menschen*. Berlin.
Jouvancy, J. de (1691): *De ratione discendi et docendi*. Paris.
Key, E. (1900): *Das Jahrhundert des Kindes*. Stockholm.
Knox, J. (1560): *First Book of Discipline*.
Lamy, P. B. de (1683): *Entretiens sur les sciences*. Grenoble.
Locke, J. (1693): *Some thoughts concerning education*. London.
Malebranche, N. (1674–75*): De la recherche de la verité* […]. Paris.
Malebranche, N. (1684): *Traité de morale*. Rotterdam.
Milton, J. (1644): *Of education. To Master Hartlib*. London.
Milton, J. (1667): *Paradise Lost*. London.
Nietzsche, F. (1874): *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Leipzig.
Pascal, J. (1657): *Règlement pour les enfants de Port-Royal*. Paris.
Perrault, C. (1687): *Poème sur le siècle de Louis le Grand*. Paris.
Perrault, C. (1688–97): *Parallèles des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. 4 Bde. Paris.
Ratke, W. (1612): *Memorial*. Frankfurt/Main.
Ratke, W. (1619): *Encyclopaedia universalis pro Didactica Ratichii*. Köthen.
Reyher, A. (1642): *Special- und sonderbahrer Bericht, wie* […] *Kinder im Fürstenthumb Gotha kurtz und nützlich unterrichtet werden können und sollen* (Gothaischer Schulmethodus). Gotha.
Rollin, C. (1726–28): *Traité des Études*. Paris.
Rousseau, J.-J. (1750): *Discours sur les sciences et les arts*. Genf.
Rousseau, J.-J. (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam.
Rousseau, J.-J. (1762): *Émile, ou De l'éducation*. Paris.
Rousseau, J.-J. (1762): *Du contrat social ou principes du droit politique*. Paris.
Salzmann, C. G. (1777): *Krebsbüchlein, oder Anweisung zu einer unvernünftigen Erziehung der Kinder*. Schnepfental.
Salzmann, C. G. (1782–1784): *Moralisches Elementarbuch nebst einer Anleitung zum nützlichen Gebrauch desselben*. Leipzig.
Salzmann, C. G. (1806): *Ameisenbüchlein, oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher*. Schnepfental.
Schiller, F. (1795): *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Tübingen.
Schleiermacher, F. D. E. (1849): *Erziehungslehre/Grundzüge der Erziehungskunst* [Vorlesungen 1826]. Berlin.
Semler, C. (1705): *Nützliche Vorschläge von Auffrichtung einer Mathematischen Handwerks-Schule bey der Stadt Halle*. Halle/Saale.
Thomasius, C. (1691): *Einleitung zur Vernunftlehre*. Halle/Saale.
Tracy, D. de (1801 f.): *Éléments d'Idéologie*. Paris.
Turnbull, G. (1640): *A Treatise on Ancient Painting*. London.
Turnbull, G. (1642): *Observations upon Liberal Education*. London.
Wolff, C. (1713): *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntnis der Wahrheit.* Halle/Saale.
Wolff, C. (1736/1737): *Theologia naturalis*, 2 Bde. Frankfurt a. M./Leipzig.

Sekundärliteratur

Ariès, P. (1978): *Geschichte der Kindheit*. ([1960; L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime] Frankfurt/Main.
Benner, D./Oelkers, J. (Hg.) (2004): *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim/Basel.
Blankertz, H. (1982): *Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Wetzlar.
Bollenbeck, G. (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Main.
Garber, Jörn (Hg.) (2008): *»Die Stammutter aller guten Schulen«: das Dessauer Philanthropinum und der deutsche Philanthropismus 1774 –1793*. Tübingen.
Herrmann, U. (1993): *Aufklärung und Erziehung. Studien zur Funktion der Erziehung im Konstitutionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft im 18. und frühen 19. Jahrhundert in Deutschland*. Weinheim.
Herrmann, U./Oelkers, J. (Hg.) (1990*): Französische Revolution und Pädagogik der Moderne*. Weinheim/Basel.
Nieser, B. (1992): *Aufklärung und Bildung. Studien zur Entstehung und gesellschaftlichen Bedeutung von Bildungskonzeptionen in Frankreich und Deutschland im Jahrhundert der Aufklärung*. Weinheim.
Prost, A. (1968): *Histoire de l'enseignement en France*. Paris.
Rhyn, H. (1997): *Allgemeine Bildung und liberale Gesellschaft. Zur Transformation der Liberal Education in der angelsächsischen Aufklärung*. Bern u. a.
Snyders, G. (1971): *Die große Wende der Pädagogik. Die Entdeckung des Kindes und die Revolution der Erziehung im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich*. Paderborn.
Webster, C. (1975): *The Great Instauration*. London.

Karsten Kenklies

Esoterik (frz. Ésotérisme; engl. Esotericism)

Einführung und Vorgeschichte

Ursprünglich aus dem Griechischen stammend (*esoterikós*; 2. Jh. v. Chr.), findet sich das Adjektiv *esotericus* bereits im 16. Jh. Im frühen 18. Jh. entwickeln sich dann Komposita, die die Vorstellung eines konsistenten Konzepts esoterischen Denkens zum Ausdruck bringen: *Esoteric philosophy* (John Toland 1720), *doctrine ésotérique* (La Tierce 1733), *esoterische Lehre* (Jacob Brucker 1733). Die Begriffsbildung in substantivischer Form beginnt personenbezogen: 1660 spricht Thomas Stanley von den *Esotericks*, den Esoterikern. Das Abstraktum *Esoterismus* ist für 1779 bei Johann Georg Hamann belegt, *Esoterik* schließlich erstmals 1792 bei Johann Philipp Gabler, eine Entwicklung, die also in die Zeit der Spätaufklärung gehört (Neugebauer-Wölk 2013, 37–72). Für die französische und englische Literatur kann eine solche Begriffsbildung im ausgehenden 18. Jh. bisher nicht belegt werden. *Esotérisme* ist erstmals für 1828 nachgewiesen, als *esotericism* 1883 ins Englische übersetzt (Hanegraaff 2005, 336 f.). Es ist aber wahrscheinlich, dass dieser Kenntnisstand nur ein Recherchedefizit spiegelt.

Eingang in die Wissenschaftssprache findet Esoterik in französischer Sprachgestalt: 1964 in der Denomination eines dem Thema gewidmeten Lehrstuhls der Section des Sciences Religieuses der École Pratique des Hautes Études in Paris. Ein Grundkonzept der Esoterikforschung entsteht dort um 1990 (Faivre 2001).

Die Aufklärung ist also diejenige Epoche, in der sich die Rede von der esoterischen Lehre immer weiter ausbreitet. Mit ihr tradiert sich eine spezifische Form privilegierter Erkenntnis der Welt und des Menschen in das 18. Jh., und zwar unabhängig davon, ob man ihr folgt, oder sie kritisch sieht.

Benannt wurde dies zeitgenössisch vor allem mit den Stichworten pia philosophia oder philosophia perennis (Schmidt-Biggemann 1998). Diese Formulierungen bestätigen die altgriechische Bedeutung dessen, was als esoterisch galt: Es ging um das »höhere« Wissen eines inneren auserwählten Kreises oder einer Elite, nicht so sehr um die heute oft verengte Assoziation des Geheimen im trivialen Sinne. Im Mittelpunkt stand der Gedanke einer ewigen, also kontinuierlich tradierten verborgenen Weisheit und einer substanziellen Verbindung von Philosophie und Theologie.

Im wissenschaftlichen Verständnis ist Esoterik eine europäisch-abendländische Bewegung der Neuzeit, in der einschlägigen internationalen Forschung als western esotericism bezeichnet, was die Ausstrahlung in den nordamerikanischen Raum seit dem 17. Jh. mit einbezieht. In diesem Sinne wird Esoterik in der Epoche der Renaissance konstituiert, genauer im Florenz des 15. Jh. Ausschlaggebend ist die Aufnahme des Mittel- und Neuplatonismus durch die Antikenrezeption dieser Zeit. Dazu gehören so entscheidende Texte wie das *Corpus Hermeticum* – eine Sammlung religiös-philosophischer Traktate aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, geprägt von der hellenistisch-ägyptischen Kultur Alexandriens – oder die sogenannten *Chaldäischen Orakel*, nur fragmentarisch aus dem mittelplatonischen Milieu überliefert und dem persischen Religionsstifter Zarathustra/Zoroaster zugeschrieben. Die Bedeutung des *Corpus Hermeticum* wird von Teilen der Forschung als so zentral angesehen, dass Esoterik synonym auch als »Hermetik« oder »Hermetismus« bezeichnet wird (z. B. Trepp/Lehmann 2001 oder Alt/Wels 2010).

Der Florentiner Arzt und Philosoph Marsilio Ficino (1433–1499) machte die Schlüsseltexte der esoterisch-humanistischen Antikenrezeption den Gelehrten seiner Zeit durch Übersetzungen ins Lateinische bekannt: die Ausgabe des *Corpus Hermeticum* erschien 1471, 1492 eine Übertragung von Schriften des Plotin (ca. 204–270 n. Chr.), des zentralen Autors des Neuplatonismus. 1482 war Ficinos Synthese der so rezipierten philosophisch-religiösen Gehalte erschienen, die *Theologia Platonica*. Der Grundgedanke dieser Konzeption, die sich die antiken Konzepte sehr eigenständig anverwandelte, lag in der Vorstellung einer vorchristlichen »Kette der Weisen«, die das älteste religiöse Wissen der Menschheit tradiert habe. Am Anfang dieser Tradition stand zuerst Zoroaster, dann Hermes Trismegistos, der Legende nach ein altägyptischer Weiser und Zentralfigur des *Corpus Hermeticum*, darauf folgten Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras und sein Schüler Philolaos, schließlich Plato als Ziel- und Höhepunkt der Abfolge. Nach Ficino sind die Erkenntnisse dieser Autoren nicht nebeneinanderzustellen, sondern als Konkordanz des Arkanums der Schöpfung zu verstehen. Ihre Lektüre sei geeignet, den Menschen zu einer kontemplativen Lebensform hinzuführen, seine Stellung im Kosmos neu zu bestimmen und ihm den Geist der »alten Wissenschaften«, der Astrologie, Alchemie und Magie, zugänglich zu machen. Über diese Vermittlung schlug die kontempla-

tive Lehre ins Praktische um. Hintergrund des Glaubens an entsprechende Möglichkeiten war die neuplatonische Konzeption der Analogie- und Sympathiebeziehungen innerhalb des Kosmos. Makro- und Mikrokosmos wirkten durch gleichsam spiegelbildliche Ähnlichkeiten aufeinander, und der Mensch, der über das Wissen zum Aufschluss dieser Interdependenzen verfügte, konnte sie sich zunutze machen. Ficino selbst glaubte, durch die Ausübung von Astralmagie die Kräfte der Himmelskörper für seine Heilkunst aktivieren zu können.

Noch einmal entscheidend verstärkt wurde dieser Denkzusammenhang durch die Rezeption kabbalistischer Texte. Bereits vor Johannes Reuchlin (1455–1522), der seine esoterische Aneignung der Kabbala 1494 und 1517 (*De arte cabalistica*) veröffentlichte, war es Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der die christliche Gelehrtenwelt in diese Tradition jüdisch-neuplatonischen Denkens einführte. Mit der Kabbalistik wurde vor allem Sprach- und Zahlenmagie transportiert, sie trug aber auch zur Verstärkung des Denkens über Schöpfung und Kosmos bei. In seiner berühmten Rede *Über die Würde des Menschen (De hominis dignitate)* von 1486 entwickelte Pico den wirkungsmächtigen Gedanken von der Fähigkeit des Menschen, seine Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe, der »Kette der Wesen«, selbst zu bestimmen – er konnte in die Tierwelt absinken, sich aber auch in die Sphäre der Engel erheben. Die Vorstellung näherte sich der Möglichkeit zur Selbsterlösung – nicht das einzige häretische Element im esoterischen Basismodell. So wurde die Rede, die einen Gelehrtenkongress in Rom eröffnen sollte, nach einem Verbot durch Papst Innozenz VIII. nicht gehalten. Über Pico selbst wurde die Exkommunikation verhängt.

Autoren wie Ficino, Pico und ihre Nachfolger im Europa des 16. Jh. waren philologisch gebildete und interessierte Renaissancegelehrte, sie waren aber noch nicht in der Lage, das tatsächliche Alter ihrer Schlüsseltexte zu erkennen, die überwiegend aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammten, die hier relevanten kabbalistischen Schriften sogar erst aus dem Mittelalter. Sie waren vielmehr davon überzeugt, es mit den ältesten überlieferten Quellen überhaupt zu tun zu haben, Quellen, die auf das authentische Wissen Adams zurückführten, also die zeitliche Distanz der 4000 Jahre überbrücken konnten, die nach frühneuzeitlicher Auffassung zwischen der Erschaffung der Welt und der Geburt Christi vergangen waren. Ein Problem war allerdings die dazwischenliegende Barriere der Sintflut, und so gibt es einen eigenen vormodernen Diskurs zu der Frage des »kollektiven Erinnerungsverlustes«, den diese Katastrophe ausgelöst haben musste (Mulsow/Assmann 2006, 7). Man debattierte darüber, ob und wie das adamitische Urwissen über das wahre Wesen der Dinge über die Sintflut hinweg hatte gerettet werden können und welchen Grad von Authentizität es noch haben konnte. Es ist charakteristisch für esoterisches Denken, dass immer auch Lösungen für derartige Probleme gefunden wurden, so etwa der Gedanke, das ägyptisch-hermetische Urwissen habe auf Säulen eingemeißelt die Flut überstanden. Die vielfachen Versuche, die Hieroglyphen zu verstehen – besonders gut dokumentiert bei Athanasius Kircher (1602–1680) – gehören ebenfalls in diesen Kontext.

Obwohl wir zur Frage des Verhältnisses zwischen Esoterik und Christentum über keine systematische Forschung verfügen, wird man doch konstatieren können, dass in esoterischen Texten der Frühen Neuzeit kaum explizit und offensiv antichristlich argumentiert wurde. Das lag selbstverständlich zunächst an den Gefahren, die häretische Positionen in der Zeit des Glaubenszwangs mit sich brachten. Mit Hinweis auf Pico wurde dies bereits angesprochen, Giordano Bruno (1548–1600) ist das berühmteste und deutlichste Beispiel für diesen Sachverhalt. Hier liegt jedoch nicht der einzige Grund für die meist fehlende Kritik an der in Europa herrschenden Religion. Vor allem war es die Zielrichtung des esoterischen Denkens selbst, das die Koexistenz ermöglichte. Man war auf der Suche nach dem unmittelbar vom Schöpfergott abgeleiteten Urwissen und damit nach der Urreligion der Menschheit. Diese – modern gesprochen – religiöse Grundform musste allen Menschen des Anfangs gemeinsam gewesen sein, und erst darauf aufbauend hatten sich nach esoterischer Auffassung im Laufe der Geschichte die positiven Religionen entwickelt. Verfolgte man diesen Gedanken konsequent, so war es nicht wirklich von Bedeutung, welcher konkreten Gestalt der religiösen Differenzierung man angehörte; jede trug die Elemente des Urglaubens in sich, jede war daher verehrungswürdig. So lehnte die vormoderne europäische Esoterik das Christentum nicht ab, sondern baute im eigenen Verständnis auf ihm auf, um die wahren Grundlagen aller Religion durch die Aufdeckung einer Wissenstradition zu ermitteln. Allerdings darf man sich nicht darüber täuschen, dass die Erlöserfigur des Jesus Christus in dieser Glaubenskonzeption keine substanzielle Rolle mehr spielte und damit natürlich alle mit der christlichen Soteriologie zusam-

menhängenden Glaubensgrundsätze obsolet wurden. Esoterik wirkte also nach ihrem eigenen Verständnis nicht antichristlich, sehr wohl aber wirkte sie antidogmatisch. Esoterik ist die wichtigste Basis der vehementen Kritik an den verpflichtenden Lehrsätzen der Kirchen und aller Formen der Orthodoxie, wie sie sich vor allem im 17. Jh. entwickelte. Die Negation religiöser Dogmen ist ein Kennzeichen, das alle Esoterik vom 15. Jh. bis in die Moderne miteinander verbindet.

Die positive Stoßrichtung dieses Denkens ist die Entwicklung einer Grundhaltung religiöser Toleranz. Denn der Wahrheitsanspruch verbindet sich hier eben nicht mit einer spezifischen Offenbarung. So trägt Esoterik maßgeblich zur Entwicklung überkonfessioneller Kommunikation bei, in informellen Netzwerken der Gelehrten, aber auch in der Assoziationsform frühneuzeitlicher Sozietäten. Die berühmteste, weil gesellschaftlich relevanteste Form der organisierten Zusammenschlüsse ist wohl die Freimaurerei, die sich seit dem 17. Jh. auf den britischen Inseln herausbildet. Als frühestes einschlägiges Dokument gelten heute die schottischen *Schaw Statutes* von 1598, der Primärtext der Loge von Edinburgh. Seit der Mitte des 17. Jh. sind Logen dann zunehmend auch in England nachweisbar; die erste dokumentierte Rezeption eines gentleman-mason ist die Aufnahme des Hermetikers und Alchemisten Elias Ashmole (1617–1692) in die Loge von Warrington in Lancashire im Oktober 1646. Ashmole wurde später Mitglied der Royal Society. Schon die frühe Freimaurerei hat einen anerkannten Ort in der Gesellschaft, ihre Mitglieder sind Angehörige gehobener Bauberufe oder zunehmend auch Vertreter weiterer professioneller und sozialer Kreise, allerdings nur aus Bürgertum und Gentry. Als Assoziationen der frühneuzeitlichen esoterischen Bewegung spiegeln die Logen die gesellschaftliche Verortung der Esoterik Sie ist eine Denkform gebildeter Kreise mit einem sozialen Mindeststandard. Esoterik als Außenseiterposition oder Untergrundbewegung zu verstehen, ist ein Missverständnis. Es handelt sich um einen elementaren Teil der europäischen Kulturgeschichte der Neuzeit, der den aufklärerischen Paradigmenwechsel in vielfacher Weise anregt und inspiriert.

Aufklärung

Es sind drei große Themenkreise, die die frühneuzeitliche Esoterik zu einem wichtigen Faktor in der Entstehungsgeschichte der Aufklärung machen. Sie können unter den folgenden Stichworten zusammengefasst werden:

Autonomie des Denkens. Esoterik ist in ihrer Selbstwahrnehmung eine Wissenskonzeption, die sich zwar auf eine heilige Tradition bezieht, diese aber stets eklektisch nutzt und der jeweiligen Prüfung durch den autonomen Denker unterstellt. Esoterisches Denken ist offen gegenüber der Kritik durch neu erworbene Erkenntnis und versucht, die eigenen Wissensbestände stets der Weiterentwicklung der Wissenschaften anzupassen. Kritik ist allerdings nur solange mit Esoterik vereinbar, wie die Grundansprüche des esoterischen Weltbildes nicht infrage gestellt werden.

Freie Religiosität und Toleranz. Esoterik eröffnet dem einzelnen Menschen religiöse Freiräume gegenüber der offiziell sanktionierten Glaubensform der Kirchen und verteidigt die individuelle Möglichkeit zur religiösen Wahrheitssuche gegen alle Dogmatik. Daraus resultiert Offenheit gegenüber jeder Konfession oder Religion, die insgesamt als Ausdruck eines menschlichen Grundverhältnisses zu Gott wahrgenommen wird. Die Haltung der religiösen Toleranz erwächst aus dieser Überzeugung.

Perfektibilität des Menschen. Esoterik umfasst die Verheißung, dass jeder einzelne Mensch die Möglichkeit hat, den eigenen und selbstbestimmten Weg zu seiner Vervollkommnung zu gehen. Esoterik kennt keine prinzipielle Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit, und je mehr Einsichten der Mensch über die okkulten Qualitäten des Kosmos gewinnt, eine umso perfektere Gestalt gewinnt er selbst. Dies ist durchaus auch konkret zu denken, wenn etwa die esoterische Kunst der Alchemie das Lebenselixier gewinnen will, das Krankheit und Tod besiegt. Die Bedeutung der Erlösung durch Jesus Christus verblasst gegenüber dieser Gewissheit des selbstbestimmten Aufstiegs in die Sphäre des Absoluten.

Die Aufklärung des 18. Jh. befand sich also in ihrem Konstituierungs- und Selbstverständigungsprozess nicht nur im Kulturraum des Christentums, sondern auch im Bezugsfeld esoterischer Strömungen (Neugebauer-Wölk 1999, 6).

Die Freimaurerei wird in der Forschung im Allgemeinen als »Aufklärungsgesellschaft« bezeichnet. Dies ist nicht falsch, kann aber als ein einseitiges Verhältnis in dem Sinne missverstanden werden, dass eine bereits etablierte Gesellschaft der Aufklärer sich in den Logen ihren Kommunikationsort schafft. Blickt man auf England, so stellt sich diese Beziehung jedoch umgekehrt dar: Die spätestens seit

der Mitte des 17. Jh. existierenden Logen bieten ein gesellschaftliches Potential, das die allgemein-abstrakte Nähe zwischen Esoterik und Aufklärung entwicklungsgeschichtlich fassbar macht. 1717 schließen sich vier der Londoner Logen zur ersten Großloge zusammen, also einer die lokalen Gruppen übergreifenden Gesamtorganisation. Wenige Jahre später gibt sich die Londoner Großloge ein Regelwerk: *The Constitutions of the Free-Masons Containing the History, Charges, Regulations, & c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity. For the Use of the Lodges* (Anderson 1723, auch Andersonsche Konstitutionen genannt). Diese Arbeit hat eine Präambel historisch-esoterischer Selbstvergewisserung. Sie beginnt mit der Erschaffung Adams als Ebenbild Gottes, des großen Architekten des Universums. Bereits Adam habe seine Söhne die Kunst der Geometrie, Maurerei und Architektur gelehrt. Die Konstitution war dementsprechend auf das Jahr 5723 datiert, das Publikationsjahr nach christlicher Zeitrechnung plus der 4000 Jahre zurück zur Schöpfung. Die Freimaurerei erhob damit Anspruch auf den Besitz des Urwissens. Über die Voraussetzungen der Mitgliedschaft war gesagt, in früheren Zeiten seien die Maurer verpflichtet gewesen, der jeweils landesüblichen Religion anzugehören, »[…] yet 'tis now thought more expedient only to oblige them to that Religion in which all Men agree, leaving their particular Opinions to themselves […]« (50). Die religiöse Indifferenz ließ nicht nur eine überkonfessionelle Geselligkeit, sondern sogar die Aufnahme von Juden zu: 1723 und 1725 finden sich jüdische Namen in den Logenlisten. Dies wurde allerdings über das 18. Jh. hinweg keineswegs einheitlich gehandhabt.

Auf der Basis der Londoner Großlogenorganisation und ihrer Statuten griff die Freimaurerei auf den Kontinent über und verbreitete sich schließlich in ganz Europa. Die erste Loge außerhalb der britischen Inseln ist 1728 in Madrid nachweisbar, 1732 folgte Paris, 1734 Den Haag, 1737 erlebte Hamburg die erste Logengründung im deutschsprachigen Raum, 1738 schließlich Warschau. Für die italienischen Staaten setzte Florenz 1733 den Anfang, in Rom wurde 1735 eine erste Loge installiert. Es ist dieses Übergreifen auf den Kirchenstaat, das die erste und wichtigste Bulle der Päpste gegen die Freimaurerei provozierte. Clemens XII. bezeichnete die Logenbewegung 1738 (*In eminenti apostolatus specula*) als religiöse Sekte und untersagte dementsprechend allen Katholiken die Mitgliedschaft. Erstmals wird in diesem Text auch die potenzielle Staatsgefährlichkeit einer derart im arkanen Raum agierenden Gemeinschaft herausgestellt. Trotz dieses Werbens um die – auch überkonfessionelle – Unterstützung der weltlichen Gewalten wurde die Bulle keineswegs überall publiziert, so nicht in den habsburgischen Erblanden, wo die Thronfolgerin mit dem 1731 initiierten Freimaurer Franz Stephan v. Lothringen verheiratet war. In Polen wurden dagegen Verfolgungsaktionen ausgelöst, bemerkenswerterweise auch in den protestantisch dominierten Niederlanden. Der ersten Bulle folgte 1751 die zweite, eine durchgreifende Wirkung wurde jedoch weder bei den katholischen Laien noch bei der Geistlichkeit erzielt. Die katholische Aufklärung wirkte auch hier weit stärker als früher angenommen: 1771 bis 1776 war ein katholischer Adliger Großmeister der englischen Freimaurerei; in Deutschland ist die Partizipation von Katholiken in den Logenlisten vielfach dokumentiert. Auch Geistliche sind als Freimaurer nachgewiesen, allerdings ließ der Exkommunikationsdruck aus Rom im letzten Drittel des 18. Jh. auch deutlich nach und erneuerte sich erst nach der Französischen Revolution auf der Basis der Verschwörungstheorie des Abbé Barruel (1741–1820).

Es wäre allerdings eine Überzeichnung, wollte man Aufklärung und Esoterik so eng aneinander führen, dass der Eindruck einer bruchlosen Kontinuität der frühneuzeitlichen Kontexte entsteht. Esoterische Wissensbestände wurden im 18. Jh. vielmehr auch einer grundlegenden Kritik auf mehreren Ebenen unterzogen. Dadurch entstand Distanzierung und ein bedeutender Veränderungsdruck (Neugebauer-Wölk 2008). Die wichtigsten Stichworte in diesem Zusammenhang sind Historisierung und Rationalisierung.

Die *Historisierung* der Grundlagen des esoterischen Wissens hatte ihren ersten Höhepunkt bereits um 1600 erlebt, als sich gleich mehrere Autoren auf der Basis philologischer Kritik an dem Nachweis beteiligten, dass die Traktate des *Corpus Hermeticum* keineswegs uralt waren, sondern der frühchristlichen Zeit entstammten (zuletzt und ausschlaggebend Isaac Casaubon: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* [1614]). Dem waren hermetisch orientierte Autoren zwar entgegengetreten und hatten die Auffassung vorgetragen, das *Corpus Hermeticum* sei eine späte Kompilierung verlorener Originale der ägyptischen Arkantheologie, enthalte also authentische uralte Substanz. Trotzdem war die entstandene Relativierung nicht mehr gänzlich rückgängig zu machen. Vielleicht ist diese problemati-

sche Situation auch der Grund dafür, dass die Aufklärung lange keine deutschsprachige Übersetzung dieses hermetischen Quellencorpus hervorgebracht hat – die 1706 in Hamburg erschienene Version war noch ganz abhängig von einer Amsterdamer Übertragung von 1652 und befangen im herkömmlichen esoterischen Stil. Als Friedrich Nicolai (1733–1811) dann 1780 den Kasseler Professor der alten Sprachen Dietrich Tiedemann (1748–1803), mit einer zeitgemäßen Übersetzung beauftragte, da erhielt er sie versehen mit Anmerkungen beißender Kritik *(Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit* [1781]). Soweit von diesem Text überhaupt noch eine Wirkung auf die Öffentlichkeit der Spätaufklärung ausging, konnte es im Sinne des esoterischen Wahrheitsanspruchs nur eine negative sein. Die philologisch orientierte Textkritik weitete sich im 18. Jh. zu einer umfassenden kritischen Überprüfung des systematischen Denkens aus. Die Philosophiegeschichte entstand und mit ihr die Historisierung der Theorieentwicklung generell. Die Denkfigur historischer Einordnung, die die Esoterik gegen den religiösen Absolutheitsanspruch der Offenbarungsreligionen gerichtet hatte, wendete sich nun gegen dieses Denken selbst. Bei Christian Thomasius (1655–1728) und Christoph August Heumann (1681–1763) verlor die Tradition ihren vorher selbstverständlichen Wertbezug; die Frühaufklärung destruierte die Vorstellung eines perfekten paradiesischen Anfangswissens, auf dem die »philosophia perennis« basiert hatte (Lehmann-Brauns 2004), eine Entwicklung, die mit Jacob Brucker (1696–1770) ihren Höhepunkt erlebte. Orientierung bietet nun nicht mehr nur die philologische Kritik, sondern Kritik entlang den Prinzipien der Vernunft. Vor dieser Kritik löst sich die Gesamtheit des esoterischen Corpus in seine Teilaspekte auf, die nun einzeln überprüft, akzeptiert oder ausgesondert werden. Der Gesamthorizont der Geschichte, die Vorstellungen zur Chronologie und ihrem Schöpfungsbezug, änderte sich dagegen im 18. Jh. nur wenig. Gedanken zu einem wesentlich höheren Alter der Welt, als es aus der Summe von nachchristlicher Zeitrechnung und den aus der Bibel abgeleiteten 4000 vorchristlichen Jahren resultiert, gibt es zwar schon, aufgrund fehlender empirischer Evidenz bleiben sie aber Spekulation. Auch die Sintflut blieb ein relevantes Problem im Kontext der Frage nach der Rückgewinnung primordialer Weisheit. Noch Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759) bezog das kollektive Gedächtnis der Menschheit auf die diluvianische Katastrophe. Allerdings geschieht dies jetzt unter Bezug auf Theorien der Erdgeschichte, die sich auf geologische Grundannahmen stützen – mit dem Ergebnis psychologisch-gattungsbezogener Spekulationen. Das Denken aus dem Ursprung der Menschheit und daraus resultierenden allgemeingeschichtlichen Folgen der Prägung menschlichen Wissens bleibt also erhalten, wird aber in säkularisierte Rahmenbedingungen hineingestellt (vgl. insges. Mulsow/Assmann 2006, bes. die Beiträge Mulsow, Kempe und Zedelmaier). Damit erhält der Bezug auf die Geschichte der Menschheit eine andere Qualität als noch in der Esoterik der Renaissance.

Die *Rationalisierung* der Grundlagen des esoterischen Wissens ist zunächst eine Funktion ihrer Historisierung, bildet aber auch darüber hinausgehende systematische Ansätze aus. Die bekannteste dieser Zugangsweisen ist sicher die Aberglaubenskritik, und unter diesem Stichwort war der esoterische Komplex in der Aufklärungsforschung immer präsent. Aberglaubenskritik war unübersehbar – Begriff und Vorstellung des »Aberglaubens« gehören zu den Feindbildern, die die Aufklärung überhaupt erst zu einer Gesamtkonzeption profilierten. Den Aberglauben durch vernünftige Kritik zu besiegen, ist eine der grundlegenden Kampfideen aufgeklärten Denkens von Beginn an. Aufklärung versteht sich wesentlich als Befreiung von abergläubischen Vorurteilen (Pott 1992). Aus esoterikgeschichtlicher Perspektive könnte man formulieren, »Aberglaube« ist der Begriff, unter dem diejenigen Elemente der »philosophia perennis«, die der Kritik des 18. Jh. nicht mehr standhielten, ausgesondert werden. Die Terminologie selbst ist allerdings keine Schöpfung der Aufklärung. Als »superstitio« aus der lateinischen, »δεισιδαιμονία« aus der griechischen Sprache kommend, gehört sie bereits der Spätantike an. Die »deisidaimonia« führt auf einen Kern der Abwehr: Das Wort bezeichnet die Furcht vor Dämonen (Pott 1992, 13) und damit die Angst vor der Macht derjenigen Geschöpfe, die in der neuplatonischen »Kette der Wesen« zwischen Gott und dem Menschen stehen, also – in christlicher Terminologie – der Engel und Teufel. Diese Herkunft verweist auf die Ursprungsidee der frühaufklärerischen Aberglaubenskritik, nämlich die Offensive gegen den Hexenglauben. Der Hexenglaube, wie er zur großen Hexenverfolgung der Neuzeit geführt hatte, war im 15. Jh. auf der augustinischen Grundidee vom Teufelspakt entstanden. Darauf aufbauend wurde frühneuzeitlich die Vorstellung entwickelt, dass der Teufel die mit ihm Verbündeten mit dämonischen Fähigkeiten ausstattet, etwa der Kunst des Fliegens. Die Hexen

erhalten dadurch die Möglichkeit zu nächtlichen Zusammenkünften mit den Teufeln, Treffen, auf denen Untaten verabredet werden, zu deren Ausübung die Dämonen ihre Helfer wiederum befähigen. Zwar ist Thomasius keineswegs der erste, der den Hexenglauben demontiert (vgl. die lange Reihe seiner christlich motivierten Gegner wie etwa Friedrich Spee [1591–1635]), aber die Frühaufklärung setzt sicher den Schlusspunkt der Kritik, und das 18. Jh. erlebt auf aufklärerischer Basis das Auslaufen der Verfolgungen. 1782 wird europaweit die letzte Frau als Hexe verbrannt. Es ist die Magie als eine der drei esoterischen »Wissenschaften«, die hier frontal angegriffen wird, und das wendet sich dann über das »Hexenwesen« hinaus auch gegen das Selbstverständnis des »Magus«, der als esoterisch verfahrender Gelehrter nicht durch einen Pakt mit dem Teufel, sondern – auf der Basis kabbalistischer Weisheit – durch die Anrufung von Engeln im positiven Sinne magisch zu handeln versucht. Zusammen mit der Magie werden die beiden anderen Disziplinen oder Techniken angegriffen, mit denen der Esoteriker die Grenzen der menschlichen Wirkungsmöglichkeiten zu überschreiten versucht: Astrologie und Alchemie. Astrologie als Kunst, das Wirken der Stern- und Planetendämonen vorherzusagen, war ebenfalls schon voraufklärerisch infrage gestellt worden. Das ptolemäische Weltbild als Grundlage astrologischer Berechnungen war im Durchsetzungsprozess astronomischer Grundeinsichten der Neuzeit von Kopernikus bis Kepler ins Absurde verwiesen worden; hier brachte die Frühaufklärung nur noch Nachhutgefechte und die endgültige Verbannung des astrologischen Studiums von den Universitäten. Die auf die Alchemie gerichtete Aberglaubenskritik gestaltete sich dagegen sehr viel schwieriger. Auf diesem Gebiet gab es keine Erkenntnisse frühneuzeitlicher Wissenschaft, die die Grundlagen dieser Praxis bereits durch das rationale Argument demontiert hätten. Die Begründung der modernen Chemie durch Antoine Laurent Lavoisier (1743–1794) steht erst am Ende der Aufklärung. Der große Unterschied zum Stand des Verhältnisses zwischen Astrologie und Astronomie wird exemplarisch durch neuere Forschungen deutlich, die die alchemistische Tätigkeit Isaac Newtons (1642–1727) nachgewiesen haben. Alchemie konnte nur dadurch schon im 18. Jh. als Aberglaube verstanden werden, dass man sie aus ihrem spirituellen und experimentellen Gesamtkontext isolierte und auf das Goldmachen reduzierte. Damit konnte alchemistische Praxis auf das Wirken von Abenteurern an Fürstenhöfen fokussiert und als Betrugshandeln denunziert werden. So gerät auch die Vorstellung vom »Stein der Weisen« schon in dieser Zeit in den Wahrnehmungsbereich des Irrationalen. Diese Bandbreite zwischen rationaler Kritik und Polemik bestimmt die Aberglaubensdemontage von der Frühaufklärung bis zum Ende der Epoche: Zwischen 1785 und 1789 erscheint schließlich die große Synthese der einschlägigen deutschsprachigen Literatur, die siebenbändige *Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden* von Johann Christoph Adelung (1732–1806).

Unter dem Druck aufgeklärter Kritik können die Anhänger esoterischer Künste und Wissenschaften ihr Konzept verändern, oder sie können in Räume ausweichen, in denen sie vor der Kontrolle durch die Öffentlichkeit geschützt sind. Beide Reaktionen sind zu beobachten. Der bereits etablierte Arkanraum der Freimaurer stand zur Verfügung, um in geheimer Arbeit magische und alchemistische Praxis jenseits von Publizität fortzusetzen. Hier liegt eine der Motivationen zur Einrichtung immer komplexerer masonischer Hochgradsysteme oder Geheimbünde, die in ihrem innersten Kreis die esoterische Weisheit sogar vor den einfachen Mitgliedern der eigenen Logen abschirmten. Es wäre allerdings kurzschlüssig, Geheimbündler und Hochgradmaurer von der »Gesellschaft der Aufklärer« definitiv abzugrenzen. Aufklärung und Esoterik waren auch hier durchaus noch vereinbar, wie das berühmte Beispiel Georg Forsters (1754–1794) zeigt, der sich als anerkannter Schriftsteller und Professor der Naturgeschichte in Kassel 1779 in den Orden der Gold- und Rosenkreuzer initiieren ließ und geheime alchemistische Studien trieb.

Esoterik verändert aber auch ihre Struktur; sie durchläuft nun ihrerseits einen Rationalisierungsprozess. Dieser Vorgang, dessen Beginn man bei der Monadenlehre von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) ansetzen kann, wird heute im Begriff der »Vernünftigen Hermetik« gefasst (zuerst Zimmermann 1969 zum Weltbild des jungen Goethe). Es handelt sich um einen Abstraktionsprozess, der die konkret gedachten Mächte des esoterischen Kosmos der Renaissance entpersonalisiert und zu Geistprinzipien umwandelt. So werden aus Dämonen philosophisch konzipierte Kräfte. Überhaupt verschwinden die Dämonen deutlich aus dem Fokus des esoterischen Interesses. An ihre Stelle treten die

Toten. Vor allem in der Spätaufklärung richtet sich die Hoffnung auf Perfektibilität auf das Leben nach dem Tod, und die Unsterblichkeit des Menschen wird nicht mehr christlich begründet, sondern in einen kosmischen Zusammenhang gestellt. Immanuel Kant (1724–1804) verfasste in seiner vorkritischen Zeit eine *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755/56). Hier sieht er zunächst in traditioneller Manier die höchsten Wesen auf der Kette der Schöpfung über dem Menschen angesiedelt – es sind allerdings keine bedrohlichen Astraldämonen mehr, sondern die »erhabensten Klassen vernünftiger Kreaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen« (Kant 1968, 386). Im Ausblick dann erlaubt er sich die Spekulation, auch die Menschen könnten »nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist« auf anderen Planeten neue Wohnstätten finden (395). Adam Weishaupt (1748–1830) entwarf 1783 für den höchsten Grad des Geheimbunds der Illuminaten eine solche »Planetenreise«, die den Toten auf neuen Himmelskörpern eine Erweiterung ihrer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit einbringt (Weishaupt 1786). Verbunden wurde diese Vorstellung auch mit dem Reinkarnationsdiskurs, so etwa in Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Texten zur Seelenwanderung (Cyranka 2005). In der spätaufklärerischen Soziabilität, der gesellschaftlichen Kultur der Salons, werden alle diese Ansätze dann popularisiert und experimentell erprobt. Man will das Fortleben der Seele nach dem Tod nicht mehr glauben, sondern beweisen, und dafür versucht man, in andächtiger Gemeinschaft die Geister zu beschwören, deren reale Existenz sich unwiderlegbar im Gesprächsaustausch zwischen Lebenden und Toten zeigen soll (Sawicki 2002). Das Streben der Aufklärung nach Perfektibilität des Menschen führt so auf zwei verwandten Wegen in die Moderne: auf dem Weg radikaler Herrschaftskritik zur immanenten Erlösung durch Revolution und – in einer spezifischen Überlagerung von Immanenz und Transzendenz – zur Erlösung durch den Aufstieg der Seele in Spiritismus und Okkultismus des 19. Jh. Das sind die Anfänge dessen, was im Zeitalter des »New Age« – im 20. Jh. – im allgemeinen Sprachgebrauch unter Esoterik verstanden wird.

Mit dem Abschluss der Aufklärungsepoche durch Kants Erkenntniskritik endet die Akzeptanz des esoterischen »Wissens« und esoterischer »Experimente« in der wissenschaftlichen Hochkultur. Der Spiritismus bleibt gesellschaftliches Ereignis; auf diesem und anderen esoterischen Wegen gewonnene »Erkenntnisse« gehen nicht mehr in den Wissensbestand an Universitäten und Akademien ein; sie werden kulturell randständig. Das 19. Jh. entwickelt verbindliche wissenschaftliche Erkenntnismethoden jenseits von Esoterik vor allem dadurch, dass auf die Suche nach der Wahrheit des Okkulten nun grundsätzlich verzichtet wird. Fragen nach dem wahren Sein der Dinge, nach ihrer Schöpfungsqualität, werden nicht mehr gestellt – so laufen auch die darauf gegebenen Antworten ins Leere. Allerdings gilt die definitive Abgrenzung moderner Wissenschaft gegen das esoterische Wissen in einem umfassenden Sinne nur dort, wo kontrolliert experimentell bzw. mathematisch verfahren wird, also in den exakten Wissenschaften. Wo in den Geistes- und Kulturwissenschaften der Mensch und sein Handeln im Mittelpunkt stehen, bleiben esoterische Kontexte bis heute möglich. Dies allerdings nur in der durch die Aufklärung rationalisierten Form »vernünftiger Hermetik«, deren Transformationen und Abstraktionen dieses Denken auch im akademischen Raum tolerabel erscheinen lässt. Im Allgemeinen wird es gar nicht als esoterisches Denken erkannt, eine Tatsache, die auf die noch vielen offenen Forschungsfelder wissenschaftlicher Esoterikforschung verweist.

Schon die Spätaufklärung zeigt diese Wirkungsgrenzen der Erkenntniskritik etwa in der Philosophie Johann Gottfried Herders (1744–1803), die auch nach dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* 1781 einem aufgeklärt-hermetisch inspirierten Denkansatz verbunden blieb, wie er erstmals deutlich in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* (Herder 1774/76) entwickelt worden war. Die Linie zu Philosophen der Moderne kann hier nicht ausgezogen werden; auch hat die Forschung noch kaum mit entsprechenden Untersuchungen begonnen, für die sich etwa das Werk Friedrich Nietzsches (1844–1900) mit seinem Zarathustra-Bezug und dem Entwurf eines »höheren Menschen« als Übermensch anbieten würde. Für die Religionswissenschaft, die sich in der Zeit Nietzsches konstituiert, liegen die Anknüpfungsmöglichkeiten an esoterisches Denken aufgrund des religionsgeschichtlichen Potentials frühneuzeitlicher Esoterik auf der Hand. Einer ihrer wichtigsten Begründer, Friedrich Max Müller (1823–1900), Indologe in Oxford, war dem Konzept der Urreligion verpflichtet und stand im Briefwechsel mit Vertretern der Theosophischen Gesellschaft, dem wohl wirkungsmächtigsten esoterischen Bund des 19. und frühen 20. Jh. (Kippenberg/Stuckrad 2003, 42 ff.). Man könnte diese Übersicht weiterführen – etwa für Ethnologie und Volkskunde, deren esoterisches Potential noch heute in

Teilen der Kulturgeschichte fortlebt. Die Arbeiten Carlo Ginzburgs (*1939) mit ihrer Wirkung auf die moderne Hexenforschung sind dafür nur ein besonders prägnantes Beispiel.

Steht Herder für das Fortleben metaphysischer Konzepte im Denken nach Kant und unter dem Einfluss einer »vernünftigen Hermetik«, so steht Johann Georg Hamann (1730–1788) für eine zweite, vielleicht noch bedeutsamere Wandlung des Esoterischen in der Spätaufklärung. Bei Hamann geht es nicht um den Ausgleich zwischen Esoterik und Vernunft, Hamann geht nicht den Weg der Rationalisierung, sondern den der Ästhetisierung. Seine Arbeiten zeigen einen geradezu spielerischen Umgang mit den Elementen des esoterischen Corpus; er macht sie durch den Einsatz von Imagination und Ironie unangreifbar. Nicht nur die Kabbala, von Hamann vielfach bemüht (*Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* [1762]), entwickelte sich so zu einem »ästhetischen Paradigma« (Kilcher 1998). Esoterik insgesamt wird auf dem von Hamann gewiesenen Weg zur Basis moderner Kunst. Kunst muss sich nicht wie die Logik des Denkens dem Phantastischen verschließen; hier eröffnet sich ein neues und grenzenloses esoterisches Wirkungsfeld. Das beginnt im Geniekult des Sturm und Drang mit der Apotheose des Künstlers als eines »höheren Menschen« und erlebt in der Romantik einen ersten Gipfelpunkt. Die romantische Literatur lebt vom Magischen, Geheimnisvollen und Irrealen und setzt sich damit – wie schon Hamann – in bewussten und erklärten Gegensatz zur Aufklärung. Ohne den Prozess der Transformation des Esoterischen durch Ästhetisierung als eine Antwort auf die Herausforderung durch die Aufklärung wäre das künstlerische Repertoire der Romantik aber undenkbar. Dasselbe gilt für Malerei, Musik und Dichtung der Zeit um 1900; Kunst- und Literaturgeschichte entdecken heute zunehmend die entsprechenden Tendenzen und zeigen die Zusammenhänge auf (Baßler/Châtellier 1998; Pytlik 2005).

In der Religionsgeschichte des 19. Jh. wird der esoterisch grundierte Impuls der Frühaufklärung zur Überwindung von Dogmatik und Glaubenszwang endgültig in gesellschaftliche Realität umgesetzt. Die Entmachtung der Kirchen durch die staatlich sanktionierte Religionsfreiheit, wie sie sich allmählich durchsetzt, setzt ein religiöses Potential frei, dessen Formen- und Organisationsspektrum sich immer wieder neu gestaltet. Im Schnittpunkt dieser religiösen Dynamik und der Rolle esoterischer Vorstellungen in der Kunst entstehen Tendenzen einer Kunstreligion (Ley/Kaiser 2004), für die das Werk Richard Wagners (1813–1883) prominenter Beleg ist. Der Nietzscheanhänger und Freimaurer Eugen Diederichs (1867–1930) versteht seinen Jenaer Verlag als Sammlungsort einschlägig arbeitender Autoren, als heimlich-offenen Bund (Hübinger 1996, 306). Mit Aufklärung in einem transepochalen Sinne hat alles das nichts mehr zu tun. Die Aufklärung als epochenspezifische Bewegung des 18. Jh. aber war die Voraussetzung dafür, dass und wie die Esoterik der Frühen Neuzeit über ihre Begründungszeit hinaus in die Moderne fortwirken konnte.

Quellen

Adelung, J.C. (1785–1789): *Geschichte der menschlichen Narrheit. Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager und anderer philosophischer Unholden*. 7 Bde. Leipzig.

Anderson, J. (1976): *The Constitutions of the Free-Masons. Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful FRATERNITY. For the Use of the Lodges.* [In the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723]. Abingdon.

Anonym (1990): *Hermes Trismegist Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit, aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Dieterich Tiedemann* [1781]. Nachdruck mit einer Einleitung von M. Vollmer, Hamburg. (= *Corpus Hermeticum*).

Casaubon, I. (2002): De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, [1614]; Faksimiledruck der 70–87. In: Mulsow, M. (Hg.): *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*. Tübingen, 379–396.

Ficino, M. (2001–06): *Platonic Theology.* 6 Bde. lat.-engl. London.

Hamann, J.G. (1998): Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose, [1762]. In: Ders.: *Sokratische Denkwürdigkeiten/Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hg. v. S.-A. Jørgensen. Stuttgart.

Herder, J.G. (1993): *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* [Bd. 1: 1774, Bd. 2: 1776]. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Hg. v. M. Bollacher u.a., Bd. 5. Frankfurt/Main, 179–660.

Kant, I. (1968): *Werke in zehn Bänden*, Bd. 1: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Hg. v. W. Weischedel. Darmstadt.

Pico della Mirandola, G. (2004): *Oratio de hominis dignitate* [1486]. Hg. v. D. Kolschöwsky u. J.-Ch. Ramm. Göttingen.

Reuchlin, J. (1517): *De arte cabalistica* [1494]. (Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

Weishaupt, A. (1994): »Höhere Mysterien; 2te Klasse: Doceten.« Teildruck in Ders.: *Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment. Nürnberg 1786. Edition aus dem Manuskript in J.J. Ch. Bode: Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787*. Hg. v. H. Schüttler. München, 395–414.

Sekundärliteratur

Alt, P.-A./Wels, V. (Hg.) (2010): *Konzepte des Hermetismus in der Literatur der Frühen Neuzeit*. Göttingen.

Baßler, M./Châtellier, H. (Hg.) (1998): *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900: études = Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*. Strasbourg.

Cyranka, D. (2005): *Lessing im Reinkarnationsdiskurs.* Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen.

Faivre, A. (2001): *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*. Freiburg/Basel/Wien (*L'ésotérisme.* Paris 1992).

Hanegraaff, W. (Hg.) (2005): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.* 2 Bde. Leiden/Boston.

Hübinger, G. (Hg.) (1996): *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. München.

Kilcher, A. (1998): *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart/Weimar.

Kippenberg, H. G./Stuckrad, K. v. (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München.

Lehmann-Brauns, S. (2004): *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung.* Tübingen.

Ley, M./Kaiser, L. (Hg.) (2004): *Von der Romantik zur ästhetischen Religion.* München.

Mulsow, M./Assmann, J. (Hg.) (2006): *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*. München.

Neugebauer-Wölk, M. (Hg.) (1999): *Aufklärung und Esoterik.* Hamburg.

Neugebauer-Wölk, M. (Hg.) (2008): *Esoterik in der Aufklärung. Rezeption – Integration – Konfrontation*. Tübingen.

Neugebauer-Wölk, M./R. Geffarth/M. Meumann (Hg.) (2013): *Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne.* Berlin.

Pott, M. (1992): *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen.

Pytlik, P. (2005): *Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900*. Paderborn.

Sawicki, D. (2002): *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn.

Schmidt-Biggemann, W. (1998): *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt/Main.

Trepp, Ch./Lehmann, H. (Hg.) (2001): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Göttingen.

Zimmermann, R. Ch. (1969): *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. Bd. 1: Elemente und Fundamente*. München.

Monika Neugebauer-Wölk

Ethik/Moral (frz. éthique/morale; engl. ethics/moral sense)

Aufklärung als moralische Reformbewegung

Wie auf anderen Gebieten, so versteht sich die Aufklärung auch auf dem der Moral als eine Bewegung der Reform. Unzufrieden mit der herrschenden Moralität sowohl der Individuen als auch der gesellschaftlichen Institutionen sucht sie nach Möglichkeiten der praktischen Implementierung eines neuen Typus von Moral, der naturgemäßer, vernünftiger und nützlicher ist als der überkommene. Zu diesem Zweck werden (1) soziale, ökonomische und politische Reformprogramme ausgearbeitet, vor allem eine Vielfalt von Erziehungskonzepten, in denen die Festigung und Verbesserung der Tugend zu den zentralen Zielen gehört. (2) Zum selben Zweck werden neue Formen bürgerlicher Geselligkeit (Kaffeehaus), neue Formen der Organisation (Freimaurerlogen, patriotische Gesellschaften) und neue Publikationsformen (Zeitschriften, Enzyklopädien) genutzt und entwickelt. (3) Besonderes Augenmerk gilt der medialen Verbreitung ihrer Ideen, für die das 18. Jh. neue Möglichkeiten geschaffen hatte: Die schöne Literatur, insbesondere das junge Genre des Romans, gilt als ein wichtiges Mittel moralischer Erziehung; das stehende Theater wird als eine »moralische Anstalt« (Friedrich Schiller [1759–1805]) betrachtet. Unter dem Stichwort »Roman« lobt Louis de Jaucourt (1704–1779) im vierzehnten Band der *Encyclopédie* die Engländer, vor allem Samuel Richardson (1669–1761) und Henry Fielding (1707–1754), für den »glücklichen Einfall«, fiktionale Texte »auf nützliche Gegenstände zu richten und diese dafür zu benutzen, auf unterhaltsame Weise Liebe zu den guten Sitten und zur Tugend durch einfache, natürliche und geistvolle Darstellung der Ereignisse unseres Lebens einzuflößen« (Jaucourt 1985, 721). Und er schließt seine Überlegungen mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die weltanschauungsstrategischen Vorteile von Romanen gegenüber moralphilosophischen Werken: Romane sind »begehrter, leichter verkäuflich und weitaus beliebter als jedes Werk über Moral«. (»Enfin, les Anglois ont heureusement imaginé depuis peu de tourner ce genre de fictions à des choses utiles; & de les employer pour inspirer en amusant l'amour des bonnes mœurs & de la vertu, par des tableaux simples, naturels & ingénieux, des événemens de la vie. […] On réussiroit d'autant mieux que les romans sont des ouvrages plus recherchés, plus débités, & plus avidemment goûtés, que tout ouvrage de morale, & autres qui demandent une sérieuse application d'esprit.« Jaucourt 1765, 342).

Die theoretischen Bemühungen der Aufklärung werden nicht als Selbstzweck, sondern als Teil eines komplexen Reformprogramms verstanden. Durch eine Kritik der herrschenden Vorurteile und der religiösen Dogmen, der ständischen Sozialstrukturen und der auf ihnen beruhenden rechtlichen Ungleichheit, der metaphysischen Denksysteme und -methoden sollen die Voraussetzungen für die umfassende Erneuerung des moralischen Denkens und Handelns geschaffen werden. Die Moral soll auf sicherere Fundamente gestellt werden, um ihre praktische Wirksamkeit um so sicherer entfalten zu können. Die Emanzipation, auf die die Aufklärung in allen ihren Ausprägungen abzielt (Schneiders 2005), ist daher immer auch als eine Emanzipation *zur* Moral verstanden worden. Es geht um die Beseitigung der inneren und äußeren Hindernisse für Tugend und Moral.

Kritische und konstruktive Ziele

Obwohl diese theoretischen Bemühungen keineswegs auf die Philosophie beschränkt sind, bildet diese ihr konzeptives Zentrum. Nicht zufällig erlebt die Ethik, die systematische philosophische Reflexion der Moral, im 18. Jh. eine Blütezeit nicht nur im Vergleich zum vorangegangenen, sondern auch zum nachfolgenden Jahrhundert. Dabei hat das ethische Projekt der Aufklärung eine kritische und eine konstruktive Seite. Die erste besteht in dem Bemühen, die Moral von möglichst allen übernatürlichen (religiösen und metaphysischen) Zielen und Voraussetzungen zu befreien; die konstruktive Seite besteht in dem Bemühen, die Prinzipien und Methoden der neuen Philosophie des 17. Jh. für das Gebiet der Moral und der Tugend fruchtbar zu machen.

Betrachten wir zunächst die kritische Seite. Zu den Gründüberzeugungen der Aufklärung gehört, dass der Wille Gottes, das Zeugnis der Bibel oder die Autorität der Kirche nicht länger in Betracht kommen sollen, wenn es um die Moral insgesamt oder um die Geltung einzelner ihrer Normen geht. An die Stelle transzendenter Instanzen sollten gleichsam natürliche Quellen und Grundlagen treten, die für jeden Menschen kraft seiner Vernunft einsehbar und akzeptabel waren. So unterscheidet bereits John

Locke (1632–1704) in seinem *Essay Concerning Human Understanding* (1690) zwischen dem göttlichen Gesetz, dem bürgerlichen Gesetz und dem »Law of Opinion or Reputation«. Letzteres entspricht weitgehend der Moral und Locke führt es auf die Billigung oder Missbilligung zurück, »which, by a secret and tacit consent, establishes itself in the several societies, tribes, and clubs of men in the world« (Locke 1975, 353). Der Maßstab für Tugend und Laster hat seinen Ursprung demnach allein in zwischenmenschlichen Vereinbarungen und ist vom göttlichen Gesetz ebenso unabhängig wie vom bürgerlichen Gesetz. Die Moral ist ein selbständiger Bereich, der auf Religion ebenso wenig reduzierbar ist wie auf Recht. Zwar misstraute Locke noch der moralischen und politischen Zuverlässigkeit der Atheisten; aber sein Schüler Anthony Ashley-Cooper, 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713) wie zuvor schon sein Zeitgenosse Pierre Bayle (1647–1707) hoben nachdrücklich hervor, dass Atheisten sehr wohl tugendhaft und Gläubige sehr wohl untugendhaft sein können. Am Ende des 18. Jh. kehrt Immanuel Kant (1724–1804) das Verhältnis von Moral und Religion in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) schließlich um. Für ihn entspringt die Moral nicht mehr dem Willen Gottes; vielmehr sind das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele »Postulate der reinen praktischen Vernunft«, die wir unterstellen müssen, um unserem autonomen (= moralischen) Handeln einen letzten Sinn zu geben (Kant 1968a, 122 ff.). Nicht die Religion begründet Moral, sondern die Moral begründet Religion.

Bei diesem Programm sind zwei Punkte zu beachten. (1) Die Idee einer religionsfreien Moralbegründung entspringt nicht notwendigerweise einem antireligiösen Impetus. Zwar ist sie von einigen Theoretikern dahingehend radikalisiert worden, vor allem von den französischen Materialisten oder von David Hume (1711–1776). Dies ist aber nicht die Regel; die meisten Aufklärer begnügen sich mit der Irrelevanz religiöser Überzeugungen für die Moral und ihre Begründung. Solche Überzeugungen gelten als akzeptabel und womöglich sogar als moralförderlich, sofern sie den Prinzipien einer von der Religion unabhängigen Moral nicht zuwiderlaufen. Die Religion wird also der Moral (und der Vernunft) untergeordnet; wie alle anderen Institutionen der Gesellschaft solle auch sie humanisiert, rationalisiert und vor allem moralisiert werden. (2) Desgleichen wäre es ein Missverständnis, das Programm einer areligiösen Moralbegründung mit einer pauschalen Kritik am Inhalt der etablierten (also christlich beeinflussten) Moral gleichzusetzen. Während die Protagonisten der Gegenaufklärung mit einem Schriftsteller wie Donatien Alphonse François Marquis de Sade (1740–1814) darin übereinkommen, dass die Abkoppelung der Moral von der Religion mit der Legitimierung von Mord und Diebstahl und Betrug identisch sei, insistieren die Aufklärer selbst darauf, dass eine natürliche und rationale Moralbegründung den Kern der Moral nicht unterminieren, sondern festigen werde. Für Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723–1789) ist es evident, »dass wir die Pflichten der Moral nicht als Geschöpfe eines Gottes zu befolgen haben; die Moral verpflichtet uns als Menschen, als empfindungsfähige Wesen, die in Gesellschaft leben und sich in einer glücklichen Existenz zu erhalten suchen. Es mag nun ein Gott existieren oder nicht: unsere Pflichten werden die gleichen sein; und wenn wir unsere Natur befragen, so wird sie uns beweisen, dass das Laster ein Übel und dass die Tugend ein wirkliches Gut ist« (Holbach 1960, 513). (Cependant il est évident que ce n'est point comme créatures d'un Dieu que nous sommes tenus de remplir les devoirs de la morale; c'est comme hommes, comme des êtres sensibles vivants en société & cherchant à se conserver dans une existence heureuse que la morale nous oblige. Soit qu'il existe un Dieu, soit qu'il n'en existe point, nos devoirs seront les mêmes; et notre nature consultée nous prouvera que le vice est un mal et que la vertu est un bien réel. Holbach 1821, Bd. 2, 343 f.). Dies schließt die Ablehnung einzelner Elemente der christlich geprägten Moral nicht aus; so weist Hume das Suizidverbot zurück und Denis Diderot (1713–1784) die restriktive Sexualmoral. Und wenn Kant in beiden Punkten an der christlich geprägten Position festhält, so beruft er sich dabei nicht auf religiöse Gründe, sondern versucht, einen Vernunftbeweis zu führen, beispielsweise für das Verbot der Masturbation (Kant 1968b, 424 f.). Die Moralauffassungen können also einerseits unter den Aufklärern inhaltlich verschieden sein; sie können andererseits inhaltliche Gemeinsamkeiten mit der christlichen Moral aufweisen; das gemeinsame philosophische Ziel bleibt aber die religionsfreie Begründung zumindest des Kerns der üblichen Moral.

Die konstruktive Seite des ethischen Projekts der Aufklärung besteht darin, dass an die Stelle der transzendenten Voraussetzungen und Ziele der Moral weltliche Fundamente und Ziele treten sollen. Die Moral wird nicht mehr der Natur entgegengesetzt, sondern als ein genuiner Teil der Natur, jedenfalls als ein genuiner Teil *dieser* Welt begriffen. Aus dieser

Zielsetzung erhellt nicht nur die große Bedeutung des Naturrechts. Aus ihr erklärt sich zum einen auch die Bedeutung der Anthropologie für die Ethik der Aufklärung: Sie tritt an die Stelle der abgelehnten metaphysischen und theologischen Prinzipien. Die Moral erscheint nun als Ausdruck der menschlichen Natur, sei es als Ausdruck ihrer empirischen Natur (wie bei Shaftesbury und seinen Nachfolgern) oder als Ausdruck der menschlichen »Vernunftnatur« (wie bei Kant). Zum anderen erklärt sich daraus aber auch das spezifische Rationalitätsverständnis der Aufklärungsethik, denn für die meisten ihrer Vertreter sind »rationale« Moralbegründung und »natürliche« Moralbegründung synonyme Begriffe; und für beide bilden die Naturwissenschaften das entscheidende Vorbild. Betrachten wir diesen Punkt etwas genauer.

Wenn sich das philosophische Denken im Verlauf des 17. Jh. von der Theologie befreit und ein neuartiges, ausschließlich von immanenten Gesetzen determiniertes Bild der Welt zu entwickeln begonnen hatte, so blieb dieser Umbruch doch vornehmlich auf die Naturphilosophie beschränkt. Zwar hatte bereits Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757) in der *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688) hervorgehoben, dass »die Art, wie man vernünftig denkt« (la manière de raisonner) in der Moderne stark vervollkommnet worden sei und dass sie keineswegs nur in den Werken »der Physik und der Metaphysik, sondern auch in jenen der Religion, der Moral und der Kritik« (de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique, Fontenelle 1967, 250 f.) anwendbar sei. Zunächst war der Universalitätsanspruch dieser neuen Philosophie allerdings nur Programm geblieben. Weder Francis Bacon (1561–1626), René Descartes (1596–1650), Thomas Hobbes (1588–1679), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) oder Locke hatten eine ausgearbeitete Ethik vorgelegt; und auch in Baruch de Spinozas (1632–1677) *Ethik* ging es vor allem um metaphysische Probleme. Erst im 18. Jh. tritt die Frage nach der Moral stärker in den Vordergrund. In ihrem Bemühen um eine natürliche (d. h. ausschließlich auf diesseitige Instanzen Bezug nehmende) Moralbegründung liegt für die Ethiker der Aufklärung nichts näher, als auf Methoden und Prinzipien zurückzugreifen, die im Bereich der Naturphilosophie ihre Leistungsfähigkeit bereits unter Beweis gestellt hatten. Die Orientierung an den Naturwissenschaften erscheint als der vielversprechende Weg, das Programm einer Ablösung der Moral von Metaphysik und Religion methodisch einzulösen.

Zu gravierenden Differenzen kommt es allerdings bei der Umsetzung dieses allgemeinen Konsenses. Die meisten Autoren gehen von einer empiristischen Deutung der Naturwissenschaften aus und schlagen dementsprechende Strategien der Moralbegründung ein. So plädiert Hume für die Anwendung der »experimentellen Methode« in der Moralphilosophie: »Men are now cured of their passion for hypotheses and systems in natural philosophy, and will hearken to no arguments but those which are derived from experience. It is full time they should attempt a like reformation in all moral disquisitions; and reject every system of ethics, however subtle or ingenious, which is not founded on fact and observation« (Hume 1751, 9). Für Kant kommt ein solcher Ansatz nicht infrage. Seine Deutung der Naturwissenschaften und ihres Erfolges ist eine grundsätzlich andere, ebenso sein Begriff von Moral. Da für ihn empirische Überlegungen niemals den kategorischen Geltungsanspruch moralischer Normen sichern können, verfolgt er in seiner Ethik ein eher rationalistisches Begründungsprogramm. Doch auch für ihn repräsentieren die Naturwissenschaften ein Modell von Rationalität, hinter den das moralische Denken nicht zurückfallen darf.

Geschichtliche Voraussetzungen

Das ethische Programm der Aufklärung ist nicht nur der Versuch, eine theoretische Lücke zu schließen, die das vorangegangene philosophische Denken hinterlassen hatte; es ist auch eine Reaktion auf komplexe historische Veränderungen. So ist die Trennung von Moral und Religion als eine Antwort auf die Serie religiöser (Bürger-)Kriege zu verstehen, die das 17. Jh. erschüttert hatte. Vielen Theoretikern drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass die Religion keine Garantie für ein friedliches Zusammenleben zwischen Individuen und Staaten zu geben vermag und dass die normativen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens daher ein von der Religion unabhängiges Fundament benötigen. Frieden und Kooperation brauchen einen moralischen Rahmen, der für Individuen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gleichermaßen akzeptabel ist. Der Philosophie fällt die Aufgabe zu, ein religiös neutrales, allein auf Natur und Vernunft beruhendes Normensystem zu erarbeiten.

Überdies hatten sich bereits im Verlauf des 16. und 17. Jh. die politischen Verhältnisse geändert; und im Verlauf des 18. Jh. wandelten sich auch die

Formen der Kooperation, die Sozialstruktur und die Rechtsverhältnisse in vielen Ländern. So war die dezentrale politische Verfasstheit der alten Feudalgesellschaft im Gefolge der (Bürger-)Kriege weitgehend zerstört und durch großräumige Einheiten der absolutistischen Zentral- und Flächenstaaten ersetzt worden. Die für agrarische Gesellschaften charakteristischen lokalen Kooperationsformen wurden schrittweise durch anonyme Marktbeziehungen überlagert; die traditionellen Sozialstrukturen lösten sich auf. Unter den Bedingungen des Absolutismus verlor der Adel seine politische und ökonomische Bedeutung: er mutiert entweder zu einer parasitären Höflingskaste oder er geht zu einer kommerzialisierten Landwirtschaft über und gibt damit seine traditionellen Werte und Lebensformen auf. Unter dem Druck neuer Produktionsformen (Manufaktur) löst sich auch das städtische Zunft- und Gildenwesen auf; aus Handwerkern und ehemaligen Bauern werden Manufakturarbeiter. Dieser Niedergang der älteren Organisationsweise von Wirtschaft und Gesellschaft ist verbunden mit dem Aufstieg des Bürgertums, dessen Stellung eng mit diesem Wandel verknüpft ist und das sein Selbstbewusstsein auf individuelle Leistung gründet.

Für die ethische Theoriebildung sind diese Prozesse vor allem aus drei Gründen relevant. (1) Der langsame Zerfall der klassischen Feudalgesellschaft hatte eine zunehmende Divergenz zwischen den traditionellen Werten und der Wirklichkeit des Verhaltens zur Folge. Dies wird von verschiedenen Autoren diagnostiziert, vor allem von der französischen Moralistik im Anschluss an François VI. de La Rochefoucauld (1613–1680). Ihre scharfsichtige Beobachtung von Verhaltensweisen der oberen Gesellschaftskreise sucht die subtilen Wege der Selbsttäuschung und Verstellung freizulegen sowie die hinter der Tugend-Fassade verborgenen tatsächlichen Motive des Handelns; dadurch trägt sie zur Delegitimierung der überkommenen Werte der Feudalgesellschaft bei und bereitet neuen Wertvorstellungen die Bahn. (2) Diese entstammen zunehmend der Lebens- und Arbeitssphäre des Bürgertums und spiegeln dessen Interessen und Ideale wider: Individualität, Leistung, Nützlichkeit, Freiheit, Gleichheit. Das ethische Denken reflektiert diese Werte und nimmt sie zum Ausgangspunkt seiner Theoriebildung. (3) Schließlich ergeben sich aus den sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen auch neue Probleme, denen die Theorie Rechnung zu tragen hatte. Dazu gehört die Kooperation zwischen Fremden durch die Anonymisierung der Marktbeziehungen und die damit zusammenhängende Frage nach den unbeabsichtigten, oft unerwünschten Folgen menschlichen Handelns. Die Umstellung der ethischen Theorie von Tugenden und Pflichten auf die faktischen Konsequenzen des Handelns (ethischer Konsequentialismus), wie sie im Utilitarismus vorgenommen wird, hat hier ihre realgeschichtlichen Wurzeln.

Zu den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Ethik der Aufklärung gehören die Errungenschaften der theoretischen Philosophie des 17. Jh. Ihre ethischen Anknüpfungspunkte sucht sie demgegenüber vorwiegend in der vorchristlichen Philosophie. Neben den klassischen Positionen von Platon (ca. 427–347 v.Chr.) und Aristoteles (384–322 v.Chr.) spielen die hellenistischen Schulen eine bemerkenswerte Rolle. Für diejenigen Theoretiker, die eine Aufwertung des sinnlichen Menschen und seiner Leidenschaften betrieben, war der Hedonismus Epikurs (341–271 v.Chr.) eine naheliegende Quelle der Inspiration. So wird die Bedeutung von Lust und Unlust vor allem im französischen Materialismus hervorgehoben, insbesondere von Julien Offray de La Mettrie (1709–1751). Spuren eines ins Soziale und Kollektive gewendeten Hedonismus finden sich aber auch in Jeremy Benthams (1748–1832) Utilitarismus, der die Maximierung des Glücks postuliert und »Glück« dabei in Termini von Lust und Unlust definiert. Von größerer Bedeutung war allerdings der Einfluss der stoischen Ethik, auf die bereits Descartes und Justus Lipsius (1547–1606) im vorangegangenen Jahrhundert zurückgegriffen hatten. Für die Aufklärer war die Stoa aus mehreren Gründen attraktiv. Zum einen fanden sie hier die Idee der Einheit von Vernunft und Natur sowie die damit eng verbundene Idee des Naturrechts theoretisch entwickelt vor. Damit war ein Weg gebahnt, auf dem der Moral ein ebenso sicheres wie säkulares Fundament gegeben werden konnte: Das Naturgesetz ist sowohl mit dem Vernunftgesetz identisch als auch mit den Vorschriften der Moral. Zweitens treten diese Vorschriften dem Menschen als Pflichten gegenüber. Bereits Samuel von Pufendorf (1632–1694) hatte die Priorität des Pflicht- gegenüber dem Tugendbegriff postuliert, Christian Wolff (1679–1754) und andere waren ihm darin gefolgt. Vermittelt auch über die Rezeption von Marcus Tullius Ciceros (106–43 v.Chr.) Schrift *De officiis* gewinnt der von der Stoa entwickelte Pflichtbegriff (kathekon) in der Aufklärungsethik eine zentrale Bedeutung. Die schon im Rahmen der christlichen Theologie getroffene Unterscheidung zwischen verschiedenen Pflichttypen

(gegenüber Gott, sich selbst und anderen; vollkommene und unvollkommene Pflichten) können aus dem theologischen Kontext herausgelöst und beibehalten werden. Erst bei Kant nimmt der Pflichtbegriff dann eine antistoische Wendung, insofern er den natürlichen Neigungen entgegengesetzt wird; Pflicht und Natur treten damit in Konkurrenz.

Theoriebildung

Angesichts der Komplexität der theoretischen und geschichtlichen Konstellation kann es nicht verwundern, dass die Ethiker der Aufklärung von recht unterschiedlichen Problemwahrnehmungen ausgingen und entsprechend unterschiedliche Problemlösungen vorschlugen. Es gibt daher nicht *die* Ethik der Aufklärung; es gibt verschiedene, teilweise konvergierende, teilweise divergierende theoretische Ansätze. Eine erhebliche Rolle spielen dabei auch die jeweiligen nationalen bzw. protonationalen Kontexte.

Großbritannien

Im Anschluss an den Empirismus Lockes entwickelt sich hier eine auch auf dem Kontinent außerordentlich einflussreiche Schule, die im Anschluss an Aristoteles von der Grundidee ausgeht, dass der Mensch ein von Natur aus soziales Wesen ist und daher ein spontanes Wohlwollen gegenüber seinen Artgenossen hat. Die Moral ist nichts anderes als der Ausdruck dieses natürlichen Wohlwollens. Neben Shaftesbury, der noch ein direkter Schüler Lockes war, gehören vor allem Francis Hutcheson (1694–1746), Joseph Butler (1692–1752), David Hume und Adam Smith (1723–1790) (als Moralphilosoph) zu dieser Gruppe. In diesem Ansatz kommt eine anthropologische Wende zum Ausdruck, die das philosophische Denken im 18. Jh. auf vielen Gebieten kennzeichnet. Attraktiv war dieser Ansatz nicht zuletzt deshalb, weil er den Rückgriff auf übernatürliche Quellen der Moral von vornherein überflüssig macht. Die Ursprünge der Moral liegen in der menschlichen Natur und moralisches Urteilen oder Handeln ist ihr ebenso natürlich wie etwa die Wahrnehmung beliebiger Gegenstände oder das Gefühl von Schmerz.

Es sind vor allem drei Thesen, die diesen Ansatz kennzeichnen und die von den verschiedenen Autoren im Detail durchaus unterschiedlich ausbuchstabiert werden. (1) Inhalt und Funktion der Moral bestehen in der Förderung des diesseitigen Wohlergehens des Ganzen, der Gemeinschaft oder der Gattung. (2) Objekt der moralischen Bewertung sind die Charaktere von Personen; nur insoweit sie Ausdruck dieses Charakters sind, können auch einzelne Handlungen zum Objekt der Bewertung werden. (3) Die Bewertung wird von Beobachtern vorgenommen, die eine Person und ihr Handeln beobachten; sie wird damit in Analogie zur Wahrnehmung äußerer Gegenstände aufgefasst. Die zentral stehende moralische Bewertung ist der Vollzug eines Vermögens, das jeder Mensch von Natur aus ebenso besitzt wie die Fähigkeit, Gegenstände und ihre Farben wahrzunehmen. Shaftesbury hat dieses Vermögen als »moral sense« (»moralischer Sinn«) bezeichnet und damit den Ausdruck geprägt, der diesem ganzen Ansatz seinen Namen gegeben hat: Moral-sense-Ethik. Indem die moralische Bewertung von Personen als ein Wahrnehmungsvorgang aufgefasst wird, muss natürlich die Anwesenheit der betreffenden Person vorausgesetzt werden. Daran wird deutlich, dass dieser Ansatz die Moral als ein unmittelbar zwischenmenschliches Phänomen, als einen spontanen Vorgang im Rahmen von Face-to-face-Situationen auffasst.

Theorien dieser Art wird schon bald entgegengehalten, sie beruhten auf einem Bild der menschlichen Natur, wie sie sein soll, aber in Wirklichkeit nicht ist. Schon Hobbes war davon ausgegangen, dass der Mensch wesentlich durch sein eigenes Interesse angetrieben wird, nicht aber durch Solidarität oder Wohlwollen; eine politische Philosophie kann daher nur dann auf sicheren Grundlagen beruhen, wenn sie von diesem Egoismus ausgeht. Dieser Spur folgend, veröffentlichte Bernard de Mandeville (1670–1733) zu Beginn des Jahrhunderts seine berühmte *Bienenfabel*, in der er eine Gesellschaft porträtierte, die aus solchen selbstinteressierten und lasterhaften Individuen besteht, aber dennoch – und darin besteht die Pointe – prosperiert: »Thus every Part was full of Vice / Yet the whole Mass a Paradise« (Mandeville 1997, 27). Nun macht diese Gesellschaft eine geistig-moralische Wende durch; und nachdem alle Individuen tugendhaft geworden sind, ist es mit der Prosperität vorbei: »As Pride and Luxury decrease / So by degrees they leave the Seas / Not Merchants now; but Companies / Remove whole Manufacturies« (33). Mandeville macht hier auf ein altes Problem aufmerksam, das sich mit der Entstehung großer Staaten und anonymer Marktbeziehungen jedoch zugespitzt hatte: Die Intentionen des menschlichen Handelns stimmen mit seinen tatsächlichen Folgen nicht immer überein. Laster können gute

Folgen haben, Tugenden schlechte. Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis war Mandeville allerdings nicht der Überzeugung, dass Laster (1) notwendigerweise gute Folgen haben und (2) aufhören Laster zu sein, wenn sie gute Folgen haben. Doch da die Tugenden den natürlichen Verhaltensdispositionen der Menschen entgegengesetzt sind, muss man realistischerweise davon ausgehen, dass die Erfolge der Moral stets bescheiden bleiben werden. Angesichts dessen plädiert er dafür, in der Theorie die Perspektive eines klugen Regenten einzunehmen, der sich keine Illusionen über die Schlechtigkeit der Menschen macht, mit ihr vielmehr rechnet und sie durch eine geschickte Gesetzgebung so zu lenken versucht, dass sie möglichst gute Folgen zeitigt.

Mandevilles Theorie ist paradigmatisch für eine große Gruppe von Ethiken des 18. Jh., die eine scharfe Unterscheidung zwischen der Moralität der handelnden Person und der Moralität ihrer Handlungen in das ethische Denken einführt. Wir finden diese Unterscheidung, für die später die Begriffe »Gesinnungs-« und »Verantwortungsethik« eingeführt wurden, vor allem in der ökonomischen Lehre von Adam Smith. Sie ist ein Ausdruck der tiefen Veränderungen, die sich während des 18. Jh. in den sozialen Austausch- und Kooperationsbeziehungen durchzusetzen beginnen. Im Rahmen anonymer Beziehungen über große Distanzen hinweg kommt es auf die Motive der Beteiligten nicht mehr an; es zählen nur noch die tatsächlichen Resultate. Die handelnde Person und ihr Charakter verlieren an theoretischem Interesse, die Ethik wird »konsequentialistisch«. Die bekannteste und bis heute einflussreichste Variante dieses Ethik-Typus ist der Utilitarismus. In ihn sind theoretische Elemente eingeflossen und in einer Gesamtkonzeption verschmolzen worden, die von verschiedenen Ethikern der Aufklärung entwickelt worden waren, vor allem von Hutcheson, Claude Adrien Helvétius (1715–1771), Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) und Cesare Beccaria (1738–1794). In der von Jeremy Bentham in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780) entwickelten Fassung umfasst der Utilitarismus vier Elemente. (1) Die konsequentialistische Grundthese, nach der es allein auf die Folgen einer Handlung ankommt. (2) Das hedonistische Wertkriterium, nachdem diese Folgen in Termini individueller Lust und Unlust zu bewerten sind. (3) Das Summierungspostulat, nach dem die Lust- und Unlusterlebnisse aller von einer Handlung betroffenen Individuen zusammengerechnet werden sollen; dabei soll jedes Individuum gleich zählen. Und (4) das Maximierungspostulat, nach dem unter allen zur Verfügung stehenden Handlungen diejenige auszuwählen ist, die zum größtmöglichen Glück (= Lust) der größtmöglichen Zahl führt. Charakteristischerweise hat Bentham diese Theorie als den philosophischen Teil eines umfassenden politischen Reformprogramms konzipiert, das die britische Gesellschaft von Grund auf modernisieren sollte.

Frankreich

Die Debatten in England und Schottland wurden auf dem Kontinent aufmerksam verfolgt und beeinflussten die dortige Ethik nachhaltig. Dennoch entwickelte sich die kontinentale Debatte anders als die britische; dies gilt zunächst vor allem für Frankreich. Ein Grund dafür sind die gänzlich anderen politischen und gesellschaftlichen Kontextbedingungen der Philosophie, auf die auch die zeitgenössischen französischen Autoren immer wieder hinweisen. Den liberalen Verhältnissen auf der Insel steht in Frankreich ein drückender Absolutismus gegenüber, der das philosophische Denken in philosophisch und politisch radikalere Bahnen lenkt.

Erkennbar wird dies bei Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), der seine moralischen Ideen in seine kulturkritischen, politischen und pädagogischen Schriften einfließen lässt, ohne eine separate ethische Theorie zu entwickeln. Ähnlich wie die britischen Moral-sense-Ethiker geht auch er von der menschlichen Natur aus und ähnlich wie sie lokalisiert er in ihr eine Neigung zum Mitgefühl (pitié) mit anderen Wesen, die die Basis der Moral ist. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass die Natur des Menschen nicht fixiert, sondern veränderlich ist; und vor allem: dass sie durch die Gesellschaft gründlich verdorben ist. Die ursprünglich solitär lebenden »Wilden« beginnen, sobald sie in Gesellschaften zusammenleben, sich miteinander zu vergleichen; dadurch werden Stolz, Ruhmsucht und Konkurrenz provoziert; das Bedürfnis nach Luxus entsteht und die Bedürfnisse expandieren. Dies fördert den Egoismus (amour propre), der nicht mit dem legitimen Selbstinteresse (amour de soi) identifiziert werden darf, das alle Wesen von Natur aus haben. Die Tugenden gehen verloren. Die sozialen Institutionen, vor allem das Eigentum, werden damit zur Ursache für den Verlust der ursprünglichen Tugend und für die Entstehung sämtlicher Laster und Ungerechtigkeiten, die in den zeitgenössischen Ge-

sellschaften vorherrschen. Das aber heißt: Der Mensch ist zwar von Natur aus gut; seine Natur ist aber keine zuverlässige Basis für Moral und Tugend. Die Lösung des Problems kann daher auch nicht in jenem »Zurück zur Natur!« bestehen, das Rousseau oft unterstellt wurde. Sie liegt vielmehr in den politischen Institutionen: Durch sie ist die menschliche Natur verdorben worden und nur durch sie kann sie erneuert werden. Im *Contrat social* (1762) entwickelt Rousseau ein Konzept gesellschaftlicher Erneuerung, das eine Erneuerung der menschlichen Natur mit einschließt (II,7). Die Gesellschaft muss so gestaltet werden, dass die Interessen der Individuen mit denen aller anderen konvergieren. Die Sittlichkeit der Individuen und ihres Handelns wird damit zur politischen Aufgabe.

Die Grundthese des französischen Materialismus, zu dessen Vertretern vor allem Helvétius, La Mettrie, Diderot und d'Holbach gehören, besagt, dass der Mensch ein Teil der Natur ist und (wie alle anderen ihrer Teile) den in ihr herrschenden Gesetzen unterworfen ist. Hatte Rousseau die Willensfreiheit des Menschen emphatisch hervorgehoben, so bestreitet der Materialismus diese vollständig. Der Mensch ist keine Ausnahme in der Natur und untersteht daher dem allgemeinen Gesetz der Selbsterhaltung; wie alle anderen empfindungsfähigen Wesen strebt er nach Glück. Dies gilt für den moralisch handelnden Menschen ebenso wie für den unmoralisch handelnden: Beide »unterscheiden sich nur aufgrund ihres Körperbaus und aufgrund der Idee, die sie sich vom Glück machen: wir lieben den einen ebenso notwendig, wie wir den anderen aufgrund derselben Notwendigkeit verabscheuen« (Holbach 1960, 176). ([…] ils diffèrent simplement pour l'organisation, et pour les idées qu'ils se font du bonheur; nous aimons l'un nécessairement, et nous détestons l'autre par la même nécessité. Holbach 1821, Bd. 1, 285). Die Materialisten sind einerseits bestrebt, die Differenz zwischen dem menschlichen Handeln und beliebigen anderen Naturprozessen zu beseitigen, halten zugleich aber an der grundlegenden Differenz zwischen gut und böse, zwischen Moral und Unmoral fest. Doch worin kann diese Differenz bestehen? Es gibt vor allem zwei Bestimmungen des moralisch Guten. Die eine ist naturalistisch und bezieht sich auf das individuelle Streben nach Selbsterhaltung und Glück; dieses wird meist in Termini von Lust und Unlust bestimmt. »Die Natur hat uns alle einzig dazu geschaffen, glücklich zu sein; ja, alle – vom kriechenden Wurm bis zum Adler, der sich in den Wolken verliert« (La Mettrie 1990, 83). (La Nature nous a tous créés uniquement pour être heureux; oui tous, depuis le ver qui rampe, jusqu'à l'Aigle qui se perd dans la nue. ebd., 82). In einer kritischen Wendung gegen die christliche Propaganda des Verzichts und der Askese verteidigen die Materialisten die natürlichen, und dabei vor allem die materiellen Bedürfnisse der Menschen. Gut ist, was diese Bedürfnisse befriedigt und glücklich macht. Wenn der Mensch ein Teil der Natur ist und ihm das Bedürfnis nach Essen, Trinken und nach sexueller Lust von Natur aus zukommt, dann muss die Moral dies akzeptieren: nicht nur weil eine gegen die Natur gerichtete Moral keine Chance auf allgemeine Befolgung hat, sondern auch weil sie die Menschen unglücklich macht. Die Förderung des menschlichen Glücks wird als die zentrale Aufgabe der Moral angesehen: auf der Ebene der individuellen Lebens- und Handlungsziele ebenso wie auf der Ebene von Politik und Sozialreform. Die zweite Bestimmung ist konventionalistisch: Moralisch gut ist definiert durch das, was den Interessen der Gesellschaft entspricht.

Doch warum sollten Individuen, die zuallererst auf ihre Selbsterhaltung und auf ihr eigenes Glück programmiert sind, etwas tun, das dem Wohl anderer oder den Interessen der Gesellschaft förderlich ist? Die Materialisten bieten verschiedene Antworten auf diese Frage an. (1) Eine beruht auf der Annahme, dass moralisches Handeln durch die individuelle Konstitution eines Menschen determiniert ist. Viele sind von der Natur so eingerichtet, dass sie moralisch handeln; anderen geht diese Disposition ab. Gutes zu tun kann auch Lust verursachen. (2) Versucht wird auch, die Differenz zwischen eigener und fremder Selbsterhaltung bzw. Glück zu eskamotieren. So formuliert Diderot folgenden Imperativ: »Handle so, dass alle deine Handlungen auf deine Selbsterhaltung und die Erhaltung der anderen abzielen: das ist der Ruf der Natur; aber sei vor allem ein rechtschaffener Mensch. Es gibt keine Wahl zwischen der Existenz und der Tugend« (Diderot 1961, 305). (Fais en sorte que toutes tes actions tendent à la conservation de toi-même, & à la conservation des autres; c'est le cri de la nature: mais sois par-dessus tout honnête homme. Il n'y a pas à choisir entre l'existence & la vertu. Diderot 1751, 39). (3) Die wohl wichtigste Antwort ist politischer, gesellschaftlicher Natur. Wenn manche Menschen aufgrund ihres Körperbaus oder aufgrund falscher Ideen zu unmoralischen Handlungen disponiert sind, so müssen sie medizinisch behandelt und mit besseren Ideen versorgt werden. Die Ursachen unmoralischen Handelns sind objektiver Natur und müssen daher auf

einer objektiven Ebene bekämpft werden: durch die Verbesserung von Medizin, Hygiene und Ernährung wird der Körperbau der Menschen verbessert, durch Erziehung sind die Ursachen des Irrtums und der Vorurteile zu beseitigen und durch gute Gesetze ist der Divergenz von individuellem und allgemeinem Interesse vorzubeugen. Mit einem Wort: Man muss die Gesellschaft reformieren, wie es auch Rousseau gefordert hatte.

Im französischen Materialismus (↗Sensualismus, Materialismus) löst sich die Moralphilosophie damit nach zwei verschiedenen Richtungen auf. Insofern der Mensch kompromisslos als Teil der Natur begriffen wird, verwandelt sie sich in einen speziellen Teil der Naturphilosophie, in eine Theorie der natürlichen Triebkräfte des menschlichen Handelns, so etwa in Helvétius' Annahme von der produktiven geschichtlichen Funktion der Leidenschaften. Insoweit es jedoch um die genuin praktische Seite der Ethik geht, insofern sie also Anleitung zum Handeln zu geben sucht, geht sie in politische Philosophie über, in ein Programm umfassender Sozialreform.

Deutschland

Im Vergleich zu Großbritannien ist die bürgerliche Gesellschaft (↗Gesellschaft, bürgerliche) in Deutschland deutlich weniger entwickelt; die politischen Verhältnisse sind absolutistisch, allerdings zersplittert; die religiöse Situation ist durch die Kirchenspaltung geprägt, wobei die Anfänge der Aufklärung zunächst vor allem auf protestantischer Seite liegen. Einer der wichtigsten Vertreter der deutschen Frühaufklärung ist Christian Thomasius (1655–1728), der nicht zuletzt durch seine öffentliche Kritik an Hexenverfolgungen und Folter bekannt wurde; er hält die erste Universitätsvorlesung zur Ethik und veröffentlicht 1692 die erste Ethik in deutscher Sprache: *Einleitung zur Sittenlehre*. Als Jurist steht er in der Tradition des Naturrechts, sucht aber in seiner Ethik nach einer Vereinigung von antiker Glückslehre und (säkularisierter) christlicher Liebesethik. Das Wesen des Menschen besteht nicht in der Vernunft, sondern in der Liebe; deshalb gibt es auch keinen Gegensatz zwischen dem Streben des Individuums nach dem eigenen Glück und den Interessen aller anderen. Von wegweisender Bedeutung wird vor allem Thomasius' Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Normbereichen bzw. Normtypen, die er mit der klassischen Begriffen des »iustum«, des »honestum« und des »decorum« bezeichnet. Der erste Begriff bezieht sich auf die Sphäre des Rechts, in der es um die Regulierung des äußeren Handelns durch staatlich erzwingbare Gesetze geht. Das »honestum« reguliert das individuelle Streben nach Glück und soll den inneren Frieden jedes Menschen sichern; es umfasst den Bereich der Sittlichkeit bzw. der Moral. Es beruht auf Liebe und kann daher nicht durch Sanktionen erzwungen werden. Das »decorum« schließlich bezieht sich auf das von den beiden anderen Normtypen nicht erfasste Feld »wohlanständigen« und »manierlichen« Verhaltens (↗Geselligkeit). Der entscheidende Punkt dieser Unterscheidung besteht darin, dass sie die Moral begrifflich von anderen Normbereichen separiert und vor allem vom Recht deutlich abhebt.

Ungeachtet seiner Wirkung auf die Zeitgenossen und seiner historischen Bedeutung lässt die öffentliche Aufmerksamkeit für Thomasius bereits während seiner letzten Lebensjahre nach; andere Theoretiker treten in den Vordergrund, vor allem Christian Wolff. Im Zentrum seiner Ethik steht der Begriff der Vollkommenheit. Nach Wolff streben Menschen in ihrem gesamten Handeln tatsächlich nach Vollkommenheit und sie werden um so glücklicher, je weiter sie auf diesem Wege voranschreiten; zugleich definiert er den evaluativen Begriff »gut« als dasjenige, was zur Vollkommenheit beiträgt. Auf dieser Basis formuliert er nun ein allgemeines »Gesetz der Natur«, nach dem wir verpflichtet sind, sowohl unsere eigene Vollkommenheit zu fördern als auch die anderer Menschen. Dabei geht Wolff in seiner Pflichtenlehre von einem objektiven Vollkommenheitsbegriff aus: Es hängt von den tatsächlichen Verhältnissen in der Welt ab, was zur Vervollkommnung des Menschen beiträgt. Das hat zwei Konsequenzen. (1) Nicht subjektive Wünsche oder kulturelle Kontingenzen entscheiden, was gut ist; (2) und ebenso wenig der Wille Gottes. »Wenn es derowegen gleich möglich wäre, dass kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben« (Wolff 1996, 20 f.). Die Erkenntnis des objektiv moralisch Guten und Richtigen hängt also nicht von religiösen Voraussetzungen ab, sondern steht jedem offen, der sich auf angemessene Weise seiner Vernunft bedient. Wolff wurde wegen dieser Überzeugung seitens der Theologie (Pietismus) des Atheismus bezichtigt und unter Androhung der Todesstrafe der Universität Halle (Fridericiana) und des Landes (Brandenburg-Preußen) verwiesen.

In seinen frühen Schriften hatte sich Immanuel Kant noch weitgehend den Positionen der britischen

Moral-sense-Ethik angeschlossen; in seiner »kritischen« Philosophie rückt er entschieden von ihnen ab. Ein wichtiges Argument dafür war, dass es unmöglich ist, den spezifischen Sollens- oder Verpflichtungscharakter der Moral theoretisch zu erfassen, wenn man diese auf Empfindungen zurückführt. Während wir niemanden kritisieren, der keine Farben sieht, machen wir jemandem, der kein Mitleid mit anderen empfindet und sie deshalb quält, sehr wohl Vorwürfe. Dieser Sollens- oder Verpflichtungscharakter (Kants Ausdruck dafür ist »Pflicht«) ist keine bloß beiläufige Eigenschaft der Moral, sondern ein zentrales Explanandum der Moralphilosophie. Traditionelle Ethiken hatten es häufig durch das göttliche Gesetz erklärt: Wir sollen auf bestimmte Weise handeln, weil Gott dies will. Die Aufklärer hatten an die Stelle des göttlichen Gesetzes oft ein natürliches Gesetz gestellt: Wir sollen auf bestimmte Weise handeln, weil die Natur es so will. Für Kant sind beide Deutungen unannehmbar, weil sie den Menschen einer ihm äußeren und fremden (Kant: »heteronomen«) Macht unterwerfen. Sein spezifisch aufklärerisches Vorhaben besteht darin, den Sollenscharakter der Moral als Ausdruck menschlicher Autonomie zu deuten. Damit greift er einen Gedanken auf, den der von ihm außerordentlich hoch geschätzte Rousseau für die politische Sphäre entwickelt hatte: Wahre Freiheit besteht in »Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat« (Rousseau 1978, 54) (l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. 1989, 262). Das moralische Gesetz erhält seinen Verpflichtungscharakter also dadurch, dass wir es uns selbst auferlegen.

Um diesen Gedanken der Freiheit für die Ethik fruchtbar zu machen, unterscheidet Kant zwischen dem Menschen als einem natürlichen Wesen, das Trieben und Bedürfnissen unterworfen ist, die ihm sein Handeln »vorschreiben«, und dem Menschen als Vernunftwesen, das die Möglichkeit besitzt, von diesen natürlichen Determinanten zu abstrahieren und sein eigenes Handeln objektiv zu beurteilen. Der »kategorische Imperativ« fordert das handelnde Subjekt nun auf, nur nach solchen Regeln zu handeln, die es nicht nur aus der Perspektive des an seinem eigenen Wohlergehen interessierten Naturwesens akzeptieren kann, sondern auch aus der Perspektive des unparteilichen Vernunftwesens. Auf diese Weise emanzipiert sich der Handelnde vom Diktat der Natur und praktiziert seine Autonomie: Es gibt sich selbst sein Gesetz.

Dabei ist hervorzuheben, dass Moralität für Kant etwas radikal Innerliches ist; diese Voraussetzung teilt er mit den Vertretern der Moral-sense-Ethik. Eine Handlung ist (moralisch) gut, wenn sie aus einem guten Willen, einer guten Absicht, einer guten Gesinnung hervorgeht; auf ihre Folgen kommt es dabei unmittelbar nicht an. Der »kategorische Imperativ« gibt nur das Verfahren an, mit dem der Handelnde sich des eigenen Willens oder Gesinnung vergewissern kann; er ist also ein Instrument der Selbstprüfung und eignet sich nicht zur Bewertung der Handlungen anderer Subjekte.

Kritik und Erbe

Das 18. Jh. ist ein Jahrhundert der Aufklärung, es ist aber auch ein Jahrhundert der Gegenaufklärung. Die politischen, sozialen, kulturellen und philosophischen Ambitionen der Aufklärung waren von Anfang an umstritten, nicht zuletzt auch innerhalb der Aufklärung selbst (man denke an Rousseau). Gegen Ende des Jahrhunderts treten neue kulturelle und philosophische Bewegungen in den Vordergrund (Romantik, Deutscher Idealismus, französischer Spiritualismus) und verdrängen die aufklärerischen Ansätze, die nun gern als »naiv« oder »platt« abgetan werden. Davon bleibt natürlich auch das ethische Projekt der Aufklärung nicht unberührt. Es sind vor allem folgende Vorwürfe, die ihm gemacht werden. (1) Die Trennung von Moral und Religion sei ein Irrweg; sie habe der Moral ihr Fundament genommen und den Individuen das Motiv, ihre Vorschriften zu befolgen. Diese Kritik von religiös-konservativer Seite hat ihr Pendant in dem Vorwurf der Inkonsequenz, wie er etwa von Friedrich Nietzsche (1844–1900) erhoben wird: die Aufklärung sei bei der Verabschiedung der Religion stehen geblieben, habe sich aber zur anstehenden Verabschiedung der Moral nicht durchringen können. (2) Kritisiert wird auch der ethische Universalismus. Schon zu Beginn des 19. Jh. hatte Joseph de Maistre (1753–1821) spöttisch bemerkt, er habe in seinem Leben zwar Franzosen, Italiener oder Russen getroffen, aber niemals einen Menschen (und dabei übersehen, dass es nach dieser Logik natürlich auch keine Franzosen oder Italiener geben kann). In der gegenwärtigen Debatte wird von kommunitaristischer Seite eingewandt, in einer universalistischen Ethik kämen die Individuen nur abstrakt als »Menschen« vor, nicht in ihrer konkreten Identität und partikularen Kulturalität; und Vertreter der Postmoderne wie François Lyotard (1924–1998) sehen im Universalismus eine Art von philosophischem Mordprogramm, durch das alle

Individuen ausgelöscht werden. (3) Die Konzentration der Ethik auf zwischenmenschliche Verhältnisse bringe eine unakzeptable Verengung mit sich. Sie eliminiere zum einen die Frage nach dem Glück der Individuen; zum anderen schließe sie die Natur als ein Objekt der moralischen Bewertung aus und legitimiere damit indirekt ihre Ausbeutung und Zerstörung. Eine das Ökologieproblem ernst nehmende Ethik müsse daher auf vormoderne und voraufklärerische Positionen zurückgreifen, wenn sie der Natur ein eigenes Recht zuschreiben können solle. (4) Nach Alasdair MacIntyre (*1929) muss das aufklärerische Projekt einer rationalen Moralbegründung als gescheitert angesehen werden, da es auf seiner Basis nicht gelungen sei, einen übergreifenden moralischen Konsens zu erzielen. In der modernen Kultur dienten moralische Äußerungen vor allem dazu, Differenzen zu artikulieren; die Geschichte der nachaufklärerischen Moral sei daher eine Geschichte des Niedergangs und des Verfalls. (5) Die Aufklärung sei nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gescheitert, wie sich an der Fortdauer von Rassismus und religiösem Fanatismus, vor allem an den Staatsverbrechen des 20. Jh. zeige. Nach Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969) besteht die »Dialektik der Aufklärung« darin, dass die Mittel der Befreiung unweigerlich in Mittel der Unterdrückung umschlagen: »Die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils« (Horkheimer/Adorno 1971, 7).

Ungeachtet dieser Einwände ist die positive Fortwirkung des ethischen Denkens der Aufklärung unübersehbar. Dies hängt damit zusammen, dass es das 18. Jh. war, das auf dem Gebiet der Ethik jenen entscheidenden Bruch mit der Tradition herbeigeführt hat, den das 17. Jh. auf dem Feld der theoretischen Philosophie durchgesetzt hatte. Die Ethik der Aufklärung hat die Agenda geschaffen, an der sich die philosophische Ethik bis heute abarbeitet. Es ist daher kein Zufall, dass es zwei in der Spätphase der Aufklärung entstandene ethische Theorien sind, die den moralphilosophischen Diskurs der beiden vergangenen Jahrhunderte wesentlich mitbestimmt haben und die ihn noch heute prägen: der Utilitarismus und der Kantianismus. Zu dieser im Verlauf des 18. Jh. formulierten Agenda gehören vor allem drei Punkte:

(1) Zunächst hat sie den spezifischen Gegenstand der Ethik festgelegt: die Moral. Wie MacIntyre (1987, 59 f.) richtig bemerkt, hat es die Moral als eine von allen anderen Systemen der Handlungsorientierungen (relativ) getrennte soziale Institution vor dem 18. Jh. nicht gegeben. Erst in dieser Epoche bildet sich eine schmale Gruppe von Normen und Werten heraus, deren einzige Funktion im Schutz der elementaren diesseitigen Interessen jedes Menschen gegenüber Beeinträchtigungen durch andere Menschen besteht. Hinter dieser Ausdifferenzierung der Moral stehen komplexe historische, gesellschaftliche und kulturelle Prozesse. Zu den Leistungen der aufklärerischen Ethik gehört es, diesen Prozess der Separierung spezifisch moralischer Normen und Werte von Religion und Recht, von Brauchtum und Ästhetik, von Glück und Eigeninteresse theoretisch reflektiert und den Vorrang der Moral vor anderen Werten philosophisch begründet zu haben. Sie hat damit jenen normativen Minimalrahmen vorbereitet, der das Zusammenleben in pluralistischen und multikulturellen Gesellschaften reguliert. – Soweit in gegenwärtigen Debatten gegen die Reduktion der Ethik auf Moral protestiert und auf der Relevanz anderer Probleme (Glück, Natur) insistiert wird, ist dies zu begrüßen. Inakzeptabel ist jedoch die Relativierung der Vorrangstellung der Moral unter den verschiedenen Norm- und Wertsystemen. Das Wiederaufleben des religiösen Terrors in der jüngsten Vergangenheit erinnert nur allzu deutlich daran, dass die These vom Primat der Moral gegenüber der Religion und anderen Wertsystemen eine unverzichtbare Errungenschaft der Aufklärung darstellt.

(2) Damit ist zugleich auch die Aufgabe der Ethik festgelegt: Sie besteht in der rationalen Rechtfertigung der Moral. Mit dieser Aufgabenbestimmung ist zunächst gesagt, dass die Moral sich nicht von selbst versteht; sie ist rechtfertigungsbedürftig. Einer der wichtigsten Gründe für diese Rechtfertigungsbedürftigkeit besteht darin, dass moralische Vorschriften den Handlungsspielraum des Individuums einschränken und daher den Individuen gegenüber legitimiert werden müssen. Daraus ergibt sich zugleich auch, welche Anforderungen an eine rationale Begründung zu stellen ist: Sie muss für jedes Individuum prinzipiell nachvollziehbar und einsehbar sein. »Höhere« Eingebungen, die Berufung auf Autoritäten oder partikulare Voraussetzungen erfüllen diese Bedingung nicht. Die Geltungsgründe der Moral müssen allgemein (für jeden verstehbar und akzeptierbar) sein. Die Ethik der Aufklärung stellt also einen engen begrifflichen Zusammenhang zwischen Moral, Begründung, Rationalität und Allgemeinheit her. – Dieser Zusammenhang sollte nicht als ein Angriff auf alles missverstanden werden, das sich nicht unter ihn subsumieren lässt: auf alles Partikulare und Individuelle also. Im Gegenteil: Die strikte Unterscheidung zwischen dem, was sich allgemein be-

gründen lässt, und dem, was sich nicht allgemein begründen lässt, dient dem Schutz des Partikularen und Individuellen. Denn was sich nicht allgemein begründen lässt, darf den Individuen auch nicht moralisch abverlangt werden. Niemand soll eine Moral befolgen müssen, für die kein allgemein einsehbarer und akzeptabler Grund angeführt werden kann. Religiöse Werte, Rechtsnormen, ästhetische Vorlieben oder Glücksvorstellungen dürfen legitimerweise partikular sein; moralische Normen und Werte aber nicht. Sie legen das unentbehrliche Minimum fest, das (a) jedes Individuum benötigt, um selbst unbeeinträchtigt leben zu können und dessen Beachtung (b) von jedem anderen Individuum legitimerweise verlangt werden kann. Der moralische Universalismus soll den Raum schaffen, in dem die Individuen sich partikular entfalten können.

(3) Der Universalismus beruht auf der Überzeugung vom gleichen Wert und gleichen Recht jedes Individuums. Zum Erbe der Aufklärung gehört nicht nur die Überzeugung, dass jedes Individuum moralisch gleiche Berücksichtigung und gleichen Respekt verdient, sondern auch die Überzeugung, dass diese Gleichheit darüber hinaus rechtlich und politisch abgesichert werden muss. In Artikel I der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 heißt es daher: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die sozialen Unterschiede können nur auf den gemeinen Nutzen gegründet sein.« In der Verfassungsgeschichte der beiden letzten Jahrhunderte hat sich dieses Gleichheitsprinzip weitgehend durchgesetzt, ebenso in zahlreichen internationalen Vereinbarungen, darunter vor allem der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948. – Abgesehen davon, dass die praktische Durchsetzung der Menschenrechte ein bis heute zäher und widersprüchlicher Prozess geblieben ist, besteht auch über ihre genaue Begründung, ihre Deutung und die Modalitäten ihrer Anwendung kein Konsens. Umstritten sind vor allem der Schutzumfang der Menschenrechte (klassische Abwehrrechte oder darüber hinausgehende soziale Anspruchsrechte), die Notwendigkeit ihrer kulturellen Differenzierung sowie ihre Ausbalancierung durch »Menschenpflichten«. Auch in diesem Punkt ist die Agenda der Aufklärung noch nicht abgearbeitet.

Quellen

Bentham, J. (1988): *The Principles of Morals an Legislation* [1780]. New York.

Diderot, D. (1751): »Conservation«. In: Diderot, D./Alembert, J. le Rond d' (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Bd. 4. Paris, 38–39 (»Erhaltung«. In: *Philosophische Schriften*. Hg. v. T. Lücke. Bd. 1. Berlin 1961, 304–05).

Fontenelle, B. Le Bovier de (1967): »Digression sur les anciens et les modernes« [1688]. In: *Fontenelle. Textes choisis*. Hg. v. Maurice Roelens. Paris, 244–260 (»Exkurs über die Alten und die Modernen«. In: *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften*. Hg. v. Helga Bergmann, übers. v. U. Kunzmann. Leipzig 1989, 243–59).

Holbach, P.H. Thiry de (1821): *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* [1770]. Hg. v. D. Diderot. 2 Bde. Paris (*System der Natur. Oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Übers. v. F.-G. Voigt. Berlin 1960).

Horkheimer, M./Adorno, Th. W. (1971): *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt/Main.

Hume, D. (1751): *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. London (*Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Übers. v. K. Winckler. Hamburg 1972).

Jaucourt, L. de (1765): »Roman«. In: Diderot, D./Alembert, J. le Rond d' (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Bd. 14. Paris, 342 (»Roman«. In: *Artikel aus der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie*. Hg. v. M. Naumann. Übers. v. T. Lücke. Frankfurt/Main 1985, 721).

Kant, I. (1968a): *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Akademieausgabe. Bd. 5. Berlin.

Kant, I. (1968b): *Metaphysik der Sitten* [1797]. Akademieausgabe. Bd. 6. Berlin.

La Mettrie, J.O. de (1990): *L'homme machine* [1748] (*Die Maschine Mensch*. Übers. u. hg. v. C. Becker. Hamburg 2009).

Locke, J. (1975): *An essay concerning human understanding* [1690]. Hg. v. P.H. Nidditch. Oxford (*Über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1962).

Mandeville, B. de (1997): *The fable of the bees: and other writings* [1724]. Hg. v. E.J. Hundert. Indianapolis (*Die Bienenfabel*. Frankfurt/Main 1980).

Rousseau, J.-J. (1989): *Du Contrat social* [1762]. In: *Rousseau. Œuvres Politiques*. Hg. v. J. Roussel. Paris (*Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig 1978).

Thomasius, Ch. (1692): *Von Der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben. Als dem eintzigen Mittel zu einen glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, Oder Einleitung Zur Sitten-Lehre*. Halle.

Wolff, Ch. (1996): *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseeligkeit* [1720]. In: *Gesammelte Werke* 1.4. Hg. v. J. École. Hildesheim.

Sekundärliteratur

Domenech, J. (1989): *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris.
Kittsteiner, H.-D. (1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt/Main.
MacIntyre, A. (1981): *After Virtue*. London (*Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M./New York. 1987).
Mauzi, R. (1994): *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris.
Mensching, G. (1971): *Totalität und Autonomie. Untersuchung zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*. Frankfurt/Main.
Schneewind, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge.
Schneiders, W. (1971): *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim/New York.
Schneiders, W. (2005): »Emanzipation als moralisches Problem. Zur Beantwortung der Frage: Wie ist Aufklärung praktisch möglich?« In: Ders.: *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien*. Hg. v. F. Grunert. Berlin, 447–64.
Schrader, W. H. (1974): *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume*. Heidelberg.

Kurt Bayertz

Europa (frz. Europe; engl. Europe)

Vorgeschichte

Von seinem Ursprung her in der griechischen Mythologie angesiedelt, haben sich mit dem Europa-Begriff im Laufe seiner Geschichte verschiedenartige Vorstellungen vom europäischen Kontinent als einem Gebilde *sui generis* verbunden, das sich durch bestimmte politische und zivilisatorische Eigenschaften auszeichne und von den anderen Erdteilen grundlegend abhebe.

Die Vorgeschichte des (aufklärerischen) Europa-Begriffs führt zurück zu den Anfängen der europäischen Geschichte (Hersant/Durand-Bogaert 2000). Denn bevor Europa zum Namen eines Kontinents wird, bezeichnet es zunächst eine Gestalt der griechischen Mythologie. Die Geschichte vom Raub der Europe, der Tochter des berühmten Phönizierkönigs Phoinix, bei deren Anblick der liebestrunkene Zeus sich in einen Stier verwandelt habe, um sie dann auf seinem Rücken nach Kreta zu entführen, bildet den Kern des schon in der Antike am weitesten verbreiteten und auch heute noch bekanntesten Europa-Mythos, der zugleich die schöne Phönizierin zur Namenspatin des Erdteils hat werden lassen.

Ist die Geschichte des Wortes Europa seit ihren mythischen Anfängen durch die gesamte europäische Literatur zurückzuverfolgen, so hat der Begriff jedoch aus jeweils unterschiedlichen Gründen sowohl in der griechischen als auch in der römischen Antike ebenso wie auch im Mittelalter nur eine marginale Rolle gespielt.

Allein im 8. Jh. scheint sich für einen kurzen Zeitraum mit dem Begriff Europa eine über den geographischen Gehalt hinausgehende Vorstellung zu verbinden. So werden in einer aus der Mitte des 8. Jh. stammenden Chronik die unter Karl Martell gegen die Araber kämpfenden Soldaten der Schlacht von Tours als *europenses* bezeichnet. Nur wenige Jahre später wird Karl d. Große in zeitgenössischen Quellen als »pater Europae« gepriesen, eine Wahrnehmung, die mit dem Niedergang des Karolingerreiches aber schnell wieder an Bedeutung verliert und erst im 20. Jh., wie der für besondere europäische Verdienste verliehene Aachener Karlspreis bezeugt, wiederbelebt werden sollte. Das Bewusstsein des mittelalterlich-abendländischen Menschen, einer die Grenzen des eigenen Staates überschreitenden Kultur- und Glaubensgemeinschaft anzugehören, findet indes in der Folge seinen Ausdruck vornehmlich in der Vorstellung von der christianitas. »Ubi nunc paganismus est, *christianitas* fiat«, schreibt Guibert von Nogent nach 1100 zur Rechtfertigung der Kreuzzüge, nachdem es zuvor schon im *Chanson de Roland* (V. 1015) apodiktisch geheißen hatte: »Paien unt tort e chrestiens unt dreit« (Die Heiden haben Unrecht und die Christen haben Recht).

Erst der Übergang vom 15. zum 16. Jh. und das Zeitalter der Renaissance markieren in der Geschichte des Wortes Europa einen wichtigen Einschnitt (Curcio 1957; Chabod 1995; Buck 1992). Wenn sich das Europa der frühen Neuzeit mehr und mehr seiner selbst bewusst wird, so sucht sich dieses in Wandlung begriffene Selbstbewusstsein der Europäer auch in einer entsprechenden, den veränderten geistigen und historischen Bedingungen angepassten Begrifflichkeit zu artikulieren. Der Begriff Europa findet so nicht nur immer mehr Eingang in den allgemeinen Sprachgebrauch, es verbinden sich mit ihm auch zunehmend präzisere Vorstellungen von Europa als einem Kontinent, der sich durch bestimmte Eigenschaften von der übrigen Welt unterscheide.

So begreift Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536), dessen Netz von Briefkorrespondenten sich über den gesamten Kontinent erstreckt, am Anfang des 16. Jh. Europa als Heimat der *studia humanitatis*; seine Vorstellung von einer *res publica literaria* schließt Gelehrte und Literaten aller europäischen Staaten zu einer übernationalen Gemeinschaft zusammen, die jenes »Gefühl der Zusammengehörigkeit zu einer außerstaatlichen und überkonfessionellen Gemeinschaft, zu Europa als Form intellektuellen Lebens« (Pomian ^{2}1990, 59) weckt und fördert, das bis in das Zeitalter der Aufklärung einen Grundzug europäischen Bewusstseins darstellen wird.

Der Aufstieg des Terminus Europa ist dabei in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den epochalen Ereignissen und Umwälzungen des 16. und 17. Jh. zu sehen. Vor allem drei historische Entwicklungen sind hier zu nennen: die Entdeckung und Eroberung neuer Erdteile, die bis zum Ende des 17. Jh. andauernde Bedrohung des Kontinents durch das Osmanische Reich sowie die Herausbildung des modernen europäischen Staatensystems in Folge der Reformation und des Westfälischen Friedens von 1648. Dieser schreibt zwar einerseits die konfessionelle Trennung des Kontinents auch auf politischem Gebiet fest, die auch nicht mehr durch die an der Reichsidee orientierten, aber am Widerstand des ludovizianischen Frankreichs scheiternden Einigungspläne und die entsprechenden diplomatischen

Aktivitäten eines Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) überwunden werden kann, ist aber andererseits auch die Geburtsstunde des modernen Völkerrechts. Dieses wird dabei deshalb zunächst als *ius publicum Europaeum* bezeichnet, weil es lange Zeit nur auf dem europäischen Kontinent gilt, bevor es sich im späten 19. Jh. zu einer universellen Rechtsordnung fortentwickeln sollte.

Begreifen sich die europäischen Staaten fortan als Mitglieder einer großen Staatengemeinschaft, die auf bestimmten, zumindest theoretisch allgemein anerkannten Regeln und Grundsätzen beruht, so ändert dies aber wenig an der ständigen, nur durch kurze Zeiten des Friedens unterbrochenen Präsenz des Krieges im Europa des 17. Jh. Als Reaktion darauf entsteht eine Vielzahl von Friedensplänen und -utopien europäischen Zuschnitts, deren gemeinsame Absicht es ist, durch vertragliche Abmachungen zwischen den Staaten und institutionalisierte Formen der Konfliktregelung dem Kontinent einen dauerhaften Frieden zu ermöglichen (↗ Friede/Krieg). Auch wenn diese u. a. von Émeric Crucé (um 1590–1648), dem Herzog von Sully (1560–1641) und William Penn (1644–1718) verfassten Friedenspläne keine nennenswerte Wirkung zu entfalten vermögen, kann doch die in ihnen zum Ausdruck kommende Idee eines europäischen Staatenbundes als wichtiger Beleg dafür gelten, dass sich Europa am Ende des 17. Jh. als politischer, die weitgehend säkularisierte Staatengemeinschaft bezeichnender Terminus fest etabliert hat und an die Stelle des überkommenen Begriff der *christianitas* getreten ist. Dennoch erlauben es diese und andere Quellen aber noch nicht, bereits von der Existenz einer ausgeprägten und festumrissenen »conscience européenne« (Hazard [3]1994) im 17. Jh. zu sprechen.

»Europa« zur Zeit der Aufklärung

Einen grundlegenden Wandel bringt erst das 18. Jh (Steinkamp 2003). Das Zeitalter der Aufklärung ist nicht nur selbst ein sich über den gesamten europäischen Kontinent erstreckendes Phänomen, es entwickelt auch als erste Epoche ein eigenständiges Bild von Europa als zivilisatorischem Gebilde. Die herausragende Bedeutung, die dem 18. Jh. in der Geschichte des Europa-Begriffs zukommt, lässt sich nicht zuletzt damit erklären, dass Europa zu einer wichtigen Kategorie in der ausgeprägten Selbstreflexion der Aufklärung wird, wie sie ihren paradigmatischen Ausdruck in D'Alemberts *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751) findet, der sich bereits als eine Geschichte der Aufklärung und ihrer Fortschritte seit ihren Anfängen in der Renaissance versteht (↗ Encyclopédie).

Wenn aufklärerisches Selbstverständnis und europäisches Bewusstsein der *philosophes* (↗ Aufklärer) in der Folge eine enge Verbindung eingehen, dann vor allem deshalb, weil die Aufklärer sich selber als eine genuin europäische Bewegung definieren, ebenso wie umgekehrt Europa von ihnen gerade als der geschichtliche Raum verstanden wird, der seit dem 16. Jh. von dem Prozess der Aufklärung erfasst worden sei.

Die aufklärerische Rede von Europa steht auch dort, wo sie die politische Physiognomie des Kontinents zu ihrem Gegenstand macht, noch nicht im Dienste politischer Absichten. Sie ist daher auch nicht in erster Linie in ihrer Funktion als gedankliche Vorbereitung politischer Einheitsbemühungen in den nachfolgenden Jahrhunderten zu sehen. Vielmehr kann der Europa-Diskurs der Aufklärung als Ausdruck eines spezifisch europäischen Bedürfnisses begriffen werden, die eigene Identität in Abgrenzung zur außereuropäischen Welt zu bestimmen. Als solcher erscheint er als Fortführung einer Tradition, die seit der Antike jede Zivilisation auf dem europäischen Kontinent ein Gemeinschaftsbewusstsein mit einer entsprechenden Begrifflichkeit hat herausbilden lassen.

Ebenso wie das Bewusstsein, in einem aufgeklärten Zeitalter zu leben, hat sich auch die damit in einem unmittelbaren Zusammenhang stehende Wahrnehmung Europas im 18. Jh. am weitaus stärksten in Frankreich als dem kontinentalen Stammland der Aufklärung ausgebildet. Die Reflexion über Europa, seine Identität und Bestimmung hat sich zwar auch in Frankreich nicht in Form einer eigenständigen Europa-Debatte vollzogen, gleichwohl weist sie dort aber eine Präsenz und Intensität auf, die sie in dieser Form anderswo nicht erreicht hat. Allerdings soll damit der Europa-Diskurs des 18. Jh. nicht zu einem rein französischen Phänomen erklärt werden. Aussagekräftige Belege für die Wahrnehmung des europäischen Kontinents als eines einheitlichen zivilisatorischen und politischen Gebildes lassen sich vielmehr auch in praktisch allen anderen großen europäischen Nationalliteraturen finden.

Auf der britischen Insel ist es David Hume (1711–1776), der in seinem Essay *Of the balance of power* (1752) von den »liberties of Europe« spricht, Europa zur Heimat der Wissenschaften erklärt und zugleich

ganz im Sinne der aufklärerischen Geschichtskonzeption die historischen Fortschritte würdigt, die der Kontinent in den vergangenen zwei Jahrhunderten gemacht habe. Der schottische Historiker William Robertson (1721–1793) stellt seiner *History of the Reign of the Emperor Charles V.* (1769) ein Vorwort voran, in dem er den politischen und zivilisatorischen Fortschritt Europas vom Ende des Römischen Reiches bis zum Beginn des 16. Jh. nachzeichnet.

Auch im deutschen Sprachraum des 18. Jh. ist das Europa-Bild in erster Linie politischer Natur. Als solches entsteht es nicht im Umfeld der eher universalistisch gestimmten Weimarer Klassik, sondern in der völkerrechtlichen Literatur in der Nachfolge Samuel Pufendorfs, ehe es, wie Gollwitzer ([2]1964) ausführlich gezeigt hat, vor allem in den historiographischen Werken der Göttinger Schule weiterentwickelt wird. In *August Ludwig Schlözers* […] *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772) verbinden sich – ähnlich wie später in der *Geschichte des europäischen Staatensystems* (1800) von Arnold Hermann Ludwig Heeren (1760–1842) – mit der Wahrnehmung der bereits als Einheit aufgefassten Geschichte der europäischen Staaten zudem bereits deutliche Elemente einer Idee der Vorrangstellung, in der der Kontinent als unbestrittene »Erdekönigin« (Klopstock) erscheint.

In einem Land wie Italien, das im Europa der Aufklärung eher eine Randposition einnimmt, lassen sich ebenfalls Belege dafür finden, wie sich ein sich entwickelndes aufklärerisches Selbstbewusstsein mit der Wahrnehmung Europas als Heimat der Aufklärung verbindet. Dem häufigen Rekurs auf die »illuminata Europa« kommt dabei vor allem in den Schriften der norditalienischen Aufklärer um die Gebrüder Alessandro (1741–1816) und Pietro Verri (1728–1797) und Cesare Beccaria eine wichtige strategische Funktion bei ihrem Bemühen zu, die als rückständig empfundene Heimat an die gesamteuropäische Aufklärungsbewegung heranzuführen. So postuliert Cesare Beccaria (1738–1794) es 1765 als das zentrale Ziel von *Il Caffè*, der wichtigsten Zeitschrift der Mailänder Aufklärung, seine Leser an den neuesten Geschehnissen und Entwicklungen in einem Europa teilhaben zu lassen, das dank der Ausbreitung der Aufklärung immer mehr zusammenwachse.

Ebenso wie die europäische Aufklärung keine in sich homogene Bewegung gewesen ist, so hat sie auch nicht eine einzige erschöpfende, einheitliche Definition Europas hervorgebracht. Vielmehr scheinen sich in der Vielfältigkeit des aufklärerischen Europa-Bildes auch die unterschiedlichen Strömungen und Tendenzen des *siècle des lumières* zu spiegeln. Dabei lässt sich indes ein gemeinsamer Kern in der Wahrnehmung des zeitgenössischen Europas als Heimat der Aufklärung ausmachen, d.h. als Kontinent, der zum alleinigen Schauplatz der seit dem Ende des Mittelalters erzielten Fortschritte des menschlichen Geistes geworden sei und – als unmittelbare Folge dieses Prozesses – gemeinsame zivilisatorische und politische Lebensformen entwickelt habe, die die verschiedenen Staaten und ihre Bewohner zu einer Art von Gemeinschaft (»espèce de société«, Rousseau) haben werden lassen. Das Bewusstsein, auf einem den anderen Erdteilen in der geschichtlichen Entwicklung überlegenen Kontinent zu leben, korrespondiert dabei mit der Vorstellung, in einer gegenüber den vorangegangenen Zeiten weit fortgeschrittenen Epoche zu leben, und wird ebenso wie diese zum integrativen Teil des Selbstverständnisses der Aufklärer.

Weil diese ausgeprägte europäische Identität sich von Beginn an im Vergleich mit den anderen Zivilisationen als ein Überlegenheitsbewusstsein konstituiert, das den Primat der eigenen Zivilisation behauptet und daraus einen eindeutigen Führungsanspruch Europas gegenüber der übrigen Welt (»reste de l'univers«, Voltaire) ableitet, gerät sie beinahe zwangsläufig in Konflikt mit der ebenfalls vorhandenen kosmopolitischen Ausrichtung der Aufklärer (Pomeau 1991). Wie ein Blick in die führenden zeitgenössischen Enzyklopädien zeigt, kann die Vorstellung, dass Europa der in jeder Hinsicht fortgeschrittenste Kontinent auf dem Erdball sei, aber im 18. Jh. als über weltanschauliche Differenzen hinweg anzutreffende *communis opinio* gelten. Sie findet sich in fast gleichlautenden Formulierungen im jesuitischen *Dictionnaire de Trévoux* und in Louis Moréris *Grand dictionnaire historique* ebenso wie in Bruzen de la Martinières *Grand dictionnaire géographique, historique et critique* und in Diderots *Encyclopédie* (1751–1776) artikuliert. Der Chevalier de Jaucourt (1704–1780) kann sich daher als Verfasser des vergleichsweise kurzen Artikels »Europe« der *Encyclopédie* darauf beschränken, nach einem Zitat aus Montesquieus *Esprit des lois*, das die historisch einmalige Machtposition des zeitgenössischen Europas betont, die Apologie des Kontinents und seiner zivilisatorischen Errungenschaften aus Martinières *Grand dictionnaire* (1726–1739) praktisch wörtlich zu übernehmen: »Im übrigen ist es von geringer Bedeutung, dass Europa von seiner Ausdehnung her der kleinste der vier Erdteile ist, ist es doch durch seinen Handel, seine Schiffahrt, seine Fruchtbarkeit,

den aufgeklärten Geist und den Fleiß seiner Völker, dank seiner Kenntnisse in den Wissenschaften, Künsten und Handwerken und – was am wichtigsten ist – durch das Christentum von allen Kontinenten der bedeutsamste […].« (D'ailleurs il importe peu que l'Europe soit la plus petite des quatre parties du monde par l'étendue de son terrein, puisqu'elle est la plus considérable de toutes par son commerce, par sa navigation, par sa fertilité, par les lumieres & l'industrie de ses peuples, par la connoissance des Arts, des Sciences, des Métiers, & ce qui est le plus important, par le Christianisme […]; in: Diderot (Hg.) 1751–1776, Bd. 6, 212, Übersetzung: V.S.). Seine theoretische Begründung findet dieses europäische Überlegenheitsbewusstsein der *philosophes*, ebenso wie ihr aufklärerisches Selbstverständnis insgesamt, in ihrem Geschichtsdenken. Wenn die von der Position der Modernisten in der *Querelle des anciens et des modernes* ausgehende Fortschrittstheorie der Aufklärung die Überlegenheit des eigenen Zeitalters gegenüber allen vorangegangenen Stadien der Menschheitsgeschichte postuliert und sie vor allem mit den Fortschritten begründet, die die Philosophie und die Wissenschaften seit dem 16. Jh. gemacht hätten (↗Querelle), so werden Letztere nicht als universelles, sondern explizit als europäisches Phänomen präsentiert. In den geschichtsphilosophischen Schriften eines Voltaire (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), Turgot (*Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, 1752) und Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* 1794) (↗Geschichte/Geschichtsphilosophie) wird Europa so zum Subjekt dieser Geschichte des Fortschritts und damit zum fortgeschrittensten Erdteil im weltgeschichtlichen Prozess der Zivilisation erklärt. Die Frage, ob die im Gefolge der Aufklärung erreichten geistigen und zivilisatorischen Fortschritte auch außerhalb Europas möglich seien, wird dabei bezeichnenderweise von Voltaire (1694–1778) gar nicht näher erörtert; sie erfährt erst am Ende des Jh. bei Condorcet (1743–1794) eine bejahende Antwort. Seine *Esquisse*, Abschluss und Höhepunkt aufklärerischer Fortschrittstheorie, sucht das Spannungsverhältnis von dezidiert eurozentrischem Geschichtsbild einerseits und aufklärerischem Axiom von der Gleichheit aller Menschen andererseits in der eschatologisch anmutenden Vision einer zukünftigen Welt aufzulösen, in der die gesamte Menschheit frei und aufgeklärt sein werde und in der daher auch die geistigen und zivilisatorischen Unterschiede zwischen Europa und dem Rest der Welt weitgehend aufgehoben sein würden.

Dass das europäische Bewusstsein der *philosophes* indes nicht ungebrochen ist, zeigt sich dort am deutlichsten, wo das Verhältnis von Alter und Neuer Welt thematisiert wird. Die Entdeckung der ›Vielheit der Welten‹ hat im geschichtsphilosophischen Diskurs des 18. Jh. eine ebenso herausragende wie ambivalente Rolle gespielt. Während einerseits die Entdeckung der ›unzivilisierten‹ Welt in Übersee den Glauben an die Überlegenheit der eigenen Zivilisation eindrucksvoll zu bestätigen schien, lieferten andererseits die Eroberung selbst und die dabei von den Europäern angewandten Methoden den Anlass zu scharfer Selbstkritik. Das Nebeneinander von Selbstanklage und Überlegenheitsanspruch bestimmt so auch die vom Abbé Raynal (1711–1796) herausgegebene *Histoire philosophique & politique des Etablissements & du Commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), dem – neben der *Encyclopédie* – zweiten großen Gemeinschaftswerk der französischen Aufklärung. Wenn in dieser Bilanz von gut drei Jahrhunderten überseeischer Kolonialgeschichte die Verbrechen der europäischen Kolonialherren ausführlich dargestellt und angeprangert werden, so bleibt doch das grundsätzliche Recht der Europäer auf eine zivilisatorische Missionierung der »wilden« Völker der Neuen Welt unangetastet (↗Kolonialismus).

Grundsätzlich in ihrer Legitimation infrage gestellt wird die überseeische Kolonisation dagegen bei Denis Diderot (1713–1784). Sein *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) kann in der Nachfolge der Montaigneschen *Essais*, insbesondere von »Des cannibales« (I, 31) und »Des coches« (III, 6), als einer jener zentralen Texte europäischer Selbstreflexion gelten, in denen der Vorbildcharakter Europas offen angezweifelt wird und sich das europäische Bewusstsein als Wissen um die Relativität der eigenen Zivilisation artikuliert. So eindeutig der auf verschiedenen Ebenen angestellte Vergleich zwischen den natürlichen Sitten und Gebräuchen der Tahitianer und den hochzivilisierten Lebensformen der Europäer zugunsten der Südseebewohner ausfällt, so wenig vermag aber der Blick auf das noch am Anfang seiner geschichtlichen Entwicklung stehende Tahiti dem schon im Stadium der »vieillesse« befindlichen Europa das Gegenmittel zu liefern, mit dem es sich aus der Widernatürlichkeit seiner Zivilisation befreien könnte. Die Dekadenz der Alten Welt erscheint vor allem dem späten, sich mehr und mehr vom geschichtsphilosophischen Optimismus seiner Freunde aus dem Umfeld der *Encyclopédie* abwendenden Diderot ebenso als unvermeidliche histori-

sche Notwendigkeit wie die Übernahme der weltgeschichtlichen Führungsrolle durch das noch junge Amerika.

Auf den Bereich des Politischen war der europäische Überlegenheitsanspruch zuvor schon von Montesquieu (1689–1755) dadurch ausgedehnt worden, dass er den Kontinent – im Gegensatz zum despotischen Asien – zur alleinigen Heimat der Freiheit erklärt. Das Europa des aufgeklärten Absolutismus, das im 18. Jh. eine Phase relativer innerer und äußerer Stabilität durchläuft und in dem nach dem Gleichgewichtssystem des Utrechter Friedensvertrags von 1713 die Gefahr einer Universalmonarchie für immer gebannt zu sein scheint, findet in *De l'esprit des lois* (1748) seine paradigmatische Darstellung als ein politisches Gebilde *sui generis*. Die schon von dem persischen Europa-Reisenden Usbek in den *Lettres persanes* (1721) bemerkte Vielfalt der auf dem Kontinent existierenden Staaten mit ihren höchst unterschiedlichen Verfassungen und Regierungsformen steht der Einheit dieses Gebildes dabei nicht im Wege, sie gilt Montesquieu gerade als Charakteristikum der europäischen Staatengemeinschaft, das die Unabhängigkeit auch der kleineren Staaten garantiere und – anders als in Asien – die Vorherrschaft einer einzelnen Macht verhindere.

Wie bei Montesquieu verbindet sich auch bei Rousseau (1712–1778) mit der Rede von Europa noch keine Vision einer politischen Einigung des Kontinents. Rousseaus Beschäftigung mit Europa entsteht vielmehr gerade in kritischer Auseinandersetzung mit dem *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), durch dessen Verwirklichung der Abbé Saint-Pierre (1658–1743) am Anfang des Zeitalters der Aufklärung unter dem unmittelbaren Eindruck des Spanischen Erbfolgekriegs und in Fortsetzung der Tradition utopischer Friedensentwürfe des 17. Jh. einen »ewigen Frieden« auf dem Kontinent sichern wollte. Im Zentrum des *Projet* stand dabei die Errichtung eines Staatenbundes, dem sich alle europäischen Mächte anschließen sollten. Als Gründungsakte dieser Konföderation war ein Vertrag vorgesehen, durch den die beitretenden Staaten sich verpflichten sollten, untereinander eine immerwährende und unwiderrufbare Allianz einzugehen, auf jegliche Gebietsansprüche gegeneinander und vor allem auf die Anwendung militärischer Mittel in Zukunft zu verzichten.

Wie die Geschichte des 18. Jh. gezeigt hat, hat der Saint-Pierresche *Entwurf* keinerlei praktische Auswirkungen entfalten können. Auch Rousseau, der mit seinem *Extrait du projet de paix perpétuelle* (1761) zu dessen Verbreitung einen entscheidenden Beitrag leistet, hat – wie Leibniz, Montesquieu und andere Aufklärer auch – die Idee eines ewigen Friedens unter Hinweis auf die politische Situation im zeitgenössischen Europa als vollkommen unrealistisch abgetan. Seine illusionslose Analyse der europäischen Staatengemeinschaft im *Jugement sur le projet de paix perpétuelle* (post. 1782) stellt dagegen die innen- und außenpolitischen Verhältnisse auf dem Kontinent dadurch in einen neuen Zusammenhang, dass die andauernde Präsenz des Krieges als unvermeidliche Folge der Machtpolitik der despotisch regierenden europäischen Fürsten verstanden wird.

Scheint die dauerhafte Befriedung des Kontinents dem Staatsphilosophen Rousseau – wie später auch Immanuel Kant in seiner auf den Abbé St. Pierre und Rousseau bezugnehmenden Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) – mithin an die Existenz einer republikanischen Ordnung im Innern der Staaten gebunden und damit noch in weiter Ferne zu liegen, so gelten dem Kulturkritiker Rousseau eine weitere Annäherung und Angleichung der europäischen Nationen auch gar nicht als erstrebenswert. Die wachsende Vereinheitlichung europäischer Lebensformen erfährt bei Rousseau eine erste grundsätzliche, auf die Romantik vorausweisende Kritik, die darin nur ein zivilisatorisches Dekadenzphänomen zu erkennen vermag und stattdessen die Stärkung nationaler Identität fordert sowie die Autarkie der einzelnen Staaten als Ideal postuliert.

Montesquieus Konzeption des Kontinents als Vielfalt in der Einheit, die weitgehend darauf verzichtet, die tatsächlich im zeitgenössischen Europa vorhandenen Unterschiede zu bewerten, und stattdessen von der grundsätzlichen Gleichrangigkeit der einzelnen Staaten und ihrer Gesellschaften ausgeht, bestimmt keineswegs durchgängig den Europa-Diskurs im 18. Jh. Dies wird besonders deutlich in der verbreiteten und nicht auf den Verfasser der gleichnamigen Schrift, Louis-Antoine de Caraccioli, beschränkten Vorstellung von einer *Europe française*, d. h. einem wesentlich von Frankreich und seiner hochentwickelten Zivilisation geprägten und repräsentierten Kontinent. Antoine de Rivarols *Discours sur l'universalité de la langue française* (1782), der am Ende der Aufklärung den auf eine säkulare Tradition zurückgreifenden französischen Anspruch auf die zivilisatorische Führungsrolle in Europa erneuert, kann als Beleg dafür gelten, dass europäische und nationale Denkformen sich im späten 18. Jh. nicht

streng antithetisch gegenüberstehen, sondern durchaus noch über Berührungspunkte verfügen, bevor sie sich nach der Französischen Revolution im Jh. der Nationalismen voneinander entfernen.

Im napoleonischen Zeitalter wird aus der beanspruchten kulturellen eine tatsächliche politische Hegemonie Frankreichs. Zugleich scheint die von Montesquieu, Raynal und anderen Aufklärern geäußerte Erwartung, dass das zunehmende wirtschaftliche Interesse der Nationen am gegenseitigen Handel innereuropäische Kriege überflüssig und die Vorherrschaft eines einzelnen Staates auf dem Kontinent unmöglich machen würde, von der postrevolutionären Wirklichkeit im frühen 19. Jh. ad absurdum geführt zu werden. In seinem gegen Napoléon gerichteten Traktat *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814) muss Benjamin Constant (1767–1830) angesichts der napoleonischen Expansion die Wiederauferstehung des schon überwunden geglaubten »Eroberungsgeistes« konstatieren. Gleichwohl beruht seine Kritik der napoleonischen Herrschaft als anachronistisch auf einer Theorie des modernen Zeitalters, die an der Vorstellung eines friedlichen, freiheitlichen und handeltreibenden Europas festhält. Constants Europa-Bild bleibt dabei noch in hohem Maße aufklärerischen Kategorien verpflichtet und kann daher als eigentlicher Schlusspunkt des Europa-Diskurses der Aufklärung betrachtet werden.

Vom Nationbuilding zur Verwirklichung Europas

Im postrevolutionären Zeitalter wird der Europa-Begriff aber auch mit neuen Inhalten gefüllt, die zu denen der Aufklärung nicht selten in einem unverkennbaren Spannungsverhältnis stehen. In England spricht der Konservative Edmund Burke (1729–1797) in seiner *First Letter on a Regicide Peace* (1796) vom zeitgenössischen Europa als einem *Commonwealth*, das durch eine gemeinsame Religion, Gesetze und Sitten charakterisiert sei, und begreift die Französische Revolution als Ereignis, das in seinen zerstörerischen Auswirkungen die überkommene gesellschaftliche Ordnung auf dem gesamten Kontinent in ihren Grundfesten zu erschüttern drohe. In Deutschland beschwört der Romantiker Novalis (1772–1801) in *Die Christenheit oder Europa* (1799) die Erinnerung an ein katholisches Mittelalter, in dem Europa im christlichen Glauben vereint war, und sehnt zugleich in eschatologischer Diktion die Wiederauferestehung des Kontinents im Geist des Christentums herbei. In Frankreich erkennt der Gegenrevolutionär Joseph de Maistre (1753–1821) im Protestantismus den größten Feind Europas und fordert in seiner Schrift *Du Pape* (1819) die Rettung des Kontinents vor den verderblichen Folgen des aufklärerischen Rationalismus durch die Führerschaft des Papstes als eigentlicher Quelle europäischer Souveränität.

Auch im politischen Diskurs am Anfang des 19. Jh. verbindet sich die Rede von Europa mit durchaus gegensätzlichen Intentionen. Sie dient sowohl dem gestürzten Napoléon (1769–1821) im *Mémorial de Sainte-Hélène* als nachträgliche Rechtfertigung seiner expansiven Eroberungspolitik und Verbrämung ihrer hegemonialen Ziele als auch den gegen ihn in der Heiligen Allianz verbündeten europäischen Fürsten bei ihrem Bemühen, auf dem Kontinent die vorrevolutionäre Ordnung des Ancien Régime zu restaurieren und zugleich ein von den Prinzipien der Legitimität und der Machtbalance bestimmtes Europa des Gleichklangs (»concert européen«) zu schaffen. Die in der Zeit des Übergangs vom napoleonischen Kaiserreich zur Restauration der Bourbonen-Monarchie verfasste Schrift des Frühsozialisten Claude-Henri de Saint-Simon *De la nouvelle organisation européenne* (1814) entwirft dagegen vor dem Hintergrund des Wiener Kongresses die utopisch anmutende Vision eines geeinten Europas der Nationen, in dem nicht mehr die Monarchen, sondern die in einem europäischen Parlament repräsentierten Völker über das Schicksal des Kontinents entscheiden sollen.

Dass ungeachtet dieser einander widerstrebenden Tendenzen die aufklärerische Vorstellung von Europa als zivilisatorischem und politischem Gebilde im frühen 19. Jh. bereits als fest etabliert gelten kann, wird bei François Guizot (1787–1874) deutlich, in dessen *Histoire de la civilisation en Europe* (1830) Europa zum ersten Mal explizit zum Gegenstand einer eigenständigen Zivilisationsgeschichtsschreibung wird.

Während in der zweiten Hälfte des 19. Jh. der Europa-Diskurs keine bedeutsamen neuen Impulse erfährt und im Zeitalter des Nationalismus Victor Hugos einsames Plädoyer für die »Vereinigten Staaten von Europa« ebenso wie Friedrich Nietzsches Lehre vom »guten Europäer« unbeachtet verhallt, scheint am Anfang des 20. Jh. der von Tocqueville prophezeite Niedergang des Kontinents Wirklichkeit geworden zu sein. Paul Valérys (1871–1945) unter dem unmittelbaren Eindruck des gerade zu Ende gegan-

genen I. Weltkiegs und seiner für die europäische Zivilisation katastrophalen Folgen entstandene Schrift *La crise de l'esprit* (1919) kann dabei als späte Fortführung des Europa-Diskurses des 18. Jh. betrachtet werden, weist sie doch jene Ambivalenz von Überlegenheitsdenken und Dekadenzbewusstsein, von Selbstgewissheit und Selbstkritik auf, die schon das europäische Selbstbewusstsein der Aufklärer geprägt hat und bis in die Gegenwart ein konstitutives Merkmal europäischer Identität geblieben ist.

Zugleich kann Valérys Essay als der erste bedeutende Beitrag zu einer intensiven Debatte über Europa und sein Schicksal betrachtet werden, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20 Jh. mit großem Engagement von führenden europäischen Intellektuellen wie André Gide, Julien Benda, Thomas und Heinrich Mann, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, José Ortega y Gasset, Benedetto Croce, Thomás Masaryck u. v. a. geführt worden ist (Dethurens 1997). Bildet diese Debatte den geistigen Hintergrund der vielfältigen politischen Bemühungen um eine friedliche Zukunft des Kontinents, wie sie in der 1923 von Richard de Coudenhouve-Kalergi (1894–1972) gegründeten Paneuropa-Union oder im von Saint-John Perse entworfenen *Memorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne* (1930) des französischen Außenministers Aristide Briand von 1930 zum Ausdruck kommen, so lässt der Ausbruch des II. Weltkriegs all diese Vorstellungen obsolet werden.

Erst dessen Ende und der Niedergang des Nationalsozialismus schaffen die Voraussetzungen für den nun einsetzenden, sich in der Nachkriegszeit stetig erweiternden und noch immer voranschreitenden Prozess der wirtschaftlichen und dann auch politischen Einigung des Kontinents, der institutionell seinen Niederschlag in der Gründung der *Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl* (1951), der anfänglich nur aus sechs Staaten bestehenden *Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft* (1957), später der *Europäischen Gemeinschaft* bzw. der *Europäischen Union* (1993) findet. Der Fall der Berliner Mauer und der Untergang des kommunistischen Ostblocks in den Jahren 1989/90 eröffnen schließlich auch den osteuropäischen Staaten den Weg in das vereinte Europa, dem mittlerweile 28 Staaten angehören. Scheint damit einerseits die Gefahr eines innereuropäischen Kriegs für immer gebannt und zugleich auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet ein vor wenigen Jahrzehnten noch unvorstellbares Maß an europäischer Integration (Direktwahl des Europa-Parlaments, Binnenmarkt, gemeinsame Währung EURO etc.) erreicht worden zu sein, so muss andererseits das vermeintlich »alte Europa« (Rumsfeld) in einer weitgehend von den USA beherrschten und zunehmend globalisierten Welt mit neu aufkommenden Mächten wie China und Indien seine eigene Zivilisation und seine Stellung als Heimat der Aufklärung immer wieder von neuem behaupten.

Quellen

Burke, E. (1796): *Letters on a Regicide Peace*. London.

Constant, B. (1814): *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. Paris.

Diderot, D. (1796): *Supplément au voyage de Bougainville* [1772]. Paris.

Heeren, H. L. (1800): *Handbuch der Geschichte des europäischen Staatensystems und seiner Kolonien*. Göttingen.

Hume, D. (1987): Of the balance of power [1752]. In: *Essays, moral, political and literary*, Part II, Essay VII. London.

Jaucourt, Chevalier de (1751–1776): »Europe«. In Diderot, D. (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 6. Paris, 212.

Kant, I. (1923): *Zum ewigen Frieden* [1795]. In: AA VIII, 341–386. Berlin.

Maistre, J. de (1819): *Du Pape*. 2 Bde. Lyon.

Napoléon (1823, posth.): *Mémorial de Sainte-Hélène*. Paris.

Novalis (1826): *Die Christenheit oder Europa* [1799]. In: *Schriften*, Bd. 1. Berlin, 187–208.

Raynal, Abbé de (1770): *Histoire philosophique & politique des Etablissements & du Commerce des Européens dans les deux Indes*. Amsterdam.

Robertson, W. (1769): *History of the Reign of the Emperor Charles V*. London.

Rousseau, J.-J. (1761): *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*. Amsterdam.

Rousseau, J.-J. (post. 1782): *Jugement sur la Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*. In: *Collection Complète des Œuvres de J.-J. Rousseau*. Ed. Montou/Du Peyrou. Bd. 24. Genf, 1–59.

Saint-John Perse (1930): *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale*. In: *Schriftstücke zum Europa-Memorandum der Französischen Regierung*. Berlin, 6–19.

Saint-Pierre, Abbé, de (1986): *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* [1713]. Paris.

Saint-Simon, Cl.-H./Thierry, A. (1814): *De la nouvelle organisation de la société européenne*. Paris.

Schlözer, A. L. (1772/3): *August Ludwig Schlözers* […] *Vorstellung seiner Universal-Historie*. Göttingen/Gotha.

Valéry, P. (2000): *La crise de l'esprit* [1919]. Auszug aus: *Europes de l'Antiquité au XXe siècle*. Paris, 405–414.

Sekundärliteratur

Buck, A. (Hg.) (1992): *Der Europa-Gedanke*. Tübingen.

Chabod, F. (²1995): *Storia dell'idea d'Europa*. Rom/Bari.

Curcio, C. (1957): *Europa. Storia di un'idea*. 2 Bde. Florenz.

Dethurens, Pascal (1997): *Écriture et culture. Écrivains et philosophes face à l'Europe 1918–1950*. Paris.

Faye, J.-P. (1992): *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe.* Paris.
Gollwitzer, H. ([2]1964): *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts.* München.
Hazard, P. ([3]1994): *La crise de la conscience européenne (1680–1715)*. Paris.
Hersant Y./Durand-Bogaert, F. (Hg.) (2000): *Europes. De l'antiquité au XXe siècle.* Paris.
Münkler, H. (1991): »Europa als politischer Begriff«. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 19/4 (1991), 521–541.
Pomeau, R. ([2]1991): *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIIIe siècle*. Paris.
Pomian, K. (1990): *Europa und seine Nationen*. Berlin.
Steinkamp, V. (2003): *L'Europe éclairée – Das Europa-Bild der französischen Aufklärung*. Frankfurt/Main.

Volker Steinkamp

Exotisch/Fremd (frz. exotique/étrange; engl. exotic/peregrine)

Ein vorweggenommenes Fazit

1791, im Scheitelpunkt der europäischen Aufklärung, stehen sich auf der Wiener Opernbühne zwei Figuren gegenüber, ein »Mohr« und ein Europäer, der mit einem Federkleid umhängt ist. Der Farbige erscheint in der Opernhandlung (I, 6) sexuell zügellos und vermag seine Gier selbst vor einer Königstochter nicht zu zähmen. Er nennt sich selbst als Schwarzer »hässlich«, während der Vogelmensch als naiv-schwatzhaft charakterisiert ist, indem er lediglich auf gutes Essen und eine eheliche Verbindung mit einer ihm Gleichen fixiert ist.

Die Figuren tragen die Namen Monostatos und Papageno. Während sie sich gegenüberstehen, erschrecken sie voreinander und geben ihrem Schrecken mit dem selben Laut »hu« Ausdruck, der vielfach wiederholt wird und rhythmisch eine Art Tremolo symbolisiert, ein körperliches Zittern. Außerdem glauben sie beide, den Teufel vor sich zu haben. In Wolfgang Amadeus Mozarts (1756–1791) *Zauberflöte* stehen zwei Exoten auf der Bühne, die zudem in einer exotischen Welt, dem Reich Sarastros in Ägypten, eines Priester-Fürsten, aufeinandertreffen. Die Furcht, die sie angesichts des ihnen fremden Anderen empfinden, wirkt auf den Betrachter komisch, weil ihm in den beiden Exoten, die er sieht, zugleich der Clash der Kulturen vorgeführt wird. Seine eigene Wahrnehmung des Fremden erscheint ihm auf der Bühne zugleich doppelt gespiegelt.

Es handelt sich bei der Oper Mozarts und seines Librettisten Emanuel Schikaneder (1751–1812) demnach nicht mehr um die häufig in der Aufklärung thematisierte Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, sondern um diejenige zwischen mehreren fremden Sphären, deren eine, der Spielort, ein märchenhaftes Ägypten repräsentiert, hinter dessen Fassade unschwer eine europäische Geheimloge zu erkennen ist, in welcher der »Mohr« als wilder und zu domestizierender Anführer einer Sklavengruppe Dienst tut, während der Vogelfänger das gute, aber ausschließlich materiell orientierte, moralisch und leistungsethisch wenig ambitionierte Volk repräsentiert, dessen Bedürfnisse allein mit Wein und ehelich reglementierter Sexualität zu befriedigen sind. Dem Opernpublikum tritt neben der Arkangesellschaft Sarastros, dem exotischen »Mohren« und dem verfremdeten Volk Wiens noch eine weitere Fremdheitsebene gegenüber, die der Königin der Nacht, welche eine mutterrechtlich bestimmte, ebenfalls zu domestizierende Weiblichkeitsmacht signalisiert. Dieser dem Licht der Aufklärung entgegengesetzten nächtlich-weiblichen Sphäre, die sich gegen den sanktionierten männlichen Herrschaftsanspruch auflehnt, darf die Tochter geraubt werden – allein die rachsüchtige Mutter wehrt sich dagegen –, damit jene einer an den Aufklärungsprinzipien von Weisheit, Tugend und Gerechtigkeit einschließlich männlicher Dominanz orientierten Erziehung unterzogen werden kann. Danach wird sie einem tugendhaften Prinzen ehelich beigesellt, dessen magische Flöte, wie in Goethes *Novelle* (1828) Sinnbild sanfter, kultureller Gewalt, neben der wilden Natur auch den weiblichen Widerpart wird endgültig beherrschen können. Der Prinz substituiert im Übrigen die Vatergewalt des fürstlichen Priesters, der sein Erziehungsobjekt gern für sich behalten hätte, aufgrund eigener, gelebter Toleranz jedoch Verzicht leistet.

Neben den in mehrfacher Weise als »fremd« konnotierten Ebenen der ägyptischen Priesterschaft, des wilden/bösen Schwarzen, des verkleideten Volks und der wilden/fremden Weiblichkeit wird die Sphäre des Eigenen überaus deutlich: Es handelt sich um ein seinem Selbstverständnis nach aufgeklärtes Bürgertum männlicher Prägung, welches auch das Opernpublikum von 1791 dominiert haben dürfte.

Die beiden Fremdheitsebenen, die sich in I, 6 der Oper im Erschrecken voreinander begegnen, gelten dem Publikum gegenüber als zwei Sphären, die im Prozess bürgerlicher Aufklärung zu unterwerfen und in den ihnen jeweils zukommenden sozialen Ort einzugliedern sind: die koloniale Welt der äußeren Eroberung und das für zuverlässige Dienstleistung bestimmte eigene Volk.

In diesem Sinn kann Mozarts *Zauberflöte* – neben der gleichzeitigen Revolution in Frankreich – als Resultat und Summe der europäischen Aufklärungsbewegung verstanden werden. Daneben darf die Oper als strikt auf die Publikumserwartungen und dessen Wahrnehmungsdispositive kalkuliertes Werk gelten, das dann im Verlauf seiner Geschichte derartig fremd geworden ist, dass es heute wie ein schönes Märchen aus einer anderen Welt erscheinen mag, während es damals an die Erfahrungszusammenhänge seiner Zeit in zwar verschlüsselter Weise, gleichwohl jedoch in großer Deutlichkeit anzuknüpfen vermochte.

Grundlagen

Jede Fremderfahrung ist, insoweit stimmt die moderne Ethnologie überein mit den anderen Kulturwissenschaften, geprägt durch die Herkunftswelt des Betrachters und wirkt als Reflexionsmedium zurück auf die Betrachtung der eigenen Welt. So verdanken sich etwa die Utopien der Frühen Neuzeit, Thomas Morus' (1478–1535) *Utopia* (1516) oder Tommaso Campanellas (1568–1639) *Sonnenstaat* (1602/23), nicht primär den überlieferten Mythen des goldenen Zeitalters, sondern den Erfahrungen der eigenen Lebenswelt, die insbesondere geprägt waren durch die Anfänge der Kapitalisierung der Landwirtschaft und die damit einhergehende Verarmung der Landbevölkerung (↗ Utopie). Die Reiseberichte der Frühen Neuzeit, beginnend mit Christoph Kolumbus' (um 1450–1506) Bordtagebüchern, sind Konstrukte aus Wahrnehmungen und Projektionen, und sie werden in der heimischen Philosophie kulturtheoretisch und -kritisch weiterverarbeitet (↗ Reisen). Die Philosophie wiederum erweist sich als prägend für die Erwartungshaltung und Wahrnehmungskonditionierung der späteren Reisenden, in deren Berichte allerdings auch ihre besonderen Interessen und Lebensumstände einfließen. Ob ein Bericht über die oder das Fremde von einem Schiffskapitän, einem adligen Offizier oder aber von einem jesuitischen Missionar verfasst wurde, lässt größere Unterschiede der Betrachtung erwarten. Diese Unterschiede betreffen auch die Beurteilung des Fremden, ob er nun als Barbar oder als guter Wilder wahrgenommen wird, beides als Differenzbestimmungen zur eigenen Zivilisiertheit (Bitterli 1987, 19). In der Antike, bei den Kirchenvätern und im hohen Mittelalter galt eine Tradition, welche die ferne Fremde dämonisierte, indem ihre Bewohner als abartige »Monstra« mit Hundsköpfen oder anderen Entstellungen registriert wurden. »›Monstra‹ waren lebendige Inbegriffe von Missratenheit und Hässlichkeit und folglich auch Verkörperungen des Bösen« (Perrig 1987, 42).

Später, in der beginnenden Neuzeit, konnte man sich als Reisender und Entdecker zwar auf die eigenen Augen verlassen, doch waren die Organe der Wahrnehmung überformt durch die jeweiligen Erwartungen und Einstellungen, die sich als kulturelle Dispositionen vor die Wahrnehmungsobjekte stellten. Zu denjenigen, die früh schon die Befangenheit im Eigenen bei der Wahrnehmung des Fremden reflektierten, gehört Michel de Montaigne (1532–1592), der in seinen *Essais* von 1580 sich einen Beobachter erfindet, der aufgrund seiner Ungelehrtheit imstande sein soll, die Dinge, die er wahrnimmt, unverfälscht wiederzugeben. In dem Essai *Über die Kannibalen* kritisiert er, »gewöhnlich freilich wird alles als Barbarei bezeichnet, was ungewohnt ist. Eigentlich lassen wir ja als richtig und vernünftig nur das gelten, was in dem Lande, wo wir sind, vorkommt und was zu den hier üblichen Anschauungen und Gebräuchen passt« (Montaigne 1953, 86). (Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes. Montaigne 1962, Bd. 1, 234; vgl. auch Kohl 1981, 22). Er selbst, Montaigne, spricht also hinsichtlich der brasilianischen Ureinwohner nicht von Barbaren, selbst wenn sie ihre Feinde braten und essen, sondern er rühmt die »spontane und zweckfreie Aggressionslust der Wilden« (1953, 27), die den Krieg gleichsam sportiv als einen Wettkampf betreiben, ohne feindliche Territorien sich aneignen zu wollen.

Montaignes Darstellung verdankt sich gegenständlich einem gewissen zivilisatorischen Überdruss (ebd., 26), der auch im 18. Jh. immer wieder als Triebkraft zu spüren sein wird, wenngleich er nicht selten durch den Stolz auf die zivilisatorische Perfektionierung der Gattung Mensch konterkariert wird, beispielsweise bei Charles-Louis de Secondat de Montesquieu (1689–1755) oder Voltaire (1694–1778).

Im Prinzip sind jedoch bei Montaigne alle Denkformen des Fremden, wie sie in der Aufklärung des 18. Jh. entwickelt werden, bereits beisammen: das Verhältnis von Natur und Zivilisation, die Beurteilung der Wilden als Barbaren oder als Angehörige einer unverbildeten Natur, die vergleichende Beurteilung des Eigenen auf der Folie des Fremden, die Reflexion über die Bedingungen der Wahrnehmung des Fremden, der Versuch, eine hermeneutische Haltung gegenüber Moral und Lebensformen der Wilden aufgrund ihrer Existenzbedingungen einzunehmen, schließlich die trotz der reflektierenden Einstellung offenbar unvermeidbare Projektion eigener Ideale auf Praxis und Moral der fremden Kulturen.

Erforschung des Fremden und Vergleich mit dem Eigenen

Zu Zeiten Montaignes waren genauere Kenntnisse des Fremden auf der Basis methodisch gewonnener

Erfahrungen noch selten. Dies ändert sich erst am Ende des 17. Jh. sowie im frühen 18. Jh., beispielsweise in den Berichten langjährig an den Orten ihrer Beobachtungen verweilender Missionare. 1724 erscheint in Paris von Joseph-François Lafitau (1681–1746) das Werk *Mœurs des Sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, in dem der Verfasser mittels eigener Kenntnisse der Indianersprachen eine bestimmte zivilisatorische Ordnung der Stämme sowie ihre Abstammung von antik-griechischen und kleinasiatischen Völkerschaften nachzuweisen sucht. Steht im Mittelpunkt seiner Untersuchung auch die Absicht, eine gewisse Religiosität bei den Indianern verankert zu sehen, die Verehrung eines höchsten Wesens, so finden sich daneben gleichwohl auch Ergebnisse, welche die gesellschaftliche Organisation sowie die Erbschafts- und Eigentumsverhältnisse betreffen. Auf der Ebene der charakterlichen Eigenschaften werden Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Höflichkeit, »eine Art Zivilisiertheit« (»une espèce de civilité«) sowie Freiheits- und Unabhängigkeitsstreben, aber auch Gastfreundschaft hervorgehoben (Kohl 1981, 97).

Darstellungen wie diejenigen Lafitaus sind in ihrer relativ genauen Beschreibung und in ihrer Methode als vergleichende Untersuchung von gegenwärtiger Faktizität und antiker Überlieferung geeignet, dem Diskurs der Aufklärung über das Fremde Richtung und methodisches Prinzip zu vermitteln. Allerdings gilt dies nur für denjenigen Teil von Wissenschaft und Philosophie der Aufklärung, dem es darum zu tun ist, das Fremde als immerhin vergleichbar mit dem Eigenen zu sehen und damit in seiner Fremdheit zu relativieren. Die Exoten werden hier als durchaus vernunftbegabte und auch nach europäischen Maßstäben zivilisierte Wesen wahrgenommen (»[…] in ihren eigenen Angelegenheiten denken sie richtig und sogar besser als das einfache Volk bei uns […]«, zit. n. Kohl 1981, 97) ([…] ils pensent juste sur leurs affaires, & mieux que le Peuple parmi nous […], Lafitau 1724, Bd. 1, 105), wodurch ihr Status als »Sauvages« bis an die Grenze seiner Aufhebung infrage gestellt wird.

Hier sind die spanischen Debatten des 15. und 16. Jh. darüber, ob denn die Wilden überhaupt als Menschen zu gelten haben (Bitterli 1976, 136), längst obsolet geworden. Kein ethnographischer Beobachter des 18. Jh. wäre imstande, den Indianern ihren Status als Mensch abzusprechen. Andererseits jedoch müssen diejenigen Autoren, die den »guten« bzw. »edlen Wilden« als ideales Gegenbild europäischer Depraviertheit zu funktionalisieren gedenken, das Maß von Zivilisiertheit in sehr deutlicher Weise reduzieren, damit das Bild seine Funktion zu erfüllen vermag. Wer den Naturzustand von dem einer angenommenen Überzivilisiertheit abheben will, muss auf der Wildheit des Wilden bestehen, der jedoch andererseits in erfundenen Dialogen dem Europäer Widerpart zu bieten imstande sein soll. So erfindet etwa Louis Armand Baron de La Hontan (1666–1715) in seiner Schrift von 1705 *Voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale* einen Indianerjüngling Adario, begabt mit »jener angeborenen Vernunft, die in unverfälschter Übereinstimmung mit den Naturgesetzen urteilt« (Bitterli 1976, 234 f.), der nach Europa reist und die dortige »Zivilisation als Ausdruck einer unbegreiflichen Verirrung und Entartung empfinden« (ebd., 235) muss, insofern er sie am Maßstab eigener Natürlichkeit bemisst. Das Konstrukt des reisenden Wilden, der nach Europa gelangt, um die zivilisierten Europäer an Ort und Stelle zu blamieren, findet sich durchgängig im 18. Jh., ist es doch geradezu ein Charakteristikum der Aufklärung, die eigenen Lebensformen und insbesondere deren »Künstlichkeit« infrage zu stellen. Skepsis und methodischer Zweifel gehören zu den grundlegenden Topoi der Zeit, in der Philosophie sowohl wie außerhalb ihrer.

Die Fremde als Geburtsort des neuen Eigenen

In der englischen Romanliteratur finden sich bereits ausgangs des 17. Jh. Beispiele für die Figur des versklavten »Edlen Wilden«, so etwa in Aphra Behns (1640–1689) Sklavenroman *Oroonoko* von 1688. Innerhalb des gängigen »Neger«-Bildes nimmt die Figur des Enkels des Herrschers eines fiktiven afrikanischen Königreichs (Kohl 1981, 34) die Position idealisierter Fremdheit ein, insofern seine Physiognomie an edle Römergesichter erinnert und er auch in seinen Manieren und Verhaltensformen so erscheint, »as if his Education had been in some European Court« (Behn 1997, 13). Damit ist ein Bild des »Wilden« entworfen, dessen Charakteristikum darin besteht, das überhöhte, an klassischen Vorbildern orientierte Eigene, Nicht-Fremde zu repräsentieren. Diesem Bild werden die Romane des 18. Jh. allerdings nicht unbedingt folgen. In Daniel Defoes (1660–1731) Roman *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner* von 1719 wird die exotische Insel, auf die der gescheiterte Seefahrer verschlagen wird, nicht als Ort des

Wohlbehagens und der Lust dargestellt, ganz im Gegenteil vermittelt sie die Gelegenheit, puritanische bürgerliche Tugenden wie Gottesfurcht, Fleiß, Erfindungsreichtum und Fürsorge unter widrigen Bedingungen zu bewähren. Schon bei Defoe finden sich Ansätze zur Etablierung einer autarken bürgerlichen Kultur, die den fremden Wilden einzugemeinden versteht. Kennzeichnend für das Robinsonaden-Genre insgesamt ist das Reformmodell einer soziokulturellen Erneuerung im bürgerlichen Geist, nicht jedoch die Konfrontation mit außereuropäischen Kulturen, deren Repräsentanten im europäisch-bürgerlichen Sinn erzogen bzw. abgerichtet werden und somit ihre Fremdheit virtuell aufzugeben haben. Das wesentliche Moment der fernen Inseln ist ihre Abgeschiedenheit, ihre Distanz zu den europäischen Metropolen, in denen noch die Sittenlosigkeit einer absterbenden Feudalkultur herrscht, wie es den bürgerlichen Autoren erschien. Der Prozess zivilisatorischen Neubeginns, der die Not des Anfangs mittels der Arbeit überwindet, hat den als Naturkatastrophe (Schiffbruch) interpretierten Untergang der alten Kultur zur Voraussetzung, macht sich andererseits jedoch den zivilisatorischen Standard des Alten in Form von technologischem Wissen und tradierten Werkzeugen zu eigen. Es handelt sich bei den Robinsonaden also nicht um die propagierte Rückkehr in ein verlorenes Paradies der Natur, sondern um einen evolutionären Neubeginn im Horizont einer bürgerlichen Werteordnung, die im alten Europa offenbar noch keine Realisierungschance besitzt. In diese Werteordnung wird das vorgefundene Fremde, seien es Menschen oder die andersartige Natur insgesamt, aufgenommen, gleichsam »ent-fremdet« (Pickerodt 1987, 122 f.).

Kulturvergleiche und Zivilisationskritik

Bei den exotischen Besuchern, die Europa bereisen und in europäischen fiktiven Texten von ihren Erfahrungen berichten, muss es sich nicht stets um »Wilde« handeln. In Montesquieus *Lettres persanes* (1721) geht es um Briefe, die aus Europa nach Persien und umgekehrt geschrieben werden von gebildeten Persern, die auf der Grundlage ihrer Fähigkeiten imstande sind, Kulturvergleiche zwischen Frankreich und Persien vorzunehmen. Insbesondere bedient sich Montesquieu jedoch eines kontrastiven Verfahrens, indem er etwa der Darstellung der Untreue-Verhältnisse zwischen den Ehepaaren in Frankreich die Klage eines Eunuchen-Chefs des Serails in Isfahan gegenüberstellt (Brief LXIV), der Unruhe und Verwirrung beklagt, weil der abwesende Herr (Usbek) ihm, dem Eunuchen, zu wenig Züchtigungsbefugnisse den Frauen gegenüber an die Hand gegeben hat. Montesquieu relativiert auf diese Weise die Zustände der einander fremden Kulturen, ja er relativiert auch die Fremdheit, insofern selbst das autokratische System in Persien in Gefahr gerät, weil der abwesende Herrscher nicht mehr der Herr der Frauen sein möchte, sondern lediglich ihr Gatte (Brief LXV: »Ihr sollt nämlich vergessen, daß ich Euer Herr bin, und ich will mich nur noch daran erinnern, dass ich Euer Gatte bin.« Montesquieu 1991, 124) (Car je voudrais vous faire oublier que je suis votre maître, pour me souvenir seulement que je suis votre époux. Montesquieu 1975, 136). Später, im 148. Brief, wird er allerdings zur autokratischen Haltung zurückfinden.

Der europäische Leser, der die *Lettres persanes* geradezu verschlang und mehr von ihnen verlangte, was der anonym bleibende Verfasser indessen verweigerte, mochte die persischen Verhältnisse belächeln, wodurch er auch in der Beurteilung des Eigenen beschwichtigt wurde. Aufklärung ist, mochte er sich sagen, ein universaler Prozess, der durch Besucher auch nach Persien exportiert wird, zum Leidwesen allerdings des Obereunuchen, der sich von seinem abwesenden Herrn im Stich gelassen fühlt.

In seiner späteren Schrift *Vom Geist der Gesetze* (*De l'esprit des lois,* 1748) begründet Montesquieu klimatheoretisch die Vormachtstellung der europäischen Völker, insofern nur das gemäßigte Klima eine weitgehende Unabhängigkeit von negativen Witterungseinflüssen gewährt. Dieser Vorrang rechtfertigt auf der anderen Seite die »koloniale Unterwerfung und Ausbeutung der außereuropäischen Völker« (Kohl 1981, 117). Lediglich die amerikanischen Indianerstämme genießen hier eine Ausnahmestellung, weil sie an die eigenen Vorfahren erinnern, die aus den Wäldern gekommen waren, um der Welt die Freiheit zu bringen (ebd., 120).

Montesquieus eurozentrische Grundeinstellung wird in der Folgezeit dominant in der Naturgeschichte, (Georges-Louis Leclerc comte de Buffon [1707–1788]: *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749 ff.), der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie in Frankreich und damit auch im gesamten Europa. »Jedes Volk erhält einen fest bestimmten Platz nach Maßgabe der räumlichen Entfernung, die es vom festgesetzten gemeinsamen Mittelpunkt trennt: dem zivilisierten Europäer, der von allen Menschen der ›schönste und wohlgestal-

teste‹ zugleich ist, der den der Gattung gemäßen Prototyp am vollkommensten verkörpert und an dem gemessen alle übrigen Varietäten als bloße, mehr oder weniger degenerierte Abweichungen erscheinen« (Kohl 1981, 144).

Buffon beurteilt die von ihm behaupteten Differenzen zwischen den fremden Wilden und den zivilisierten Europäern nicht nur klimatisch, sondern auch historisch. Die Gattung Mensch besitzt daher grundsätzlich die Chance, ihre Einheit auf höherer Stufe wiederherzustellen, sofern der Europäer seiner Verpflichtung folgt, die Kluft zwischen den Zivilisierten und den Wilden zu überbrücken (Kohl 1981, 151). Als Mittel zu diesem Zweck lehnt Buffon Gewalt und Sklaverei ab, vielmehr denkt er an die Haltung von sanftmütigen Missionaren, spricht indessen gleichwohl von »erobern«, d.h. das Prinzip des ↗Kolonialismus erfährt eine pädagogisch-humanitäre Begründung. Ziel ist allemal die Anpassung des Fremden an das Eigene, letztlich also die Durchstreichung des Fremden, ein Ziel, wie es jeder Missionsarbeit innewohnt. Der Universalismus der Aufklärung folgt somit seinen eurozentrischen Mustern.

Voltaire, der in den ersten Auflagen seines *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) die Nicht-Zivilisierten einer Betrachtung nicht für wert hielt, sah sich, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), veranlasst, ab 1761 sich auch mit den »Wilden« auseinanderzusetzen. 1756 hatte er bereits die Kulturen des Orients beschrieben, die seit den *Lettres persanes* Montesquieus die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen hatten und als fremde eine exotistische Bewunderung genossen. Nun erst, 1761, fügte er seinem Werk Abschnitte hinzu, in denen aus der Perspektive der europäischen Kolonialisten die unterworfenen Völker dargestellt werden. Die Gründe für deren Unterwerfung sieht Voltaire bei den Unterworfenen selbst, nämlich in der mangelnden Ausbildung ihrer Vernunft (Kohl 1981, 162). Allerdings erblickt er, gegen Rousseau gewandt, auch bei ihnen Formen der Vergesellschaftung. Voltaire, der das Menschsein an die Ausbildung der ↗Vernunft knüpft, behauptet, die Menschheit habe, wie der amerikanische Kontinent beweise, lange in einem »tierischen Zustand« verweilt. Im Übrigen finden sich die Wilden nicht nur in der fernen Fremde, sondern auch in Europa selbst, in der Landbevölkerung, die unter spätfeudalen Bedingungen zu leben gezwungen ist, was Voltaire jedoch als notwendigen Preis für das Voranschreiten der Zivilisation insgesamt beurteilt. Gegenüber den Wilden Amerikas sieht er die eigene Landbevölkerung in der niedrigeren Verfassung, weil jene über einen Begriff von Freiheit und Ehre verfügen, während die europäische Landbevölkerung lediglich »dahinvegetiere« (ebd., 167). Im Vergleich mit ihr seien die Wilden Amerikas nur »angebliche Wilde«.

Der räumlichen Nähe zu den »Wilden« Europas, denen Voltaire das Menschsein weitgehend aberkennt, entspricht eine gesellschaftliche Ferne und Fremdheit, die viel stärker wiegt als diejenige zu den Indianern Amerikas. Während diese nämlich als exotische Projektionsfläche dienen können für die »Tugenden des politisch kämpfenden Bürgertums« (ebd., 168), bleibt für die Einheimischen letztlich nichts als Verachtung als Bewusstseinsform der Distanzierung. Als zugleich nah und fremd gelten in der europäischen Aufklärung insbesondere das Weibliche (Weigel 1987, ↗Frau/Weib) und die Unterschichten, die beide als bedrohlich empfunden werden und der Domestizierung bedürfen wie im späten 19. Jh. das industrielle Proletariat.

»Fremd« ist demnach keine originär räumlich-geographische Kategorie, sondern eine der Bewusstseinsform. Was als exotisch-fremd gilt, ist variabel gemäß dem Stand der forschenden Durchdringung und der Kolonisation bzw. der Europäisierung. Aber auch die geschichtstheoretische Konstruktion vermittelt den Blick auf das Fremde eines verloren geglaubten Ursprungs.

Jean-Jacques Rousseau widmet sich in seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) der Frage nach der Selbstentfremdung des Menschen von seiner ursprünglichen Natur infolge des Prozesses der Vergesellschaftung. Er will auf dem Weg einer Rekonstruktion herausfinden, worin der »Naturzustand« (état naturel) des Menschen bestanden hat und welches die Gründe dafür sind, dass dieser Naturzustand verloren wurde. Den Naturzustand begreift Rousseau als einen der Bewusstlosigkeit, ohne Geselligkeit, ohne Sprache, ohne Moral, ohne Liebe, ohne Geschmack, ohne Besitz, bestimmt lediglich durch natürliche Empfindungen wie »Eigenliebe« (amour de soi-même) und »Mitleid« (pitié). Zwar ist dieser Naturmensch unabhängig von Instinkten – das u.a. unterscheidet ihn vom Tier –, doch gehen andererseits seine Bedürfnisse nicht hinaus über die nach Nahrung, Sexualität und Ruhe: Er gleicht somit in wesentlichen Momenten dem Typus Papageno, wie er oben beschrieben wurde.

Zwar besitzt der Mensch im Naturzustand bereits eine Vervollkommnungsfähigkeit (»perfectibilité«),

doch bleibt sie unentwickelt, solange der Prozess der Vergesellschaftung nicht eingesetzt hat, der letztlich zum »Verfall der Gattung« (décrépitude de l'espèce, Rousseau 1995, 213/212) führt, auch wenn das Individuum sich zur Perfektion entwickelt. Überaus deutlich lässt sich somit auch bei Rousseau die Gegenbildlichkeit des Entwurfs eines fremden Naturmenschen zum gegenwärtigen Stand der Zivilisation und der Vergesellschaftung erkennen. Zwar ist er sich der Irreversibilität der Vergesellschaftung und damit der Ungleichheit unter den Menschen bewusst, doch dient jenes Bild als Reflexionsmedium bezüglich der aufgeklärten Welt des 18. Jh. (↗Kritik), die von Rousseau mit Skepsis und Melancholie betrachtet wird, insofern er in ihr einen neuen Naturzustand heraufdämmern sieht, der – jenseits der Gesetzlichkeit – ausschließlich durch das Recht des Stärkeren bestimmt ist. Den frühen »Wilden« erkennt Rousseau bei sich selbst, unentfremdet gleichsam, während der »zivilisierte Mensch […] immer sich selbst fern [ist] ist und nur im Spiegel der Meinung der anderen leben« kann ([…] le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres […], ebd., 264/265).

Die Erfahrung der Südsee

Diese Haltung, den fremden Naturzustand als Reflexionsmedium im Hinblick auf die eigene Depraviertheit und die Verderbnis der modernen Verhältnisse und Sitten zu gebrauchen, wird sich in der zweiten Jahrhunderthälfte verstärkt weiterentwickeln. Dazu trägt eine neue Welle von Forschungsexpeditionen in die Südsee unter französischer und englischer Flagge wesentlich bei. Mit dem Stolz dessen, der mit eigenen Sinnen die Fremde wahrgenommen hat, schreibt Jean Louis Antoine comte de Bougainville (1729–1811) im Vorbericht seiner *Voyage autour du monde* (1771): »Ich bin Reisender und Seemann, das ist ein Lügner und schwachdenkender Mensch in den Augen jener Art von bequemen und stolzen Schriftstellern, welche im Schatten ihres Arbeitszimmers ins Blaue hinein über die Welt und ihre Bewohner philosophieren und sozusagen die Natur nach ihren eigensinnigen Einfällen bilden wollen« (Bougainville 1984, 21). (Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire, un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. (Bougainville 2001, 57)).

Hier drückt sich nicht nur die Verachtung des Empirikers gegenüber dem spekulierenden Schreibstubengelehrten aus, sondern insbesondere auch sein demütiger Stolz darüber, dass er die fremde Natur bei sich belässt. An der erfolgreichen Realisation dieser Haltung kann mit Fug gezweifelt werden, da die Südsee durchaus nicht unberührt bleibt vom Aufenthalt seiner Schiffe, selbst wenn er die Einwohner Tahitis nicht vertreibt oder versklavt.

Ein anderer Südsee-Reisender, der James Cook (1728–1779) auf einer seiner großen Entdeckungsreisen (1772–1775) begleitet hatte und 1787 einen Essay über ihn schrieb (*Cook, der Entdecker)*, ist Johann Georg Adam Forster (1754–1794). Wie Bougainville besteht auch Forster auf der Haltung des Empirikers, doch begehrt er darüber hinaus auf der Grundlage seines Authentizitäts-Anspruchs auch inhaltlich die Debatte um den Wilden im Naturzustand zu dominieren: »Immerhin mögen Romandichter, die sich ihrer Ideale nicht entschlagen können, und gewohnt sind, von Naturmenschen, vom goldnen Zeitalter, von ursprünglicher Vortrefflichkeit und Einfalt, und einem angebohrnen Gefühl, daß allen alles gehöre, überirdisch zu träumen, immerhin mögen sie, sage ich, diese Bilder ihrer süßelnden Phantasie auch in ihre Darstellung der wirklichen Welt übertragen: der Reisende durchirrt alle vier Welttheile, und findet nirgends das liebenswürdige Völkchen, welches man ihm in jedem Walde und in jeder Wildniß versprach« (Forster 1971, 180 f.).

Gegen Rousseau gewandt, verlangt Forster hier polemisch eine nicht-idealisierende, realistische Sicht auf die fernen Völker, d. h. er akzentuiert den Standpunkt des Ethnologen und Naturforschers gegenüber demjenigen des Philosophen der Menschheitsgeschichte, der, wie Rousseau, in der Vergesellschaftung des Menschen den Anfang der Depravierung der Gattung erblickt hatte. Es ließe sich aus nationaler Perspektive auch die These vertreten, dass Forster den englischen Empirismus gegen die französische (und deutsche!) Spekulation favorisierte, obwohl er doch selbst in seiner Reisebeschreibung (*A voyage round the world*, 1777) durchaus die Natürlichkeit der Südsee-Völker positiv gegen die Sittenverderbnis der modernen Europäer ins Feld geführt hatte, etwa in der an Montaigne angelehnten Beurteilung des Kannibalismus, während er umgekehrt die freie Ausübung der Sexualität bei den Tahitianern nicht ohne Vorbehalte und eigene Ängste beurteilte.

Forsters und Bougainvilles (und vieler anderer) Nüchternheits-Forderungen in der Beurteilung der fremden Völker schlossen den Enthusiasmus gegenüber der Leistung der »Entdecker« wie James Cook oder Bougainville selbst keineswegs aus, im Gegenteil, die Seefahrer in der zweiten Hälfte des 18. Jh. galten als Repräsentanten europäischen Wissensdrangs und Risikomuts, letztlich einer europäischen Zivilisation, deren Aufklärung nicht nur als Zustand, sondern als fortwährender Prozess begriffen wurde, der die Selbstaufklärung aufgrund des Vergleichs mit anderen Kulturen einschloss und insofern auch nach innen gerichtet war. Ob man allerdings behaupten darf, das 18. Jh. sei »keine Epoche der großen überseeischen Entdeckungen und Eroberungen, wie das 15. und 16. Jh.« (Lüsebrink 2006, 9) gewesen, ist mit Skepsis zu betrachten. Die Methoden der Entdeckungen und der Aneignung des Fremden gleichen gewiss nicht mehr denen der spanischen Conquistadoren, und doch ist Tahiti de facto noch heute französische Kolonie.

Die Ästhetisierung des Wilden

Wenn auch in der zweiten Jahrhunderthälfte für einen nüchternen Empirismus in der Erfahrung des Fremden plädiert wird, so bleibt doch das Bild des »edlen Wilden« davon weitgehend unberührt, da es von der Ethnologie in den Bereich der Ästhetik übergegangen ist.

So schreibt Denis Diderot (1713–1784) 1766 in den *Essais sur la peinture*: »Der Wilde hat feste, kraftvolle und scharfe Züge, struppiges Haar, einen dichten Bart und die genaueste Proportion zwischen den Gliedern; welche Tätigkeit hätte diese denn ändern sollen? Er hat gejagt und ist gelaufen, er hat sich mit wilden Tieren herumgeschlagen und sich abgemüht, er hat sich erhalten und seinesgleichen gezeugt – die beiden einzigen natürlichen Beschäftigungen. An ihm ist nichts, was nach Unverschämtheit oder nach Schamhaftigkeit aussähe. Er zeigt Stolz, gemischt mit Wildheit. Sein Kopf ist geradeaus gerichtet; sein Blick ist fest. […] Wenn er spricht, ist seine Gebärde gebieterisch, seine Äußerung kraftvoll und kurz. Er ist ohne Gesetze und ohne Vorurteile. Seine Seele ist schnell bereit, sich zu erzürnen. Er lebt in einem Zustand beständigen Krieges. Er ist geschmeidig, er ist behend, gleichwohl ist er kraftvoll« (Diderot 1984, 660). (Le sauvage a les traits fermes, vigoureux et prononcés, des cheveux hérissés, une barbe touffue, la proportion la plus rigoureuse dans les membres; quelle est la fonction qui aurait pu l'altérer ? Il a chassé, il a couru, il s'est battu contre l'animal féroce, il s'est exercé; il s'est conservé, il a produit son semblable, les deux seules occupations naturelles. Il n'a rien qui sente l'effronterie ni la honte. Un air de fierté mêlé de férocité. Sa tête est droite et relevée; son regard fixe. […] S'il parle, son geste est impérieux, son propos énergique et court. Il est sans lois et sans préjugés. Son âme est prompte à s'irriter. Il est dans un état de guerre perpétuel. Il est souple, il est agile; cependant il est fort., Diderot 1968, 699).

Überaus deutlich zeigt Diderots Text, wie stark die ästhetischen Bedürfnisse sind, denen sich das Idealbild des »edlen Wilden« verdankt. Im Gegensatz zum politischen Ideal der Polis-Demokratie, das die Revolution von 1789 proklamieren wird, ist das ästhetische Ideal geprägt durch archaisch-anarchische Momente und insofern wieder an Rousseau orientiert. Diderots Figur des »edlen Wilden« trägt nicht die Züge eines domestizierten Humanitätsideals, wie sie etwa Goethes Thoas-Figur (*Iphigenie auf Tauris*, 1789) realisiert, sie adaptiert vielmehr Elemente eines animalischen Ur-Aristokratismus und stilisiert sie zugleich in Richtung auf einen unbefriedeten Heroismus. Daneben jedoch lässt jedes der Worte Diderots erkennen, dass es sich bei dem Porträt nicht um das eines Wilden im Naturzustand handelt, sondern gleichsam um einen aus der Distanz betrachteten Naturgehege-Wilden, um einen Import aus der fernen Welt in die eigene, wo er als eine Art ideales Monster ausgestellt ist: als Symbol für die Erscheinung des Wilden in der Zivilisation, versehen mit den Zeichen der Ungleichzeitigkeit und Distanz zwischen Herkunfts- und Ausstellungs-Sphäre, zwischen ästhetischem Ideal und gesellschaftlicher Wirklichkeit zunehmender Verbürgerlichung.

Damit beginnt in Europa eine Zeit, in der das Fremde zunehmend seines exotischen bzw. auch erotischen Reizes wegen vermittelt und den Bedürfnissen der aufgeklärten europäischen Zivilisation angepasst wird. Der ferne und der mittlere Osten, China, Indien, Persien fallen in den Blick des Europäers, der mit der Französischen Revolution und dann mit dem Wiener Kongress die Sklaverei für abgeschafft erklärt. Wenn nun der Wilde nach Europa gelangt wie Voltaires *Freimütiger* (*Le Huron ou L'ingénu*, 1767), so handelt es sich hinsichtlich seiner Abstammung nicht um einen Indianer, sondern um den Sohn von nach Kanada ausgewanderten niederbretonischen Eltern, der unter den Huronen als einer ihresgleichen aufgewachsen ist. Nicht mehr die ethnische Zugehörigkeit entscheidet nunmehr über

das Bild des Fremden, sondern sein Charakter: Der »Freimütige« Voltaires qualifiziert sich durch seine natürliche Intelligenz und seinen durch die Sitten des absolutistischen Staates nicht denaturierten Verstand. Er fungiert bei Voltaire als erzählerisches Konstrukt, das die europäische Aufklärung in raumzeitlicher Komprimation und als Lernend-Lehrender an sich noch einmal vollzieht, sich ihrer Irrwege entledigt und auf diese Weise als ein heilsames Korrektiv sowohl des Provinzialismus als auch religiöser Sektiererei zu wirken vermag. Der »Freimütige« ist nämlich imstande – und darin dokumentiert sich Voltaires idealisierende Stilisationskunst –, zwischen unmittelbarer Körperlichkeit, Intensität der Empfindung und Schärfe des Verstandes die Mitte zu halten. In seiner sowohl bildsamen wie bildenden Naivität stellt er ein Bild dar, in dem die Aufklärung sich gespiegelt sehen möchte. Dabei diagnostiziert jener nahe gerückte Fremde die alte Welt mit neuen Augen und anderen mentalen Dispositionen.

Ähnliches gilt für Diderot, der um 1772 einen *Nachtrag zu Bougainvilles Reise (Supplément au voyage de Bougainville)* verfasst, in dem sich die fiktive Abschiedsrede eines tahitianischen Greises an die Europäer sowie, ebenso fiktiv, ein Dialog zwischen dem Schiffskaplan und einem Spanisch sprechenden Tahitianer findet. Diese Zusätze werden in einem europäischen Rahmen-Dialog als authentische Dokumente gewertet, als spräche aus ihnen der unverfälschte eigene Sinn der Einwohner von Tahiti. Mittels solcher fingierten Authentizität vermag Diderot, das aufgeklärte Bewusstsein der Europäer als Beurteilungsgrund des Fremden infrage zu stellen. Die Europäer nämlich unterrichten sich, lernen am vorgeblich authentischen Material. Aber auch innerhalb der Dokumente sind es die Bewohner von Tahiti, welche die Europäer belehren. Sie sind es, die den denaturierten Europäern gegenüber den Standpunkt einer natürlichen Vernunft und ebenso den einer vernünftigen Natur vertreten. Aufgrund einer derartigen Natur-Vernunft-Einheit erweisen sich die Tahitianer den Europäern gegenüber nicht als fremdes, ungesittetes Naturvolk, sondern als dem Stand der europäischen Zivilisation sowie dem der verbreiteten Aufklärung überlegen. Indem er die Menschen von Tahiti derart fortgeschritten sprechen lässt, überbietet Diderot die Denk-Konventionen seiner Zeit in Richtung auf ein Ziel, das, zumindest partiell, die ideellen Vorstellungskomplexe des 18. Jh. im Hinblick auf Moral, Antikolonialismus, Herrschaftslosigkeit, gemeinschaftliches Eigentum, kollektive Verteilung der Güter gemäß den Bedürfnissen sowie soziale Mobilität weit hinter sich lässt: als moderne, frühsozialistisch orientierte Utopie.

Nicht die Waren zirkulieren auf den Märkten, sondern die Menschen in der Ungebundenheit einer kaum reglementierten Partnerwahl. Männer und Frauen sind gleichberechtigt unter Verzicht auf wechselseitige Besitzansprüche, weswegen Begriffe wie Treue und Eifersucht im Vokabular der Tahitianer nicht zu finden sind. An die Stelle von Besitz- und Eigentumsakkumulation tritt hier das Prinzip universaler Bedürfnisbefriedigung, welches das Maß gesellschaftlich notwendiger Arbeit auf ein Minimum beschränkt hält, weil die Bedürfnisse keiner Expansion unterliegen. Aller Produktivitätszuwachs zielt auf die Bevölkerung, weil deren Schwund infolge von Kriegen und Tributleistungen immer wieder ausgeglichen werden muss. Deswegen ist auf Diderots Tahiti alle Moral bezogen auf die Produktivität der Zeugung. Sexueller Müßiggang gilt demnach als ein Laster, komplementär zur Arbeitsscheu in der bürgerlichen Gesellschaft. Die propagierte Freiheit von den moralischen Tabuisierungen der Sexualität wird demnach zurückgenommen, indem sie in eine aufgeklärte Zweck-Mittel-Rationalität eingebunden wird. Was in einer Hinsicht im Namen von Natur aus den Fesseln von Herrschaftsmoral befreit gedacht wird, gerät im Namen derselben Natur wieder unter das Ethos einer übergeordneten sozialen Nützlichkeit. Intendiert als Philosophie der Freiheit von Traditionen und zivilisatorischen Begrenzungen, verfängt sich Diderots Tahiti-Argumentation in der Dialektik der Aufklärung, die den Mythos dysfunktionaler Moralsysteme angreift, um sie im gleichen Atemzug durch den modernen Funktionalismus des Bevölkerungswachstums zu ersetzen.

Die Faktizität des Fremden gerät aber weder bei Diderot noch bei Voltaire in den Blick, und dies mit voller Absicht, weil beide sich für den Fremden, wie er seiner Herkunft und psychischen Ausstattung nach ist, überhaupt nicht interessieren. Die Arbeitsteilung zwischen methodisch betriebener Ethnologie, nüchternen Erfahrungsberichten, Philosophie und Ästhetik ist im letzten Jahrhundertdrittel bereits gänzlich vollzogen, wenngleich es fallweise noch Grenzüberschreitungen gibt.

Die Zeit der Nach-Aufklärung

Es braucht nicht zu verwundern, dass das Wort »Exotismus« erst im 20. Jh. von Frankreich aus in Deutschland in Gebrauch kommt (Pickerodt 1997,

544–546). Doch bereits im 19. Jh. wird die Sehnsuchtsvision des Fremden, wie sie sich in Abenteuerromanen, in Erzählungen von edlen Indianern, in Operettensujets und anderen kulturellen Manifestationen vergegenständlicht hat, zu einer eigenen Sparte des Literatur- und Theaterbetriebs, die in ihren Vorlieben für Indonesien, China oder Japan wechselnden Moden verpflichtet ist. Auch die bildende Kunst kennt derartige exotische Sujets und entsprechende Verfertigungsweisen (vgl. etwa die Südseebilder Eugène Henri Paul Gauguins [1848–1903]). Im Abenteuerroman gerät die Begegnung mit dem Fremden als Bewährungsprobe für den Mut und Verstand des Europäers, aber auch als Motiv-Nachhall des »edlen Wilden« zu einem favorisierten Sujet.

Demgegenüber nimmt auch das Genre des Reiseberichts in dieser Zeit individuellere, persönlichere Züge an, erkennbar bereits in den Schriften von Romantikerinnen. Der Reisebericht verliert seine Funktion der objektivierenden Erschließung fremder Regionen und mutiert zum Erfahrungsbericht eigentümlicher Prägung. Die Information obliegt dagegen nun dem Genre des Reiseführers (↗ Reisen).

Auf der anderen Seite dient der Erschließung des Fremden mehr und mehr die ethnologische und linguistische Wissenschaft, die sich, parallel zu den historischen Wissenschaften, welche sich mit dem fremden Vergangenen beschäftigen, dem Ideal der exakten Natur- und Erfahrungswissenschaften modernerer Prägung annähert. Ein bedeutender Protagonist dieser ethnologischen Wissenschaft im frühen 19. Jh. war Alexander Freiherr von Humboldt (1769–1859) (*Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 1845–1862), wenngleich seine Forschungsrichtung sowie seine Schreibweise von einem idealistischen Grundkonzept bestimmt gewesen ist, das sich in seiner Neigung zum Systemdenken ausdrückte.

Insgesamt gilt für das 19. Jh. wie auch für das frühe 20. Jh., dass, je intensiver die fremden Regionen und Völker erforscht wurden und auf diese Weise ihre Fremdheit einbüßten, sie zur Projektionsfläche einer neuen Mythologie des Exotischen sich wandelten. An die Stelle des bekannt Gewordenen treten Träume, Sehnsüchte und Erwartungen sowie deren archetypische Bilder. Rousseaus Entwürfe des Naturzustands (»état naturel«) werden ausgemalt und ausgeschrieben, als sollten die Prozesse und Resultate der Aufklärung widerrufen werden.

Ein weiteres Charakteristikum des 20. Jh. besteht darin, dass die einstmals fremden Territorien nicht nur erforscht, sondern auch in den weltweiten Prozess der Zivilisation einbezogen wurden. Im Zuge der Globalisierung avancieren die einstmals als koloniale Regionen fungierenden Staaten wie Indien, China oder Brasilien zu führenden Wirtschaftsmächten der Erde, die sich anschicken, Europa, das Weltzentrum des 18. Jh., hinter sich zu lassen. Nicht mehr die Begierden und Träume der Europäer sind im 21. Jh. die Antriebskräfte des Weltgeschehens, sondern die seit der frühen Neuzeit entdeckten und erforschten Regionen. Aus dieser Perspektive ließe sich behaupten, dass Aufklärung als Prozess der Zivilisation beschleunigt sich weiter vollzieht. Allerdings gilt diese These nur mit dem Zusatz, dass die Kinder der Aufklärung ihre Eltern sich einzuverleiben begonnen haben.

Montaignes Frage zum Kannibalismus der Naturvölker stellt sich somit in anderer Weise, und die *Vermessung der Welt* (Daniel Kehlmann [*1975] 2005) geschieht unter stets neuen Koordinaten, ohne doch je beendet zu sein.

Quellen

Behn, A. (1997): *Oroonoko, or The Royal Slave* [1688]. Hg. v. J. Lipking. New York.

Bougainville, L.-A. de (2001): *Voyage autour du monde* [1771]. Hg. v. M. Bideaux u. Faessel. Paris (*Reise um die Welt*. Berlin 1985).

Buffon, G.-L. Leclerc de (1749–1788): *Histoire naturelle, générale et particulière. Avec la description du cabinet du Roi*. Paris.

Campanella, T. (1623): *Civitas Solis* (*Der Sonnenstaat*. In: *Der utopische Staat. Morus, Utopia/Campanella, Sonnenstaat/Bacon, Neu-Atlantis*. Reinbek bei Hamburg 1996).

Defoe, D. (1719): *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York, mariner*. London.

Diderot, D. (1968): *Essais sur la peinture* [1766/96]. In: Ders.: *Œuvres esthétiques*. Hg. v. P. Vernière. Paris (*Versuch über die Malerei*. In: Ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. v. F. Bassenge. Berlin 1984).

Diderot, D. (1990): *Supplément au voyage de Bougainville* [1796]. In: Ders.: *Œuvres philosophiques*. Hg. v. P. Vernière. Paris, 455–516. (*Nachtrag zu Bougainvilles Reise*. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. Bd. 2. Berlin. 1961, 195–237).

Forster, G. (1971): *Cook, der Entdecker* [1787]. In: Ders.: *Werke in vier Bänden*. Hg. v. G. Steiner, Bd. 2. Leipzig, 105–224.

Humboldt, A. v. (1845–1862): *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Stuttgart/Tübingen.

Kehlmann, D. (2005): *Die Vermessung der Welt*. Reinbek bei Hamburg.

Lafitau, J. F. (1724): *Mœurs des Sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris (*Sitten der amerikanischen Wilden, im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit*. Hg. u. komm. v. H. Reim. Weinheim 1987).

La Hontan, L. A. de (1705): *Voyages du Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*. Amsterdam.
Montaigne, M. de (1962): *Essais* [1580]. Hg. v. M. Rat. Bd. 1. Paris (*Die Essays*. Leipzig 1953).
Montesquieu, Ch.-L. de (1975): *Lettres Persanes* [1721]. Paris (*Persische Briefe*. Hg. v. P. Schunck. Stuttgart 1991).
Montesquieu, Ch.-L. de (1748): *De l'esprit des lois*. Genf (*Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart 2008).
Morus, Th. (1516): *Utopia*. Löwen.
Rousseau, J.-J. ([5]1995): *Discours sur les Sciences et les Arts (1750). Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes (1755)/Schriften zur Kulturkritik*: *Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*. Übers. u. hg. v. K. Weigand. Hamburg.
Voltaire (1767): *L'Ingénu*. Utrecht (Genf) (*Der Freimütige*. Stuttgart 1982).
Voltaire (1756): *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*. Genf (*Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte*. Übers. v. K. F. Romanus. Dresden/Leipzig. 1760–1762).

Sekundärliteratur

Bitterli, U. (1976): *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Die europäisch-überseeische Begegnung.* München.
Bitterli, U. (Hg.) (1980): *Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte.* 2 Bde. München.
Bitterli, U. (1986): *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München.
Bitterli, U. (1987): »Die exotische Insel«. In: Koebner/Pickerodt, 11–30.
Dieckmann, H. (1974): *Studien zur europäischen Aufklärung.* München.
Koebner, Th./Pickerodt, G. (Hg.) (1987): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus.* Frankfurt/Main.
Kohl, K.-H. (1987): »›Travestie der Lebensformen‹ oder ›kulturelle Konversion‹? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums«. In: Koebner/Pickerodt, 88–120.
Kohl, K-H. (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.
Lüsebrink, H.-J. (Hg.) (2006): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen.
Perrig, A. (1987): »Erdrandsiedler oder die schrecklichen Nachkommen Chams. Aspekte der mittelalterlichen Völkerkunde«. In: Koebner/Pickerodt, 31–87.
Pickerodt, G. (1987): »Aufklärung und Exotismus«. In: Koebner/Pickerodt, 121–136.
Pickerodt, G. (1997): »Exotismus«. In: Weimar, K. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. I, 544–546.
Weigel, S. (1987): »Die nahe Fremde – das Territorium des ›Weiblichen‹. Zum Verhältnis von ›Wilden‹ und ›Frauen‹ im Diskurs der Aufklärung«. In: Koebner/Pickerodt, 171–199.

Gerhart Pickerodt

Frau/Weib (frz. femme; engl. woman)

Neben dem historischen Wandel im Sprachgebrauch, dem das Doppellemma Frau/Weib Rechnung trägt, sind mit den beiden Begriffen auch tendenziell zwei Betrachtungsweisen angezeigt. Im Begriff »Weib« ist das fundamentale Problem der Zweigeschlechtlichkeit angezielt, das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen im Bereich des Humanen und damit die spezifischen Veranlagungen, Eigenschaften und Fähigkeiten der Frau im Rahmen der menschlichen Spezies. Die Bezeichnung »Frau« nimmt eher die Position im Rahmen der Geschlechterordnung, also die Themen der Geschlechtsidentität und des in den Sozialgebilden von Ehe, Familie, Haus und Gesellschaft institutionalisierten Verhältnisses der Geschlechter zueinander in den Blick. Die erste Perspektive basiert auf biologischen und physiologischen Parametern und lässt sich unter Naturphilosophie und Anthropologie rubrizieren, die andere thematisiert vorrangig Rolle Funktion und Stellung der Frau in der sozialen Ordnung und wird entsprechend in den normierenden Diskursen von Theologie, Rechtsphilosophie und Politik verhandelt. Allerdings lässt sich die strikte Trennung der beiden Gesichtspunkte nicht generell aufrechterhalten und wird auch nicht durchgängig vorgenommen. Je nach Betrachtungsweise kann ferner Weiblichkeit einerseits als Voraussetzung und Grund, wie andererseits das Frau-Sein als Ausdruck und Resultat der sozialen Verhältnisse in Ehe und Haus, Familie und Gesellschaft betrachtet werden.

Schließlich bildet Frau/Weib eine Position im Gegensatzverhältnis von Frau und Mann, bzw. die eine Seite einer Polarität. Im Unterschied zum Begriff Mann weist gleichwohl nur das Thema Frau/Weib eine lange Tradition von literarisch-theoretischen Kontroversen und wissenschaftlicher Befassung auf. Erst die seit dem Ende des 20. Jh. in der Forschung etablierte Gender-Perspektive ermöglicht es, die Konzepte von Mann und Frau und die Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in ihren wechselseitigen Abhängigkeiten zu erfassen.

Vorgeschichte und frühe Neuzeit

Bereits die Gegensatztafel der Pythagoreer nennt den Gegensatz von »männlich und weiblich« an fünfter Stelle der zehn Gegensätze, die den gesamten Kosmos durchwalten. Im Gegensatz dazu bestimmt Aristoteles »männlich« und »weiblich« als Attribute von Lebewesen, die gleichwohl keinen artbildenden Unterschied, sondern eine Differenz innerhalb der Art darstellen. Die naturphilosophische Erörterung von männlich/weiblich, bzw. Mann und Weib konzentriert sich auf das Thema der Fortpflanzung. Die Bestimmungen der vorneuzeitlichen Zeugungstheorien, den heute bekannten biologischen Zusammenhängen gänzlich unangemessen, bleiben für die Definitionen von Weib und Mann über den biologischen Rahmen hinaus bis in die Neuzeit hinein symbolhaft bestimmend. So schreiben sowohl Galenismus wie Aristotelismus dem Mann Wärme und Trockenheit, der Frau Kälte und Feuchtigkeit zu. Wegen der geringeren Wärme sind auch die prinzipiell identischen Geschlechtsorgane bei der Frau nach innen gebildet im Gegensatz zu den männlichen, nach außen entwickelten. Aristoteles unterlegt dem Männlichen und dem Weiblichen als den beiden Zeugungsprinzipien die metaphysische Unterscheidung von Form und Materie, von aktiver Bewegungsursache und passiver Materie. Die Natur zielt auf Vollkommenheit, welche im Mann erreicht wird. Durch zufällige Anlässe (*occasiones*) wie mangelnde Wärme oder zu große Feuchtigkeit entsteht als eine Abweichung von der perfekten Natur ein weibliches Lebewesen: »quasi ein verstümmelter Mann« (*De generatione animalium*. II, 3 7373 a 27). Dieser Zusammenhang geht im kirchlichen Aristotelismus in die biologische Definition der Frau ein, so bei Thomas von Aquin in der *Summa theologica*, wo die Frau ebenfalls als missglückter Mann interpretiert wird (»femina est mas occasionem passus«, Ia 92,1), in der Folge auf die Kurzformel »mas occasionatus« gebracht. Die Unvollkommenheit der Frau liegt indes nur in der Einzelnatur, im Gesamtzusammenhang der Natur ist das Weibliche gleichwohl intendiert, weil zur Fortpflanzung nötig. Dementsprechend ist es auch für Thomas von Aquin möglich, die Unvollkommenheit der Frau mit der Schöpfungstheologie in Einklang zu bringen, der zufolge im Anfang von Gott nichts Defizitäres geschaffen wurde.

Die Vorherrschaft von Aristotelismus bzw. Thomismus und der Bibel, insbesondere der Genesis-Auslegung, bilden bis in die Neuzeit den Rahmen für die Bewertung und Stellung der Frau. Die Bibelexegese bestätigt und bekräftigt die Werthierarchie der Geschlechter: Die Zweitrangigkeit der Frau im Schöpfungsgeschehen, ihre größere Sündhaftigkeit und die daraus begründete Unterordnung in Ehe und Gesellschaft.

Diese gesellschaftlich inferiore Stellung war bereits in der aristotelischen *Politik* festgeschrieben worden. Neben Sklave und Kind ist es die Frau, deren herrschaftsbedürftige Natur die Unterordnung unter die Leitung des Hausvorstandes und damit den Ausschluss aus der politischen Welt erfordert. Auch wenn schon früh an prominenter Stelle, nämlich in Platons *Politeia*, ein subtiler Beweis für die Gleichheit der Naturen von Mann und Frau und die Regierungsfähigkeit der Frauen geführt wird, so ist für die europäische Sozialordnung bis in das späte 18. Jh. die aristotelische Konzeption des Hauses bestimmend geworden (↗ Gesellschaft, bürgerliche).

Naturphilosophie und Medizin untermauern durch die bis ins 17. Jh. unangefochtene Säfte-und Temperaturlehre die Hierarchie der Geschlechter. Im schwachen (d. i. kalten) Körper der Frau kann sich das Seelenvermögen nicht so vollständig entfalten wie im wärmeren männlichen. Die physiologische Schwäche der Frau bedeutet demnach immer auch eine psychische und geistige Rückständigkeit gegenüber dem Mann (»Sexus femineus imbecillior viri«); noch im 20. Jh. wird wissenschaftlich vom »physiologischen Schwachsinn des Weibes« gehandelt.

Mit *Le livre de la Cité des Dames* (ca. 1405) von Christine de Pizan (1365–nach 1430) (dt. Ausg. 1986, siehe auch Zimmermann 2002) beginnen am Ausgang des Mittelalters Frauen selbst das Wort zu führen und wenden sich unter Berufung auf die selbigen Autoritäten von Bibel, Bibelauslegung und philosophischem Kanon gegen die misogyne Tradition. In der »Querelle des femmes« sind die Frauen nun gleichermaßen Sprechende und Besprochene, Subjekte und Objekte. Die Intertexualität, Interdisziplinarität und Verbreitung der »Querelle des femmes« macht sie zu einem der großen Themen der europaumgreifenden humanistischen Debattenkultur. Vom 14.–18. Jh. wird der Streit um Wert und Unwert des weiblichen Geschlechts, seine Tugenden und Laster, Fähigkeiten und Unfähigkeiten und seine Stellung in Geschichte und Gesellschaft ausgetragen. Die Kontroversen schöpfen aus umfassenden Argumentations- und Exempla-Reservoirs, innerhalb derer es aber auch stets signifikante Innovationen und Verschiebungen gibt (Hassauer 1997 und 2008).

Auch bilden sich landes- und schichtenspezifische Schwerpunktsetzungen heraus, so in Deutschland im Zuge der Reformation eine Debatte um die Ehe (Luther, *Vom ehelichen Leben* 1522) und später in Frankreich die sogenannte Preziösenbewegung (Bader 1986; Dufour-Maître 2008), die den Zusammenhang von Genus und Intellekt und die Frage der weiblichen Bildung zum Thema macht. Der Cartesianer Poullain de la Barre (1647–1725) behauptet schließlich in seiner Schrift *De l'Égalité des deux sexes* von 1673 auf der Basis des cartesischen Dualismus von Körper und Geist: »Der Geist hat kein Geschlecht« (L'esprit n'a pas de sexe) und führt die faktische Suprematie des männlichen Geschlechts auf einen frühgeschichtlichen Usurpationsakt zurück. Simone de Beauvoir wird de la Barre mit einem Satz zur Parteilichkeit des männlichen Blicks als Mottogeber zu *Le deuxième sexe* (1949) nehmen.

Aufklärung

Die rationalistisch-wissenschaftliche Beantwortung der Frage nach der Inferiorität oder Superiorität des weiblichen Geschlechts, bzw. nach der Gleichheit von Frau und Mann, wie sie Poullain de la Barre vornimmt, gibt gegenüber der »Querelle« erstmalig den das Aufklärungsdenken kennzeichnenden neuen Zuschnitt der Behandlung zu erkennen. Mit dem 18. Jh. avancieren die Probleme der Natur der Frau und ihrer Rolle in der modernen Gesellschaft zu zentralen Untersuchungsgegenständen auf zahlreichen Ebenen der wissenschaftlichen und politischen Diskussion. Entsprechend der gemeinsamen Signatur der Aufklärung, die im Denkprinzip der Voraussetzungslosigkeit und Offenheit liegt, geht es nun auch um die Verwirklichung des Anspruchs, das Geschlechterverhältnis und damit Natur und Stellung der Frau überkommener Glaubenswahrheiten und Denkgewohnheiten zu entkleiden und im Licht des zeitgemäßen Wissens neu zu bestimmen. Die Anstrengungen der Selbstaufklärung durch das menschliche Vernunftvermögen richten sich gleichermaßen auf die geistige Befreiung aus den Fesseln hergebrachter Vorurteile wie auf die Emanzipation aus bevormundender Herrschaft: Vernunftanstrengung und Freiheitsbemühen koinzidieren. So kann bereits Poullain de la Barres Streitschrift für die Gleichstellung der Frau als eine exemplarische Forderung nach geschlechts- und ständeübergreifender Gleichheit aller vernunftbegabten Wesen gelesen werden. Der Diskurs über die Frau bezieht in der Aufklärung darüber hinaus wesentliche Impulse aus der emanzipatorischen Dynamik der allgemeinen Menschenrechte und den damit einhergehenden politischen Herausforderungen. Die sich allgemein ankündigende Destruktion patriarchaler Denk- und

Werthaltungen mündet indes nicht einlinig in Konzepten zur Gleichstellung von Mann und Frau, sondern treibt parallel dazu einen neuen Diskurs der Differenz hervor. So ist für das Aufklärungsdenken schließlich seine Janusköpfigkeit charakteristisch: Neben der Idee der natürlichen Gleichheit der Geschlechter stehen die entgegengesetzten Annahmen über die natürlich begründete Differenz der Frau. Stützt sich die eine Seite auf den cartesianischen Rationalismus, so die andere im Ausgang von einem materialistischen Sensualismus auf die modernen empirischen Wissenschaften vom Menschen wie Medizin, Biologie und Anthropologie. Wobei im Zuge der Spätaufklärung im vorrevolutionären Klima die Diskussion über die Bestimmung der Frau zunehmend im Horizont einer Neudefinition ihrer bürgerlichen Rolle in Staat und Gesellschaft geführt wird.

Zum historischen Austrag kommt dieser Widerspruch schließlich im Rahmen des Revolutionsgeschehens in Frankreich, konkret vor allem in den Debatten um die Zulassung der Frau zur politischen Versammlung. Zu diesem Zeitpunkt ist der anthropologische Diskurs um die Geschlechtsnatur der Frau allerdings bereits so breit ausdifferenziert und akzeptiert, dass die für das bürgerliche Zeitalter bestimmende Geschlechterpolarität von Mann und Frau entlang der politischen Sphären von Staat und Familie nun auch auf rechtlich-institutioneller Ebene durchgesetzt werden kann.

Der naturrechtliche Ehebegriff

Die politische Aufklärung in der Gestalt des neuzeitlichen Naturrechts tritt ab dem 17. Jh. mit dem Anspruch auf, den Geltungsgrund rechtlicher Institutionen aus der Erforschung der Natur des Menschen gemäß dem methodischen Vorgehen der modernen Wissenschaften zu erbringen, also auch die Grundlagen menschlicher Rechtsbeziehungen allein aus der autonomen, sich selbst genügenden Vernunft (*ratio sibi relicta*) zu deduzieren. Dabei verbindet sich das Axiom der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen mit dem Verfahren, Rechte und Pflichten der Individuen in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen vollständig nach dem Modell vertraglicher Vereinbarungen zu rekonstruieren. Auf der Basis dieser Prämissen stellt die politisch-rechtliche Stellung der Frau eine chronische Verlegenheit dar: Sofern das individuelle Selbstbestimmungsrecht nicht länger an eine wesensmäßig männliche Superiorität geknüpft ist wie im Aristotelismus, entfällt die natürliche Grundlage für die ehelich-häusliche Subordination der Frau. Auch kann weder die faktische männliche Suprematie noch das Dogma der fortwirkenden Urschuld Evas ein Recht auf Herrschaft begründen, denn es gilt: »Von Natur ist also niemand dem andern untertänig« (Wolff 1754: III. I.2, 835).

Aus der naturrechtlichen Vertragslogik lässt sich das Verständnis der aufklärerischen Ehediskurse gewinnen: Die fortbestehende eheliche Herrschaft des Mannes über die Frau wird nunmehr rekonstruiert als ein Akt freiwilliger Unterwerfung (so z. B. bei Grotius und Pufendorf), als ein dem Ehevertrag angehängter Unterwerfungsvertrag, der auch die Form einer stillschweigenden Übereinkunft – consensus tacitus – annehmen kann. Grundsätzlich ist hier festzuhalten, dass die Unterordnung der Frau naturrechtlich unter Begründungszwang steht und gerade dieser Umstand die emanzipatorische Tendenz erkennen lässt. Denn auch der Unterwerfungsvertrag bestätigt noch das ursprüngliche Prinzip der Gleichheit: »Es ist also keine Verbindung des Weibes zum Gehorsam zugegen, bevoren sie mit ihrer Einwilligung sich dem Manne unterworfen hat« (Pufendorf, VI. I. i2). In der Struktur des Vertragsarguments liegt der Bezug auf alternative Möglichkeiten in der Ausgestaltung des Verhältnisses von Mann und Frau. Davon zeugt der in den Ehediskursen häufige Verweis auf die »Amazonenehe«, ein historisches Beispiel dafür, dass Frauen sich der Eheherrschaft entziehen und Rechte an ihren Kindern erwerben können. Den Gedanken, dass auf der Grundlage vertraglicher Einigung die Geschlechterordnung auch radikal neue Formen annehmen kann, hat als einziger der deutsche Frühaufklärer Christian Thomasius (1665–1723) ausformuliert und in seinen »Institutionen« eine naturrechtliche Begründung der Vielweiberei gleichermaßen wie der Vielmännerei geliefert (Vogel 1997, 272). Insgesamt gilt, dass in den Ehediskursen die abstrakte aufklärerische Prämisse der Gleichheit mit den angestammten hierarchischen Vorgaben der gesellschaftlichen Ordnung vermittelt wird. Diese Akkomodation an die faktisch bestehenden Verhältnisse bildet denn auch den erkennbaren Schwachpunkt innerhalb der rationalen Argumentation.

Die Frau in der Gesellschaft

In der Frühaufklärung werden also gesellschaftlicher Ort und Funktion der Frau in den Rechts- bzw. den Ehelehren verhandelt. Diese bleiben wegen ihrer

strengen systematisch-normativen Struktur gegenüber dem weitverzweigten und traditionsgesättigten Streitfeld der literarisch ausgetragenen Querelle des femmes abgedichtet.

Spätestens ab Mitte des 18. Jh. ist jedoch die Debatte über das Wesen und die Bestimmung der Frau in der Gesellschaft zu einer aktuellen Angelegenheit von breitem öffentlichem Interesse geworden. Die fortschreitende Aufklärung interessiert sich nicht mehr primär für das Funktionieren des Verstandes, sondern auch für das Funktionieren der Gesellschaft. Eine allseits geforderte Reform des Gesellschaftssystems verlangt auch ein anderes Geschlechterverhältnis. Die Physiokraten machen die Bevölkerung als Variable für den gesellschaftlichen Reichtum aus, womit die Themen der Reproduktion, der Ehe und Familie sowie der Erziehung in den Vordergrund rücken, und nicht zuletzt lässt der Legitimationsverfall feudal-patriarchaler Herrschaftsstrukturen auch die klassische Form der Geschlechterherrschaft erodieren. Aus den Herren und Besitzern der Frauen werden nun ihre Deuter und Analytiker: Der Geschlechterdiskurs der Moderne und die kulturelle Neubestimmung der Geschlechter vollzieht sich vorrangig als ein männlicher Diskurs über Erziehung, Bildung, Status und Rolle, kurz um den Platz der Frau in der Gesellschaft. Für diesen umfassenden Diskussionszusammenhang spielen die sich neu formierenden Wissenschaften vom Menschen, die Anthropologien eine entscheidende Rolle (Honegger 1991). Mit der sogenannten anthropologischen Wende der Aufklärung ab 1750 (Garber/Thoma 2004) tritt der *anthropos*, der Mensch auf den Plan. Ihm folgen das Weib und das im Weiteren wissenschaftlich zu bestimmende Problem der Geschlechtlichkeit und des Geschlechterverhältnisses. Bei zunehmend verdampfenden ständischen Unterschieden rücken die verbleibenden natürlichen in den Brennpunkt des Interesses: Der Erwachsene und das Kind, Mann und Frau. Im Ausgang von der rein naturrechtlichen Verhältnisbestimmung von Mann und Frau als Ehegatten vollzieht sich auch im Geschlechterdiskurs die anthropologische Wende primär als ein Empirisierungs- und Naturalisierungsvorgang, wobei gleichwohl im Medium des Naturbegriffs auch normative Ansprüche in den Anthropologie- und Geschlechtskonzeptionen formuliert werden (Garber/Thoma 2004, VIII). Vor allem in Frankreich wird die Debatte um das Wesen und die daraus resultierende gesellschaftliche Bestimmung der Frau mit hohem intellektuellem Einsatz geführt. Bei den sogenannten Philosophes (↗ Aufklärer), im Enzyklopädisten-Kreis, laufen die unterschiedlichen Argumentationslinien gleichsam in einem Brennpunkt zusammen, dabei kommen in der Kontroverse vorrangig die beiden entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Traditionen von Rationalismus/Cartesianismus und Empirismus/Sensualismus (↗ Sensualismus/Materialismus) zum Tragen.

So besitzen für Diderot z. B. die cartesischen Argumente der strikten Trennung von Materie und Geist keine Überzeugungskraft mehr. Demgegenüber stellen Materialismus und Sensualismus die Abhängigkeit des Menschen von der Weltzusammenhänge vermittelnden Sinnlichkeit heraus und betonen seine biologische Organisation, die mit allen sonstigen materiellen Zusammenhängen interferiert. Die in Sachen Gleichheit oder Differenz der Geschlechter halbherzig schwankende Schrift des Zeitgenossen Antoine Léonard Thomas (1732–1785) *L'essai sur le caractère, les mœurs, l'esprit des femmes dans les différents siècles* (abgek.: *Essais sur les femmes*), 1772 veröffentlicht in der von Melchior Grimm herausgegebenen *Correspondance littéraire*, nimmt Diderot zum Anlass für eine klare Positionierung: Das weibliche Schicksal gründet in Physiologie und Anatomie und ist ebenso bedauerlich wie unabänderlich. Opfer ihrer »delikaten Organisation« sind die Frauen unfähig sowohl zum sexuellen Genuss wie zur intellektuellen Entfaltung. Der Grausamkeit der Gesellschaft, die die Frauen auf die sexuell-reproduktiven Funktionen restringiert, korrespondiert die Härte der Natur. Die von Poullain de la Barre bis Beauvoir klassisch rationalistische Gegenthese, wie sie im Enzyklopädistenkreis von Mme. d'Épinay vertreten wird, lautet: Die Frauen sind nicht Sklavinnen der Gebärmutter, sondern ihrer Erziehung. Sie werden zu Frauen gemacht. Élisabeth Badinter hat die drei Texte vom Thomas, Diderot und Mme d'Épinay ediert und in einem Vorwort kommentiert (Badinter 1989a). Die genuin aufklärerische anthropologische Debatte um die Grenzenlinien von Natur und Kultur verschränkt sich mit den erkenntnistheoretischen Grundpositionen: Für die Sensualisten ist der Übergang zwischen Mensch und Tier fließend, die Frau rangiert bedingt durch ihre Biologie zwischen Tier und Mann. Die Rationalisten behaupten demgegenüber die Autonomie des Geistes gegenüber dem Körper, die klassische Definition des Menschen als *animal rationale* zieht eine klare Grenze zum Animalischen, nicht aber innerhalb des Humanen, denn der Geist hat kein Geschlecht. Freilich sind neben den idealtypischen Argumentationslinien auch Mischformen möglich: Für den Sensua-

listen Helvétius ist der Mensch *tabula rasa*, alle »Ideen«, so auch die gesellschaftliche Idee »Frau«, sind ein reines Erziehungsprodukt, die gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter ein Resultat von Differenzen in Erziehung und Milieu (Hélvetius 1772, Teil II, Kap. IX). Durchgängig deutlich ist dabei jedoch, dass der Gender-Diskurs des 18. Jh. als ein Diskurs über die Frau geführt wird: Eichmaß des Menschlichen an sich ist der Mann/Mensch/l'homme, das problematische Thema ist die Frau als das »andere Geschlecht«. Dieser Aspekt dominiert auch die Geschlechterkonzeption Rousseaus, wie sie umfassend im V. Buch des *Émile* ausformuliert und für die bürgerliche Geschlechterordnung paradigmatisch geworden ist. Rousseau ist Differenztheoretiker: Die Geschlechter sind komplementär, sie ergänzen sich harmonisch; gleichwohl gilt, dass die Frau in allen Dingen »Gefährtin des Mannes« ist, ein *supplementum ad completum.* Der epochale Erfolg von Rousseaus Geschlechtertheorie liegt darin begründet, dass er die Stränge der zeitgenössischen Diskussion zusammenführt und die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter insofern gleichsam nobilitiert, als er sie ins Zentrum seines kulturkritisch-gesellschaftsreformerischen Unternehmens stellt. Für den frühen Aufklärungskritiker Rousseau bedeutet der technisch-wissenschaftliche Fortschritt moralischen Niedergang (↗Kritik). Der *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) rekonstruiert, unter welchen Bedingungen menschheitsgeschichtlich eine kalte abstrahierende Vernunft, die Vermögen von Kalkulation und Reflexion, entstehen. Abgekoppelt vom »männlichen« Fortschritt, der Wissenschaft, Intellektualität und Bildung heraustreibt, hat die Frau in ihrem Geschlechtscharakter die Sittlichkeit des »Goldenen Zeitalters« zumindest der Möglichkeit nach bewahrt. Damit wird die Frau als das »moralische Geschlecht« (Steinbrügge 1992) mit der ihr zugewiesenen Zuständigkeit für Gefühl, Unmittelbarkeit, Geschmack und Sitte zum moralisch-sentimentalen Widerlager der von Vereinzelung, Privatinteresse und Zweckrationalität geprägten bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft. Nach Steinbrügge bezeugt diese Konzeption von Weiblichkeit eine reflexiv gewordene Aufklärung: Im Konzept der Frau kondensiert die Selbst-, d. h. Vernunftkritik der Aufklärung. Entsprechend sind die intellektuellen Vermögen der Geschlechter nach Verstand und Geschmack geschieden, dem männlichen Prinzipien- und Gesetzesdenken ist die weibliche Urteilskraft gegenübergestellt. Damit sind und bleiben Wissenschaft und Politik Angelegenheit der Männer, Ästhetik und Moral die der Frauen, allererst ihre Verbindung ergibt ein harmonisches, ganzheitliches Zusammenspiel der Begabungen und Fähigkeiten.

Die bürgerliche Welt ist seit dem 18. Jh. durch die Polarisierung der Geschlechtscharaktere und eine klare Geschlechtersphärentrennung gekennzeichnet: Steht der Mann für Produktion, Gesellschaft, Gesetze und den Staat, so die Frau demgegenüber für Reproduktion, Gattung, Sitten und die Familie. Es ist vor allem der Bereich des Privaten, der »sentimentalen Familie«, der bei Rousseau vor dem Hintergrund seiner Gesellschaftskritik im Gegensatz zur traditionellen Auffassung des Hauses eine besondere Aufwertung erfährt (Kuster 2005). Freilich ist die ökonomisch funktionsentlastete, allein auf das Gefühl gegründete bürgerliche Kleinfamilie ein Ergebnis der historischen »Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben« (Hausen 1976), also gerade der Entwicklung der von Rousseau perhorreszierten bürgerlichen Marktgesellschaft. Als gesellschaftsreformerisches Reservoir wird das Private zum Gegenstand programmatischer Überlegungen, dessen Herzstück bildet die Erziehung zur Frau. Dem Programm des *Émile* entsprechend soll die Erziehung das Mädchen zu dem heranbilden, wozu sie von Natur aus bestimmt ist, nämlich zu einer Existenz als zärtliche Gattin und Familienmutter. Unter solchen Bedingungen werden sich die »gesellschaftlichen Sitten von selbst erneuern« (Rousseau 1993, 19), denn das »kleine Vaterland der Familie« schließt »das Herz an das große«, den Staat, an (ebd., 392). Die politische Tugend, die Bindung an das Allgemeine, entspringt der familiären Liebe als dem ersten sozialen Gefühl. Allein die Frau bürgt mit der weiblichen Tugend für dieses bürgerschaftliche Unterfutter.

Mit dem *Émile* schreibt sich Rousseau auch in den bereits etablierten Diskurs über Mädchenerziehung ein. Fénelon hatte ein dreiviertel Jahrhundert zuvor in seinem *Traité de l'éducation des filles* (1687) einen Zusammenhang zwischen der Mädchenerziehung und dem öffentlichen Interesse des Staates hergestellt und avancierte im 18. Jh. zu einer Autorität in Erziehungsfragen. Spätestens mit dem *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) des Abbé de Saint-Pierre (1648–1743), das eine öffentliche Erziehung für Jungen und Mädchen vorsieht, konstituiert sich schon vor Rousseau eine allgemeine Debatte über den öffentlichen Einfluss von Haus und Familie. Unbestritten ist dabei, dass die moralische Regeneration der Gesellschaft von den Frauen auf den Weg

gebracht werden soll, umstritten allein, inwiefern dies Ziel eher durch die Erziehung zur Tugend oder zum Wissen befördert wird. Diese Entwicklung eines gesellschaftlich akzentuierten, aber dennoch häuslichen Ideals für die weibliche Erziehung wurde stark von den Frauen selbst mitgetragen, die sich gerade in den Rollen von Gattin und Familienmutter als Bürgerinnen verstanden.

Schottische Aufklärung: Eine Naturgeschichte der Menschheit und der Geschlechter

Der unbestritten maßgebliche Impuls für die Entstehung einer universal-historischen Geschichtsauffassung geht von der schottischen Aufklärung aus. Im Spannungsfeld von Anthropologie und Geschichtstheorie entstehen bei Adam Smith (1723–1790), Adam Ferguson (1723–1816) und John Millar (1735–1801) die Entwürfe einer Naturgeschichte der Menschheit (Natural history of mankind), die unter der Annahme der Perfektibilität der Menschennatur und einer historisch dynamisierten Anthropologie die Geschichte als den Entwicklungsprozess der menschlichen Gattung konzipieren (↗ Anthropologie). In diesem Kontext liefert John Millar in seiner Schrift *Origin of the Distinction of Ranks* (1771) eine der ersten ausführlichen und systematischen Diskussion über den Status von Frauen in unterschiedlichen Gesellschaftsformationen. Mehr als ein Drittel des Werks ist der Analyse »Of the Rank and Condition of Women in Different Ages« gewidmet und Millar führt sie über die Jagd-, Weide- und Agrar- bis hin zur Handelsgesellschaft. Bereits Adam Smith hatte in den 1760er Jahren in den *Lectures on Jurisprudence* (Edition Brühlmeier 1996) die Ehe im Zusammenhang der sogenannte Vier-Stadien-Theorie der ökonomischen Entwicklung behandelt (siehe Olson 1998), dabei aber nie den ubiquitären und natürlichen Charakter der Familie als einen Verband von Gatten, Kindern und Gesinde infrage gestellt. Demgegenüber hält nun Millar fest, dass die Familie und die Formen der Geschlechtsbeziehungen ebenfalls radikalem historischem Wandel unterliegen. Als kontingente historische Gebilde sind sie eingelassen in die Interdependenzen von Sitten und Gebräuchen, Rechtsordnungen und politischen Machtverhältnissen. Die geschichtliche Entwicklung des Mann-Frau-Verhältnisses beschreibt Millar als einen Fortschritt der Kultivierung; wobei die Ursachen des Fortschritts in den materiellen Bedingungen wie Boden und Klima, vor allem aber in der Organisation der Ökonomie liegen.

Anzumerken ist, dass sich Millar gleichermaßen wie die vorangehenden Vertreter der Schottischen Moralpsychologie, Hutcheson und Smith, bei der Behandlung des Geschlechterverhältnisses und der Familie gegen die im Angelsächsischen prominente Tradition des »Civic Humanism/Bürgerhumanismus« (Pocock 1995) wendet. Für dessen klassische Vertreter Aristoteles, Cicero und Machiavelli steht der privative Charakter des Privaten im Vordergrund. Ehe und Familie bilden den unpolitischen Raum der Notwendigkeit und der dissozialen Leidenschaft im Gegensatz zum öffentlichen Raum der exzellenten Bürgerexistenz. Für die schottischen Aufklärer hingegen bedeuten sexuelle Attraktion und Geschlechtsliebe den ersten Schritt vom Egoismus zur Soziabilität (↗ Geselligkeit). Damit greifen sie auf das römische Recht zurück, das in der Familie die erste soziale Institution sieht, den »Pflanzgarten des gemeinen Wesens«, so die Metapher des in Glasgow stark rezipierten Pufendorf (Pufendorf: Vl.1.1). Das natürliche Wohlwollen zwischen den Geschlechtern und Generationen bildet den Anfang der sich auf die größere Gemeinschaft hin erweiternden Gemeinwohlorientierung. Entsprechend stellt sich für Hume »the natural appetite between the sexes« als das erste und grundlegende Prinzip der menschlichen Gesellschaft dar (zit nach. Olson 1998, Anm. 21) und ebenso wie Hutcheson behauptet er die Gleichheit von Mann und Frau sowohl in Ansehung ihrer sexuellen Begierden wie mit Bezug auf die Nachkommen. Anders indes Millar: Für ihn existieren signifikante psychische und physische Unterschiede zwischen den Geschlechtern, wenngleich er zuletzt offen lässt, inwiefern diese aus »der ursprünglichen Konstitution oder aus der Lebensweise« herrühren (Millar 1985, 219). Trotz seines radikal historistischen Zugriffs scheut er hier vor einem entsprechenden Konstruktivismus in der Eigenschaftsbildung der Geschlechter zurück.

Die Französische Revolution und die Rechte der Frau und Bürgerin

Der Jahrhunderte währende literarisch-theoretische Geschlechterstreit nimmt mit der Französischen Revolution eine neue Form an. Die Sache der Frauen wird ab jetzt vor dem Gericht der Vernunft als eine Frage der politischen Gerechtigkeit verhandelt. Dabei spitzt sich das Problem auf die Frage zu, ob diese Gerechtigkeit in der Gleichheit der Geschlechter, in der Wahrnehmung ihrer Differenz, oder schließlich

eher in einer »Gleichheit ohne Angleichung« (Gerhard 1990) bestehen soll.

Die Revolution von 1789 markiert die Geburtsstunde der Frauenbewegung. Mit diesem Zeitpunkt hebt die politische (Ideen-)geschichte des modernen Feminismus an (s. Gerhard 2009), der im ausgehenden 20. Jh. seinen vorläufig letzten Höhepunkt hat. In den Jahren 1789 bis 1792 entstehen innerhalb und außerhalb des revolutionären Frankreichs die ersten richtungweisenden Schriften, die zum Ausgangspunkt für moderne Frauenrechtsforderungen werden. 1790 verfasst der dem protoliberalen Lager zuzurechnende Marquis de Condorcet (1743–1704) den Artikel *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht). 1791 legt Olympe de Gouges (1748–1703) ihre *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin) vor. 1792 erscheinen in England Mary Wollstonecrafts (1759–1797) Streitschrift *A Vindication of Rights of Women* und in Deutschland die von Theodor Gottlieb von Hippel *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*.

Frankreich

In Frankreich tritt der Marquis de Condorcet als prominenter Abgeordneter der französischen Nationalversammlung mit seinem Artikel *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790) für die politischen Rechte der Frauen ein. Zwingend beweist er die Unvereinbarkeit der politischen Unterdrückung der Frau mit den aufgeklärten Idealen der Revolutionäre. Nur die Macht der Gewohnheit kann überhaupt erklären, dass dieser Widerspruch den Menschen/Männern bisher entgangen ist »Haben sie […] nicht alle das Gleichheitsprinzip verletzt, indem sie ganz einfach die Hälfte des Menschengeschlechts des Rechts beraubten, an der Gesetzgebung teilzunehmen, indem sie die Frauen vom Bürgerrecht ausschlossen?« (Condorcet 1979, 55).

Jedoch bleiben die wenigen Vertreter der Geschlechtergleichheit in der Nationalversammlung ohne Einfluss. Viele überzeugte Republikaner argumentieren hingegen ganz im Sinne Rousseaus, dass Mann und Frau gleichwertig in ihren Unterschieden und die den Geschlechtern zugeordneten Sphären von Öffentlichkeit und Privatheit in ihrer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit äquivalent sind. Diese geschlechterpolitische Quadratur des Kreises einer Gleichheit als Differenz gewinnt nicht zuletzt auch die Unterstützung der weiblichen Bevölkerungsmehrheit, wie Condorcet schließlich resigniert feststellen muss (vgl. dazu Badinter 1989b, Préface). Freilich erheben sich auch weibliche Gegenstimmen. »Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Nation, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenommen zu werden« (Gerhard 1990: 264) fordert Olympe de Gouges, Schriftstellerin, Dramatikerin, und Aktivistin der Revolution in der Präambel ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*. Denn während die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 im Artikel 1 ausdrücklich erklärt: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es« (les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits), werden im gleichen historischen Moment aktive von passiven Staatsbürgern unterschieden. Zur zweiten Gruppe gehören Frauen, Unselbständige und Farbige. In dieser Scheidung beharrt noch der traditionelle Aufriss der politischen Welt in Haus und Staat, insofern den ökonomisch unselbständigen, d. i. vorrangig den häuslich inhärierenden Personen kein aktives Wahlrecht zukommt und so die Vormachtstellung der Hausväter unangetastet bleibt.

Die Frauenrechtserklärung von de Gouges hält sich eng an die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1789 und nimmt nur an den jeweils entscheidenden Stellen (geschlechts-)signifikante Nuancierungen vor. So wird z. B. der Artikel. 6 »Das Gesetz ist Ausdruck des allgemeinen Willens« (la loi est l'expression de la volonté générale) verändert zu »Das Gesetz sollte Ausdruck des allgemeinen Willens sein« (la loi doit être l'expression de la volonté générale). Alle Modifikationen in der »Frauenrechtserklärung« sind letztlich auf die in der Präambel formulierte Grundforderung nach der politischen Teilhabe von Frauen – dem nach de Gouges an Schönheit und Mut im mütterlichen Leiden überlegenen Geschlecht (sexe supérieur, en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles) – zurückzuführen.

England

Die von der Französischen Revolution ausgelösten ersten öffentlichen Forderungen nach gleichen Rechten für die Frau in einer aufgeklärten Demokratie finden innerhalb eines Jahres ihr Echo in England und Deutschland.

In England formuliert Mary Wollstonecraft (1759–1797) in ihrer wichtigsten Schrift *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau* die erste prominente Kritik an Rousseaus Geschlechtermodell, wobei sie sich in einigen Punkten auf die 1790 veröffentlichten *Letters on Edu-*

cation der Historikerin und Schriftstellerin Catherine Macaulay (1731–1791) stützt, die sie auch rezensiert hatte. Wollstonecraft tritt gegen Rousseau mit dessen eigenen Waffen, d. h. seinen ethisch-politischen Prinzipien an: Auch sie behauptet auf dem Feld des Moralischen eine enge Verbindung zwischen Autonomie und Tugend, ebenso wie in der Sphäre des Rechtlichen einen Konnex zwischen Freiheit und Gleichheit. Moralische Tugend manifestiert sich im autonomen Vernunftgebrauch und damit in der Beherrschung der Leidenschaften, und ist im Weiteren Voraussetzung für die politische Tugend, den Gemeinsinn. Gerade unter der Rücksicht von moralischer und politischer Autonomie stellt sich das Verhältnis von Mann und Frau allerdings als eines von Tyrann und Sklavin dar: Ausschließlich den eigenen und den männlichen Leidenschaften in der Enge des häuslichen Umkreises unterworfen, können die Frauen ihre Fähigkeiten zur vernünftigen Selbstbestimmung nicht entwickeln. Wie für Rousseau sind auch für Wollstonecraft Tyrann und Sklave beiderseits depravierte Existenzen, und die männlichen Beherrscher profitieren nicht von ihrer Überlegenheit über die Frauen. Vielmehr fällt »die Ungerechtigkeit, der die eine Hälfte der Menschheit unterworfen ist, auf die Unterdrücker zurück« (Wollstonecraft 1999, 242). Wollstonecraft ist hier wie Rousseau vom Gedanken geleitet, der auch der Hegelschen Herr-Knecht-Analyse zugrunde liegt, dass nämlich wirklich freie gesellschaftliche Verhältnisse nur in der wechselseitigen freien Anerkennung der Subjekte bestehen. Vor diesem Hintergrund besitzt sie, wie später auch de Beauvoir einen scharfen und kritischen Blick für die Verstrickung der Frauen in Unmündigkeit, Unterwürfigkeit und ihr mangelndes Aufbegehren gegen die »goldenen Ketten der Sklaverei« (Wollstonecraft 1999, 14).

Deutschland

Das nämliche Schicksal wie die zeitgenössischen französischen und englischen Schriften zur politischen Frauenemanzipation, nämlich weitestgehend wirkungslos zu verhallen und für lange Zeit in Vergessenheit zu geraten, teilt auch die Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Frauen* (1792), von Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796). Es wird ein Jahrhundert dauern, bis seine Botschaft über die natürliche Gleichwertigkeit der Geschlechter im Kontext der frühen deutschen Frauenbewegung erstmalig auf ernsthaftes Interesse stößt.

Hippel, Jurist und preußischer Staatsbeamter, legt mit seiner Schrift immerhin die erste Abhandlung in deutscher Sprache zur Gleichberechtigung der Frau vor. Freilich geht von dem Werk keine Gefahr für die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse aus. Dies liegt neben der Anonymität der Schrift sicher auch an der für Deutschland typischen mangelnden Sensibilisierung der Öffentlichkeit für demokratische Ideen, jedoch letztlich auch an der schillernden, überschwänglichen Rhetorik des Autors, die sein sachliches Anliegen diskreditiert.

Dabei finden sich unter dem rhetorischen Rankenwerk von Hippels anwaltlichem Plädoyer durchaus äußerst fortschrittliche Thesen: Die Stellung der Frau ist keine Naturgegebenheit, sondern ein Sozialisierungsprodukt zum männlichen Vorteil. Da er sich erklärtermaßen die »Verbesserung« der Zustände vorsetzt, plädiert Hippel nicht nur für gleiche Bildungschancen, sondern fordert darüber hinaus die Berufstätigkeit der Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen, nicht zuletzt in den einflussreichen Sektoren von Politik und Justiz ein: »Wär' es dem Staat Ernst, die große und edle Hälfte seiner Bürger nützlich zu beschäftigen (…) öffnete er den Weibern Cabinette, Dikasterien [Gerichtshöfe], Hörsäle, Comptoire und Werkstätten« (211; zit. n. Shaw, 282).

Die Nähe Hippels zu Immanuel Kant als dessen Schüler und Freund, die sich auch in expliziten Anleihen an Kants *Vorlesungen zur Anthropologie* und an dessen vorkritischer Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) äußerte, in der noch eine deutlich von Rousseaus *Émile* beeinflusste Geschlechterpsychologie vorgetragen wurde, hat fälschlicherweise Spekulationen über eine anonyme Autorschaft Kants ausgelöst. Kants eigene Auslassungen über die bürgerlich-rechtliche Stellung der Frau sind indessen äußerst knapp, beziehen sich allein auf den Ehestand und sind eingebettet in die Systematik des Privatrechts der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Die freiheitsrechtliche Behandlung der Ehe in der Rechtslehre trägt freilich deutlich aufklärerische Züge: Zum einen ist die Ehe frei von jeder vorgängigen Zwecksetzung, womit die traditionelle Trias der Ehezwecke: Zeugung von Nachkommenschaft, wechselseitige Hilfe und Beistand und die Vermeidung von Unzucht vom Tisch gewischt ist, zum anderen sind die Rechte, die Mann und Frau in der Ehe aneinander erwerben, strikt reziprok gefasst (Kant 1900, §§ 24–25).

Dem war vorausgegangen, dass im Kontext von Naturrechtslehren und Rechtsgelehrsamkeit ab Mitte des Jh. die traditionelle Eheherrschaft und Geschlechtsvormundschaft mancherorts einer kritischen Revision unterzogen worden waren, vereinzelt

mit Aussagen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: »Aus dem Begriffe der Menschheit kann man die eheliche Herrschaft eben so wenig erweisen, als dass der Mann eine Peruque mit Knoten und die Frau eine Fontange zu tragen nach dem Gesetz verbunden sei« (zit. n. Duncker, 1093). Auch Christian Wolff hatte 1754 festgestellt, dass die Ehe »eine gleiche Gesellschaft« ist, woraus folgt, dass die Herrschaft im Ehestand nur als eine »beyderseitige Herrschaft der Eheleute über einander« bestehen kann (Wolff 1754, §870).

Freilich ist in den Schriften des Aufklärers Kant am Ausgang des revolutionären Jahrhunderts von einer mit der ehelichen Gleichheit einhergehenden bürgerlich-politischen Gleichberechtigung der Frau keine Rede. Die rechtliche Gleichstellung der Gatten *in sexualibus* tangiert nicht die traditionelle Position des Mannes als Hausvorstand, wodurch die Frau nicht anders als das Gesinde weiterhin auf den Status der häuslichen Inhärenz beschränkt bleibt (Kant 1900, § 26).

Verspätet: Spanien

Auch im aufklärerischen Spanien werden neue Modelle für die Ordnung der Geschlechter diskursiv durchgespielt, wenngleich die Signatur der Verspätung der spanischen »Ilustración« auch für die Geschlechterdebatte in Hinblick auf Zeitpunkt, Nachhaltigkeit und Dauer gilt. Dennoch werden auf der iberischen Halbinsel ebenfalls die Konzepte des weiblichen Geschlechtscharakters im Lichte aufklärerischer Prämissen kritisch revidiert und auf der Basis einer weiblichen Sonderanthropologie grundlegend neu gefasst.

Die Parallelen zu Frankreich drängen sich auf. Auch in Spanien propagiert der Benediktinermönch Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1726–1739), in Anlehnung an Poullain de la Barre, die Anwendung der cartesischen Denkmethode auf die Frauen-, bzw. Geschlechterfrage und legt 1726 im ersten Band seines schließlich in hohen Auflagen erscheinenden »Teatro crítico universal« (Feijóo 1758) eine Frauenapologie –»Defensa de las mugeres« (Verteidigung der Frauen) – vor. Kritische Methode, nämlich die Revision der tradierten Topoi anhand erfahrungsgesättigten Wissens, soll auch hier in die Formulierung neuer geprüfter Wahrheiten münden. Feijóos »Defensa« zielt auf die Widerlegung der drei Ebenen des traditionellen Inferioritätsdiskurses: Im Bereich der Moral erfüllt das Vorurteil die Frauen mit Defekten, im Bereich der Physis mit Unvollkommenheiten. Wo das Vorurteil aber am meisten wirkt, ist in der Beschränkung ihrer Verstandeskräfte (ibid., § III, 337). Bei Feijóo werden Leib, Seele und Intellekt entkoppelt. Die körperliche Differenz der Geschlechter ist, da sie die Zeugungsorgane betrifft, für die mentaldiskursive Ausstattung irrelevant, dies Argument, das bereits Plato formuliert hatte, wird cartesisch dahingehend radikalisiert, dass Denkvermögen (res cogitans) und Körper (res extensa) grundsätzlich inkommensurabel sind. Folglich hat auch bei Feijóo der Geist kein Geschlecht.

Dessen ungeachtet sind männliches und weibliches Tugendprofil verschieden und prägen Geschlechtscharaktere aus, die den Männern die öffentliche Sphäre und den Frauen die private anweisen. Gleichwohl gibt sich Feijóo, strikt logisch mit den Kategorien von Akt und Potenz operierend, als ein radikaler Geschlechtskonstruktivist zu erkennen. Die Tatsache, dass Frauen actualiter nicht in den männlichen (Wissens-)Domänen vertreten sind, bedeutet nicht, dass sie nicht grundsätzlich über die entsprechende Potenz verfügen (Feijóo 1758, § IX, 63, 356). Diese Unterscheidung von »potencia« und »aplicación«, von Anlage und Ausübung in Hinblick auf die weiblichen Verstandeskräfte, hatte bereits 90 Jahre früher Maria de Zayas y Sotomayor (1590–1661) im Rahmen der Spanischen Querelle vorgenommen (Zayas 1948, 21 f.).

Freilich bildet auch in der iberischen Welt das rationalistische Egalitätskonzept lediglich ein Zwischenspiel. Ebenso wie in den anderen europäischen Ländern beerbt schließlich das spezifisch bürgerliche Konzept von hierarchischer Komplementarität der Geschlechter basierend auf einer empirisch fundierten weiblichen Sonderanthropologie das traditionalistische Modell von geschlechtlicher Superiorität und Inferiorität. Eine frühbürgerliche Weichenstellung nimmt in diesem Zusammenhang *La perfecta casada* (1583) von Fray Luis de Léon (1527 o. 1528–1591) vor. Hier wird ein antifeudales, ständeübergreifendes Frauenkonzept propagiert, das sich auf häusliche Arbeit, Sparsamkeit und Zurückgezogenheit beläuft. In Italien finden sich bereits bei Leon Battista Alberti (1404–1472) *Libri di famiglia* (1433–4, Erstdruck 1843) ähnliche Auffassungen. Die spanische Spätaufklärung (↗Spanische Aufklärung) knüpft an die Tradition der »perfecta casada« an und verbindet sie mit dem Differenzdiskurs: Männliche und weibliche Geschlechtsidentitäten bilden soziale complementa ad totum. Entsprechend beläuft sich, bei Gaspar Melchior de Jovellanos (1744–1811), dem spanischen Staatsmann und einflussreichen Aufklä-

rer, die gesellschaftliche Mitwirkung der Frauen als des »edlen und wertvollen Teils des patriotischen Körpers« (zit. n. Hassauer 1997, Anm. 115) auf die Verantwortung für die privaten Verhältnisse, allem voran die Herzensbildung der Kinder. Nicht anders als in Rousseaus *Émile* steuern die Frauen allein in der Rolle der erlauchten Gefährtinnen »ilustres compañeras« der männlichen Bürger ihren Teil zum Glück der Nation bei. Ein Beitrag, der, sattsam bekannt, hinter den männlichen Leistungen auf den Tätigkeitsfeldern von Landreform, Handel, Staatsverwaltung, Finanzen und Wissenschaft zurücksteht.

Wirkung

Im 18. Jh. wird das bürgerliche Geschlechterverhältnis konstruiert. Neben der emanzipatorisch-allgemeinen Bestimmung von Mensch-Sein, die auf theoretische und praktische Autonomie zielt, etabliert sich ein Diskurs über die besondere Bestimmung der Frau, die auf ihrer Geschlechtsnatur fußt. Damit wird europaweit mit dem Verschwinden der ständischen Unterschiede die Kategorie Geschlecht als ein neues gesellschaftliches Stratifikationsmedium durchgesetzt. In der Folge lotet eine Sonderanthropologie die weibliche Geschlechtsnatur aus und steckt die Entwicklungs- und Entfaltungsräume weiblicher Identität ab. Diese Geschlechtsidentität wird durch die gesellschaftliche Zuweisung der Frauen an die vermeintlich genuin weibliche Sphäre des Privaten schließlich materialisiert und reproduziert. Künftig werden die gesellschaftlichen Problemstellungen der Erziehung, Bildung und »Bestimmung« der Frau nurmehr mit Blick und in Rücksicht auf die für das Bürgertum unabschließbar aufklärungsbedürftige Frage nach der weiblichen Natur verhandelt.

Die elaboriertesten Positionen des Feminismus des 20. Jh. beerben die argumentativen Weichenstellungen, wie sie die Aufklärer vorgenommen hatten, mit dem entscheidenden Unterschied indes, dass es nun vorrangig Frauen sind, die das eigene Geschlechtsschicksal umfassend rekonstruieren. In maßgeblicher Weise melden sich wiederum Autorinnen französischer Provenienz zu Wort. Simone de Beauvoir greift in ihrem Klassiker *Le deuxième sexe* (1949, dt. 1951) trotz hegelianisierender und existenzialistischer Voraussetzungen auf die rationalistische These der Geschlechtslosigkeit des Geistes zurück und fordert die Angleichung der weiblichen Menschen an die historisch errungenen privilegierten Möglichkeiten der männlichen.

Der anti-rationalistische Differenzdiskurs erfährt im Poststrukturalismus seine bislang stärkste Wiederbelebung. Bei Luce Irigaray weitet sich eine psychoanalytisch grundierte Geschlechtermetaphysik zu einer Kritik des abendländisch-männlichen Geistes insgesamt. Rousseauscher Geist weht hier noch in der Beschwörung eines auf die Seite des menschheitlich Unbewussten gerückten und in der versöhnenden Utopie einer »Ethik der sexuellen Differenz« noch zu realisierenden »Weiblichen« (Irigaray 1980).

Der Übergang zur Gender-Theorie in den 1990er Jahren markiert eine Überwindung des Streits um Gleichheit oder Differenz der Frau, insofern hier nicht einseitig nur die Frau, sondern das heterosexuelle bürgerliche Geschlechterverhältnis insgesamt als eine gesellschaftliche Konstruktion in den Blick genommen wird (Butler 1990).

Institutionell spiegelt sich diese Veränderung der Perspektive in der Etablierung der Gender-Forschung, die die fachspezifisch-appendixhafte Frauenforschung (s. z. B. Gnüg/Möhrmann 1985) in einen umfassenden transdisziplinären Forschungszusammenhang transformiert. Damit ist schließlich dem Umstand Rechnung getragen, dass die emanzipatorische Idee der allgemeinen gleichen Menschennatur sich historisch in zwei polare geschlechtskonnotierte Geschlechtersphären ausbuchstabiert hat, deren Voraussetzungen sich im Medium fixierter Geschlechtsidentitäten reproduzieren. Allein die theoretische sowie praktische Verflüssigung dieser Festschreibungen vermag die fundamentale aufklärerische Idee der freien und in ihrer Freiheit gleichen Individuen einzulösen.

Quellen

Aristoteles (1965): *Politik*. Hg. v. N. Tsouyopoulos/E. Grassi, Reinbek bei Hamburg.

Badinter, Elisabeth (Hg.) (1989a): Qu'est-ce qu'une femme? un débat (A. L. Thomas; Diderot; Madame d'Epinay). Préf. par E. B. Paris.

Badinter, E. (Hg.) (1989b): *Paroles d'hommes* 1790–1793. Paris.

Beauvoir, Simone de (1949): *Le deuxième sexe*. Paris (dt. *Das andere Geschlecht*, Heidelberg. 1951).

Butler, J. (1990): *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York (dt., *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main 2003).

Condorcet, N. de (1979): »Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht.« In: Schröder, H. (Hg.): *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*. Bd. 1: 1780–1870. München, 55–62 (De l'admission des femmes au droit de cité, 1790).

Helvétius, C. A. (1772): *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation.* 2 Bde. London.

Feijóo, B. J. (1758): *Teatro Crítico Universal.* Madrid.

Fénelon, F. (1761): *Traité de l'éducation des filles* [1687]. La Haye.

Hippel, Th. G. von (1792): *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin.

Irigaray, L. (1984/1991): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt/Main.

Kant, I. (1900 ff.): *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1, Bd. 2. Berlin.

Kant, I. (1900 ff.): *Die Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6. Berlin.

Léon, F. L. de (1583): *La perfecta casada*. Salamanca.

Macaulay, C. (1994): *Letters on Education* [1790]. Oxford (u. a.).

Millar, J. (1985): *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*. Übers. v. Herbert Zirker, Frankfurt/Main (*The Origin of the Distinction of Ranks*, 1771).

Pizan, Ch. de (ca. 1405): *Le livre de la Cité des Dames*. (dt. *Das Buch von der Stadt der Frauen*. München 4. Aufl. 1995, 1. Aufl. 1986, besorgt von M. Zimmermann).

Platon*: Werke in acht Bänden*. Griech./Dt. Hg. v. Gunther Eigler. Bd. 4: Der Staat. Bearb. von Dietrich Kurz. Griech. Text von Émile Chambry. Dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1971.

Poullain de la Barre, F. (1992): *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de le défaire des préjugés* [1673]. Paris.

Pufendorf, S. von (1998): *Acht Bücher vom Natur und Völkerrecht*. Hildesheim.

Rousseau, J. J. (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Rousseau, J.-J. ([11]1993): *Emil oder über die Erziehung*. In neuer dt. Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn u. a. (*Émile, ou de l'éducation*, 1762).

Smith, A. (1996): *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften*. Übers. u. komm. v. Daniel Brühlmeier. Sankt Augustin.

Thomas, A. L. (1772*): L'essai sur le caractère, les mœurs, l'esprit des femmes dans les différents siècles*. Paris.

Wolff, Ch. (1754): *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts*. Halle.

Wollstonecraft, M. (1792): *A Vindication of the Rights of Woman* (dt. *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau*. Weimar 1999).

Zayas y Sotomayor, M. (1948): *Novelas amorosas y ejemplares*. Hg. v. a. G. de Amezúa. Madrid.

Sekundärliteratur

Bader, R. (1986): *Dames de lettres: Autorinnen des preziösen, hocharistokratischen und »modernen« Salons (1649–1698)*. Stuttgart.

Bödeker, H. E./Steinbrügge, L. (Hg.) (2001): *Conceptualising Woman in Enlightenment Thought/Conceptualiser la femme dans la pensée des Lumières*. Berlin.

Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Dufour-Maître, M. (2008): *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres au XVIIe siècle*. Paris.

Duncker, A. (2003): *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe*. Köln.

Gerhard, U. (Hg.) (1997): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. München.

Gerhard, U. (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München.

Gerhard, U. (2009): *Frauenbewegung und Feminismus*. München.

Gnüg, H./Möhrmann, R. (Hg.) (1985): *Frauenliteraturgeschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Stuttgart.

Hassauer, F. (1997): »Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. – Stationen der Querelles des femmes in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert.« In: Bock, G./Zimmermann, M. (Hg.): *Querelles Jahrbuch für Frauenforschung 1997 – die europäische Querelle des femmes – Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*. Stuttgart, 203–238.

Hassauer, F. (2008): *Heißer Streit und kalte Ordnung. Epochen der ›Querelle des femmes‹ zwischen Mittelalter und Gegenwart*. Göttingen.

Hausen, K. (1976): »Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben.« In: Conze, W. (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen. Stuttgart, 363–393.

Honegger, C. (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*. Frankfurt/Main (u. a.).

Jacobs, E. u. a. (Hg.) (1979): *Woman and Society in Eighteenth-Century France*. London.

Kuster, F. (2005): *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie*. Berlin.

Kuster, F. (2011): »Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft.« In: *Kant-Studien* 102 (3), 335–349.

Olson, R. (1998): »Sex and status in the Scottish Enlightenment social science: John Millar and the sociology of gender roles.« In: *History of the Human Sciences*, 73–100.

Pocock, J. G. A. (1991): *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, chiefley in the eighteenth century*, Cambridge (dt. *Die andere Bürgergesellschaft: zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt/Main 1993).

Shaw, G. (2001): »Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796) als Wegbereiter der Frauenbewegung in Deutschland – ›Lachender Philosoph‹ oder ›Prophet‹?« In: *German Life and Letters* 54, 273–290.

Steinbrügge, L. (1987): *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der Aufklärung*. Weinheim (1992, Stuttgart).

Vogel, U. (1997): »Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung.« In: Ute Gerhard: *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. München.

Zimmermann, M. (2002): *Christine de Pizan*. Heidelberg.

Friederike Kuster

Freiheit/Gleichheit (frz. liberté/égalité; engl. freedom, liberty/equality)

Vorgeschichte

Obwohl der Gedanke der Gleichheit aller Menschen vor Gott in christlicher Zeit zum allseits vertretenen Gedankengut gehört, folgt daraus keine allgemeine Annahme einer sozialen, rechtlichen oder politischen Gleichheit der Menschen als erstrebenswertes Ziel oder auch als Grundannahme menschlicher Organisation. Einige Autoren sehen die hierarchische Ordnung unter den Menschen und die unterschiedlichen Besitzverhältnisse als Teil der gottgewollten Ordnung bereits im Zustand der Unschuld vor dem Sündenfall gegeben, während andere sowohl menschliche Herrschaft als auch Eigentum als Resultate der gefallenen menschlichen Natur ansehen, die angesichts menschlicher Unvollkommenheit durchaus notwendig, aber in ihrer konkreten Form wandelbar sind.

Die erste Auffassung findet sich u. a. bei Thomas von Aquin (1225–1274) in der *Summa Theologiae* (Teil 1, quaestio 96) und in besonders prägnanter Form bei Papst Johannes XXII. in der Bulle *Quia vir reprobus* (1329), sie wird noch im 16. Jh. sowohl von katholischen Autoren als auch von Martin Luther (1483–1546) vertreten. Die zweite Position verfechten mit gewisser Vehemenz die franziskanischen Gegner von Johannes XXII. (um 1245–1334), u. a. Wilhelm von Ockham (um 1285–1347). Sie besitzt Wurzeln im römischen Recht und dem Kirchenrecht des 11. und 12. Jh. und wird mit diversen Modifizierungen von Thomas Hobbes (1588–1679), Samuel Pufendorf (1632–1694) und Vertretern liberaler Positionen wie den Levellers (Macpherson 1980, 126 ff.) übernommen. Eine vermittelnde Ansicht enthalten hier die Ausführungen von Jesuiten wie Francisco Suárez (1548–1617), für den die Natur den Menschen das Recht auf Freiheit und Gemeineigentum gibt. Dennoch verbietet das universell und notwendig geltende Naturrecht Sklaverei und Privateigentum nicht absolut und nach dem Völkerrecht ist beides überall gebräuchlich, so Suárez in *De legibus* (Buch II, Kap. 14;18).

Die Freiheit als eine allen Menschen, jedenfalls allen Christen zukommende Befähigung wird in der christlichen Tradition lediglich als »libertas evangelica«, als Beschränkung päpstlicher Macht über die Gläubigen verfochten, z. B. von Ockham, dies impliziert jedoch ausdrücklich nicht die Ablehnung des irdischen Rechtsinstituts der »servitus« (*Dialogus* pars III. Tract. I lib. i, cap. 6–7; Tierney 1997, 187 f.).

Zum tragischen Eklat führt die Diskrepanz von evangelischer Freiheit und politischer Deutung derselben im Kontext von Reformation und Bauernkriegen. So bewegt sich Luther mit seiner Aufforderung an die Christen, aus Glauben und Evangelium sowie von päpstlicher Weisung unabhängig mutig und frei zu werden, weitgehend in der genannten antipapistischen theologischen Linie. Zur gleichen Zeit radikalisierten sich die Proteste der deutschen Bauern gegen die seit dem 14. Jh. zunehmende Institution der Leibeigenschaft. Die sogenannten *Zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern* (März 1525) begründeten diese Forderung erstens damit, dass Jesus für alle Menschen am Kreuz gestorben sei, zweitens, dass die Schöpfungsordnung die Menschen unter Gebote, nicht aber unter menschliche Willkür gesetzt habe, drittens schließlich aus dem Gebot der Nächstenliebe (Blickle 2003, 90 f.). Die Reformatoren lieferten möglicherweise nur weiteres Vokabular für die Argumentation der Bauern. Ferner trugen sie dazu bei, dass aus der Forderung nach Freiheit als Beseitigung der Unterdrückung einer Gruppe (durch Frondienste, Abgabepflichten, Unfreiheit der Abwanderung und Heirat) ein gesamtgesellschaftlicher Diskurs wurde, wenngleich mit äußerst unterschiedlicher Einschätzung (deutlich negativ bei Luther und auch Karl V. (1500–1558)). Freiheit wurde zu einem Politikum, »zum allseits verwendeten und verwertbaren Kampfbegriff« (ebd., 102), auch wenn die später unter die Menschenrechte gezählten Schutz- oder Partizipationsrechte hier noch nicht erkennbar sind. Damit löst sich der Freiheitsbegriff allmählich sowohl von der Bindung einzelner Freiheiten an individuelle oder Gruppenprivilegien, etwa des Adels, als auch generell von der Auffassung der Freiheit als privilegierendem Status, wie er bereits im Artikel 39 der Magna Charta auftaucht (»Nullus liber homo capiatur, vel imprisonetur […] nisi per legale judicium parium suorum«) und bis ins 18. Jh. bestehen blieb.

Relevant für spätere theoretische Entwicklungen wurde eine im 16. Jh. anhebende Tendenz, von Seiten der Herrschaft nicht mehr Freie von »Eigenleuten« zu unterscheiden, sondern alle als »Untertanen« zu betrachten (ebd.). Die theoretische Formulierung dieser in der Praxis des modernen Absolutismus beobachtbaren Entwicklung findet sich u. a. bei Thomas Hobbes, der explizit keinen Unterschied zwischen Sklaven und Bürgern mehr macht. Damit dürfte er wesentlich dazu beigetragen haben, dass in

der Gegenbewegung im Verlauf des 18. Jh. die individuelle Freiheit von einem Gruppenprivileg zu einem unverzichtbaren gleichen Menschenrecht wird, da die Bürger immer weniger bereit sind, sich in den Status von Sklaven einordnen zu lassen.

Aufklärungsepoche und Französische Revolution

Die Gleichheit der Untertanen – Freiheit als Schweigen der Gesetze

Bereits um 1600 scheint sich die Überzeugung durchgesetzt zu haben, dass Herrschaftsverhältnisse (v. a. Sklaverei als äußerste Form der Unfreiheit) nicht naturgegeben, sondern vielmehr Menschenwerk sind. Von Natur sind zunächst alle Menschen frei. Eine Versklavung kann jedoch vom »ius gentium« zu Recht eingeführt sein, wenn ein besonderer rechtfertigender Umstand vorliegt, z. B. die Gefangenschaft in einem aus Sicht der Sieger gerechten Krieg anstelle der Tötung des Unterlegenen. Ein weiterer Rechtsgrund für die Versklavung ist der Selbstverkauf. Dieser ist möglich, weil Freiheit im Unterschied zum Leben in das »dominium« eines Menschen fällt, wie andere »bona fortunae«, äußere Vermögens- oder Glücksgüter. Allerdings schränkt der für seine Gnadenlehre bekannte Jesuit Luis de Molina (1535–1600) in *De iustitia et iure* (1593–1609) sofort ein, dies sei nur in äußerster Not berechtigt und keine Sünde. Diese Einschätzung übernimmt noch am Ende des 17. Jh. Christian Thomasius (1655–1728), wenn er erklärt, in Ansehung der natürlichen Gleichheit der Menschen seien Anstand, äußerliche Ehre, Reichtum und Freunde ähnlich wie Freiheit »nicht so nothwendig« wie Gesundheit, Weisheit und Tugend (Thomasius 1692, § 125).

Den Beginn der Aufklärungsepoche bei der Debatte um Freiheit und Gleichheit kann man sinnvoll am Werk Hobbes' festmachen: Im *Leviathan* zeigen sich die bereits vorhandenen theoretischen und gesellschaftlichen Entwicklungen ebenso wie das Paradigma und der Diskussionsrahmen für die politische Philosophie der Neuzeit, zudem bestimmt er bis heute die Grundidee des modernen Staates. Ausgangspunkt der politischen Theoriekonstruktion ist eine negative Anthropologie (»homo homini lupus«). Hobbes zerlegt den Staat in seine hypothetischen Atome, die Individuen. Diese stellen aufgrund ihrer Vernunft- und Sprachfähigkeit und der daraus erwachsenden Furcht vor künftigen Bedrohungen und Mangel im Naturzustand eine kontinuierliche Bedrohung füreinander dar.

Die natürlichen Gesetze (leges naturales) als »Gebote der rechten Vernunft« zur Erhaltung von Lebens und Gesundheit lehren den Menschen jedoch, wie er dieser Bedrohung entrinnen kann (*De cive* cap. 2.1 ff., *Leviathan* cap. 14, 15), nämlich indem man das natürliche Recht in einem Unterwerfungsvertrag mit den anderen künftigen Untertanen zugunsten eines Souveräns aufgibt, der seinerseits als Begünstigter kein Vertragspartner ist, sondern sein natürliches Recht auf alles behält. Das objektive staatliche Recht ist demnach das aus dem Naturzustand bewahrte subjektive Recht des Souveräns auf alles. Recht und Unrecht, Gut und Böse, Mein und Dein beruhen auf seiner Autorität.

Hobbes' Entwurf des Staates und der Freiheitsrechte enthält jenseits dieses Unterwerfungsvertrags auch in die Zukunft weisende, die Rechte des Einzelnen stärkende Elemente. So bezieht er in seine Konstruktion der Herrschaft und des staatlichen Gewaltmonopols das Recht auf Leben ein, auf das man auch nicht rechtsgültig verzichten kann, und ein auf dieses bezogenes, wenn auch beschränktes Recht auf Widerstand. Ähnliches gilt für die Gleichheit, die er als einer der Ersten rein säkular begründet. Da im Naturzustand jeder jeden töten kann, sind die Menschen von Natur aus gleich. Da alle rechtlichen, politischen und sozialen Ungleichheiten auf der Autorität des Souveräns beruhen, dem alle Bürger gleichermaßen untertan sind, liegt zudem prima facie Rechtsgleichheit aller Individuen vor. Ebenso wegweisend ist Hobbes' in späterer Terminologie mitunter als negative Freiheit bezeichnete Bestimmung bürgerlicher Freiheit als »Schweigen der Gesetze«, das kein bestimmtes Verhalten vorschreibt, wobei die Bürger jedoch weder einen einklagbaren Anspruch auf feste Grenzen dieses Rahmens haben noch darauf, ihn mitzugestalten.

Hobbes formuliert damit prägnant die bereits von Hugo Grotius (1583–1655) in *De iure belli ac pacis* (Buch I, Kap. 3) vorgenommene Analogisierung der freiwilligen Selbstversklavung eines Menschen mit der Unterwerfung eines Volkes unter den Willen des Herrschers (ähnliche Formulierung bei Pufendorf 1672, Buch VII, Kap. 3; 6). Dagegen unterscheidet de Molina, wenn er die Selbstversklavung rechtfertigt, streng das »dominium proprietatis«, das ein Herr über seinen Sklaven ausübt, vom »dominium iurisdictionis« des Herrschers. Ein König, der beides vermengt, würde zum Tyrannen, gegen den es ein explizites Widerstandsrecht gibt (Molina 1659, 20 ff.).

Eine weitgehende Eliminierung des Unterschieds zwischen den Bürgern und den Sklaven gegenüber dem Souverän, wie sie die Staatstheorie des Absolutismus vornimmt, dürfte den Anlass für Überlegungen geliefert haben, dass ein solcher Vertrag grundsätzlich unannehmbar sei, weil er von Menschen die Aufgabe unverzichtbarer Rechte (insbesondere auf Freiheit) fordert. So bestritt John Locke (1632–1704) in seinem *Second Treatise of Government* von 1689 gegen Pufendorf, wie auch einige Dominikaner, das Recht, sich als Sklave zu verkaufen, da Freiheit nicht menschliches Eigentum, sondern das Eigentum Gottes sei (Kap. IV, § 22). Ferner legt Locke Wert darauf, dass das Eigentum, »property«, dem Zugriff des Staates entzogen bleibt. Unter »property« fallen für Locke »life, liberty and estate« (ebd., Kap. IX; XI). Diese Verbindung von Freiheit und Besitz (die als Idee zwar älter ist), zusammen mit dem von Locke verteidigten Widerstandsrecht gegen einen Herrscher, der beides unrechtmäßig antastet, sind Reflexe auf ein zu Lockes Zeit erstarktes Bürgertum. Hierauf kann sich die von verschiedener Seite vorgetragene Auffassung gründen, die Forderung nach Wahrung der Menschenrechte sei Ausdruck bourgeoiser Furcht um den Besitzstand.

Freiheit als Bedingung des Menschseins, dreierlei Gleichheit

Für Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), der den *Contrat social* mit der berühmten Formel einleitet, der Mensch sei von Natur aus frei und liege überall in Ketten (»l'homme est né libre, il est partout dans les fers«, *Contrat social* I 1), sind Freiheit und Menschsein gleichbedeutend und daher sei eine rechtmäßige Sklaverei ausgeschlossen. An seinen Argumenten sieht man, wie präsent die Debatte um die Rechtfertigung der Sklaverei aus der Zeit der spanischen Scholastik (durch die Vermittlung von Grotius, Pufendorf u. a.) nach wie vor ist. Ein Vertrag, in dem sich jemand als Sklave verkauft, liefert einen triftigen Grund, an dessen gesundem Verstand und Vertragsfähigkeit zu zweifeln. Zudem ist niemand berechtigt, auf das Menschsein zu verzichten, das für Rousseau von der Fähigkeit zur freien Entscheidung nicht zu trennen ist. Drittens, dies ist das wichtigste Argument, würde er mit seinem Verzicht die Verantwortung für künftige Handlungen ablehnen, wozu niemand berechtigt ist, solange er ein zurechnungsfähiger Mensch ist.

Auch im Krieg (abweichend von Lockes Position und Begründung, vgl. *Second Treatise* chap. XV § 172) kann man niemanden rechtmäßig zum Sklaven machen, weil ein Krieg nun einmal eine Beziehung zwischen Staaten, zwischen abstrakten Entitäten also, keine zwischen konkreten Einzelpersonen ist. Das Argument findet sich bereits etwas ausführlicher bei Charles-Louis de Secondat de Montesquieu (1689–1755), der klagt, aus der falschen Prämisse, ein Staat dürfe einen anderen bei der Eroberung auslöschen, werde zudem die ebenso falsche Konklusion gezogen, dass der Eroberer den Besiegten töten dürfe. Doch sei der zerstörte Staat eben eine Vereinigung von Menschen und zu unterscheiden von den Menschen selbst. Außerdem gebe es, wenn kein Grund zur Selbstverteidigung mehr da sei, keinerlei Recht, im Krieg zu töten, also auch nicht, die Gefangenen zu versklaven (*Esprit des lois* X iii, XV ii). Rousseau verknappt dieses Argument und kommt zum Schluss, dass »Sklaverei« und »Recht« »einander begrifflich ausschließen« (»Ces mots, esclavage et droit, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement«; *Contrat social* I 3, I 4). Das Argument von der rechtmäßigen Versklavung der im gerechten Krieg Besiegten verliert zwar im 18. Jh. immer mehr an Kraft, ist jedoch keineswegs aus der Welt (und wird z. B. von J. L. Schroth noch 1780 ungerührt vertreten).

Laut Immanuel Kant (1724–1804) ist jede Versklavung eines Menschen, auch die Selbstversklavung, mit seiner Würde und dem Recht der Menschheit in der eigenen Person unvereinbar (*Metaphysik der Sitten*, AA VI, 283). Da ferner »kein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander [..] ein Strafkrieg (bellum punitivum) sein« kann (ebd., AA VI, 347 f.), hat auch niemand Anspruch auf Erstattung der Kriegskosten, z. B. in Form versklavter Untertanen (↗ Friede/Krieg). Für Kant ist, wie er sagt, das angeborene Recht nur ein einziges: »Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht« (ebd., AA VI, 237 f.). Alle anderen Rechte, insbesondere auch die angeborene Gleichheit und das Recht, sich anderen mitzuteilen, seien darin bereits enthalten.

Bei Rousseau und bei Kant kommt in bis dahin noch nicht gekannter Klarheit ein anderer Aspekt des heutigen Freiheitsbegriffs zum Tragen, der in der Terminologie der Menschenrechte unter dem Titel »Partizipationsrechte« firmiert und von Isaiah Berlin (1909–1997), eben mit Bezug auf Rousseau und Kant als Urheber, als »positive Freiheit« bezeichnet wird.

Es geht um das Recht, seine Selbstbestimmung dadurch zu bewahren, dass man institutionell an der politischen Entscheidungsfindung beteiligt wird. Rousseau betont, dass erst dann, wenn im politischen Gemeinwesen gemäß dem allgemeinen Willen verfahren wird, der Staatsbürger wirklich frei ist. Parallel gesteht Kant nach dem Grundsatz »volenti non fit iniuria« dem Staatsbürger seines Staates in der Idee das Recht zu, nur Gesetzen zu gehorchen, denen er zugestimmt hat. Gerade bei Kant zeigt sich indessen auch, dass die Auffassung, Freiheit als Bewahrung der Entscheidungsfreiheit, als Schutz vor »nötigender« Willkür, sei ein allgemeines, gleiches Recht, von unserem heutigen Verständnis noch deutlich abweicht, weil eine archaische, spätestens seit Aristoteles überkommene hierarchische Struktur des »oikos«, des Hauses bzw. der Familie, noch immer für selbstverständlich gehalten und in die egalitäre moralische und teilweise auch politische Ordnung eingefügt wird (↗Gesellschaft, bürgerliche), was zu Idiosynkrasien führt. Kant benennt aus diesem Grund zwei sehr ungleiche Gleichheiten, die mit je verschiedenen Freiheiten verknüpft sind:

– Bürgerliche Gleichheit ist ein rechtliches und wesentliches Attribut des Staatsbürgers und besteht darin, »keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann« (ebd., AA VI, 314). Moralisches Vermögen« ist hier die wörtliche Übersetzung von »facultas moralis«, dem traditionellen Terminus für »subjektives Recht«. Diese bürgerliche Gleichheit bleibt jedoch an die Selbständigkeit gebunden und schließt Unmündige, Frauen und wirtschaftlich Unselbständige (d. h. nicht »bürgerliche Persönlichkeit[en]«) aus (ebd.). Wenn man von den Staatsdienern absieht, ist das entscheidende Kriterium, dass man nicht seine Arbeit verkaufen muss, sondern »die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann« (ebd., AA VI, 314 f.). An anderer Stelle geht es darum, dass der Bürger »irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk […] oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt« (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die* Praxis, AA VIII, 295). Man kann die Forderung nach Selbständigkeit als Reaktion auf die von Rousseau im elften Kapitel des zweiten Buches seines *Contrat social* geäußerte Kritik an einer bloß formalen Rechtsgleichheit der Staatsbürger deuten, denn durch die Selbständigkeit wird gesichert, dass kein Staatsbürger einen anderen kaufen kann.

– Die »Abhängigkeit von dem Willen Anderer« und die Ungleichheit, mit der diese »Staatsgenossen« sich zufriedengeben müssen, ist nach Kants Überzeugung »gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen« (*Metaphysik der Sitten,* AA VI, 315). Noch in seiner *Pädagogik* von 1803 hebt er hervor, wie wichtig es sei, den jungen Menschen »das Bewußtsein der Gleichheit der Menschen bei der bürgerlichen Ungleichheit« (entstanden durch Vorteilsstreben) beizubringen (AA IX, 498). In der Rechtslehre jedoch scheint Kant so weit zu gehen, dass er diese Form sozialer Ordnung für unabänderlich und unabdingbar für ein gelingendes menschliches Zusammenleben hält, denn »vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben [der Abhängigkeit, M. K.] gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten« (*Metaphysik der Sitten,* AA VI, 315).

Kants beide Sphären rechtlicher Gleichheit trennen damit zwei Personengruppen: diejenigen, die »fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden« (ebd.), von denen, die an den Gesetzen mitwirken und die Freiheit des Staatsbürgers genießen, die darin besteht, »keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat« (ebd., AA VI, 314). Die gleiche Unabhängigkeit von nötigender Willkür ist nun eine andere Form der Freiheit als diejenige, bei der man nur den Gesetzen gehorcht, denen man beistimmen konnte. In heutiger Diktion nennt man Letzteres positive Freiheit, Erstere hingegen Freiheit als Nicht-Beherrscht-Werden (»freedom as non-domination«, Pettit 1997). Auch der Hausangestellte, dem nach Kant die Selbständigkeit mangelt und der zum Besitzstand des Hausherrn gehört, ist doch nur durch Vertrag an ihn gebunden und durch gesetzliche Regelungen vor seiner nötigenden Willkür geschützt (ebd., AA VI, 283). Alle gültigen Regelungen beruhen auf Gesetzen, die als Inbegriff rechtlicher Gleichheit und daher auch der Gerechtigkeit angesehen werden: Zur Befolgung beschlossener Gesetze kann jedes Staatsmitglied jedes andere binden.

Im vollen Sinne gerecht sind die Gesetze jedoch dann, wenn sie allgemeiner Natur sind, von allen für alle beschlossen werden und alle in etwa gleicher Weise betreffen. Diese von Rousseau übernommene Bedingung für das Zustandekommen des Allgemeinwillens hat Kant in die Formulierungen des kategorischen Imperativs eingearbeitet. Die offenkun-

dige, drastische soziale Ungleichheit lässt die Menschen jedoch von den Gesetzen völlig verschieden betroffen sein. Daher sollen nur diejenigen Gesetze geben, die in etwa gleich sind und, wie es bei Rousseau heißt, nicht sich oder ihre Arbeit verkaufen müssen (sondern die Produkte ihrer Arbeit freiwillig anbieten; ebd., AA VI, 314 f.). Diese Gesetze bedeuten für die nicht an ihrer Entstehung Beteiligten zwar einen gewissen Schutz (als beschränkte Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit), ihre Situation wird jedoch bei der Abfassung der Gesetze kaum angemessen berücksichtigt. Aus diesem Grund stellt Kant eine Verbindung zwischen den beiden Begriffen der Rechtsgleichheit her: Aus der natürlichen Freiheit und Gleichheit folgt zwar nicht das Recht der »Schutzgenossen«, aktive Staatsbürger zu werden, wohl aber dürfen solche positiven Gesetze beschlossen werden, die ihnen die Möglichkeit offen lassen »sich […] aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können« (ebd., AA VI, 315).

Zur Zeit der Französischen Revolution bleibt also eine theoretische Hilflosigkeit im Umgang mit den Auswirkungen der drastischen sozialen Ungleichheit auf die anderen Formen von Gleichheit und die mit ihnen verbundenen Freiheiten bestimmend. Die Mehrdeutigkeiten im Umgang mit dem Problem von Freiheit und Gleichheit sind keineswegs nur bei Kant feststellbar, sondern führen in den republikanisch verfassten Gemeinwesen der Zeit nicht selten zu extremen internen Spannungen. So blieb z. B. trotz Abschaffung durch gerichtliches Urteil und aller Deklarationen über Gleichheit und Freiheit selbst der Sklavenhandel in einigen amerikanischen Staaten legal; ebenso erzielte Olympe de Gouges' *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* von 1791 keinerlei Wirkung (↗ Frau/Weib). Das Frauenwahlrecht z. B. ist in den westeuropäischen Staaten erst ein Produkt der Frauenbewegung des 20. Jh. Es wird in Deutschland 1918, in England 1928 und in Frankreich 1944 eingeführt.

Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit

Als eine wesentliche Errungenschaft der Aufklärung gilt zu Recht der teilweise erfolgreiche Kampf um die Anerkennung einer Freiheit des Gewissens, insbesondere der Freiheit der Religion und zur öffentlichen Meinungsäußerung (↗ Toleranz). Im Bereich der Religionsfreiheit bilden das Toleranzedikt von Nantes (1598) und der Toleration Act von William III. (1689) wesentliche Stationen. Bereits das MA hatte die Auffassung vertreten, dass Glaube nur freiwillig erfolgen kann.

Die erste Behauptung eines Rechtes auf Meinungsfreiheit, die dadurch noch bedeutsamer und zukunftsweisender wird, dass sie die erste Formulierung eines einklagbaren Freiheitsrechtes überhaupt darzustellen scheint, findet sich in Baruch Spinozas (1632–1677) *Tractatus Theologico-Politicus* (1670). Spinoza hebt hervor, dass die Freiheit des Denkens, des Urteilens und der Religion sowie deren Äußerung zu trennen ist von der Freiheit des Handelns, das den Gesetzen unterworfen ist. In dieser Hinsicht ist die Demokratie nicht nur die legitime, sondern auch die stabilste Herrschaftsform, da sie durch die Ausübung des freien Rechtes auf Meinungsäußerung nicht etwa gefährdet, sondern im Gegenteil aufgrund der Möglichkeit zur Verbesserung dank offener Beratung weiter stabilisiert werde (Cap. 16, 17, 20).

In der Aufklärung vertieft sich die Debatte um Religions- und Meinungsfreiheit mit dem Blick auf das gesellschaftliche Zusammenleben. Locke etwa nimmt von seinem Plädoyer für die religiöse Toleranz (1689) die Katholiken und die Atheisten aus: Die einen, weil sie eine absolute Loyalität gegenüber einer nicht-staatlichen Instanz besitzen, die anderen, weil sie keinen Grund zu Moralität und Loyalität überhaupt haben (Locke 1996, 92 ff.). Rousseau entwirft im 8. Kapitel des 4. Buches des *Contrat social* das Modell einer verpflichtenden »religion civile«, um Staatserhaltung und Kohäsion der Gesellschaft zu sichern, belässt ansonsten dem Bürger in religiösen Dingen Freiheit (vgl. auch Rehm 2006; Asal 2007). Noch Kant fordert Religionsfreiheit, die den »Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen« anerkennt (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA VI, 185 ff.), stellt jedoch ebenso ins Zentrum die »Freiheit der Feder« zur Verbesserung und zum Wohle des Staates (»Über den Gemeinspruch ›Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis‹«, AA VIII, 304).

Im Ergebnis der Aufklärung stehen Menschenrechtserklärungen und Verfassungsentwürfe, welche sowohl das Recht auf Meinungs- und Religionsfreiheit als auch auf politische Gleichheit artikulieren. Die *Virginia Declaration of Rights* (12. Juni 1776), die erste Grundrechtserklärung im engeren Sinn, räumt dem gleichen Recht auf Leben und Freiheit (§ 1), der demokratischen Staatsordnung (§§ 2,3) und der Gewaltenteilung (§ 5) einen zentralen Platz ein. Die Pressefreiheit (§ 12) und die Religionsfreiheit (§ 16) sind abgeleitete Umsetzungen der allgemeinen Prin-

zipien, dies gilt auch für den ersten Zusatz (Amendement I) zur ersten Verfassung auf amerikanischem Boden (Bill of Rights, 1789). Ähnliche Artikel formulieren in Frankreich die Erklärung der Menschenrechte von 1789 und die detaillierten Verfassungen von 1791 bzw. 1793. Die Losung »Liberté, Égalité, Fraternité« erscheint erstmals in einer Schrift von Robespierre 1790, wird im Verlauf der Revolution zu einer gängigen, jedoch nicht offiziellen Formel, deren Status sie erst 1880 in der Dritten Republik und schließlich auch in den Verfassungen von 1946 und 1958 erlangt.

Weiterführung und Kritik der Aufklärung

Hegel, Marx/Engels und der Liberalismus (Mill)

Die Denklinie Hegel-Marx-Engels des 19. Jh. versucht die Freiheit innerhalb eines geschichtsphilosophischen Konzepts zu situieren. Bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ist das Staat und Sittlichkeit, bei Karl Marx (1818–1883) die Vergesellschaftung, bei Friedrich Engels (1820–1895) die Naturbeherrschung. Alle drei Auffassungen insistieren auch auf den Grenzen der Freiheit bzw. unterwerfen sie übergeordneten Entitäten und Ansprüchen.

So wendet Hegel gegen die Sicherung der Freiheitsrechte ein, dass eine bloße unbehinderte Wahl aus vernunftloser Willkür keineswegs als Freiheit des Menschen anzusehen ist. Im Gegenteil, »gerade in der Willkür liegt, dass er nicht frei ist« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], § 15). Die vollkommene Freiheit, die Idee der Freiheit liegt für Hegel hingegen in der Sittlichkeit, die »für sich notwendig und (als) ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes bestehen« muss (ebd., § 144) und ihre Konkretion und Vollendung im Staat erfährt, der historisch wie begrifflich notwendigen »Organisation des Begriffs der Freiheit« (ebd., § 260).

Marx richtet in seinen Frühschriften seine Kritik primär gegen den egoistischen Charakter der Freiheitsrechte, die er mit Eigentumsrechten identifiziert (*Zur Judenfrage* (1844), MEW 1, 365, 367). Der Mensch wird nach Marx durch als Besitzrechte gedeutete Freiheitsrechte in der politischen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft strukturell notwendig seiner wesentlich gemeinschaftlichen Natur entfremdet und zu einem Einzelwesen verformt. Die »menschliche Emanzipation« fordere jedoch den Menschen als *Gattungswesen*, der »seine ›forces propres‹ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt« (370).

Mittels einer Verquickung von Elementen aus §§ 158 und 484 von Hegels *Enzyklopädie* (1830) und einer äußerst eigenwilligen Identifikation von naturwissenschaftlicher, historischer und logischer Notwendigkeit gelangt Engels in einer Spätschrift zu seiner vielzitierten These von der Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit:

»Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein; während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen vielen verschiednen und widersprechenden Entscheidungsmöglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den sie grade beherrschen sollte. Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten, sich vom Tierreich sondernden Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit« (Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [1878] MEW Bd. 20, 106).

Einer der Hauptstreitpunkte zwischen Marxismus und Liberalismus ist die Behauptung, durch das Recht auf Freiheit würden die Menschen primär gegeneinander, insbesondere in ihrem Privatbesitz geschützt. Aufgabe dieses Rechts ist ebenso der Schutz vor einer mit Herrschaftsansprüchen agierenden öffentlichen Institution. Sicherlich sind eine rein formale und politische Gleichheit und die mit ihr verbundenen Freiheitsrechte für ein Wohlergehen der Menschen in der Gemeinschaft unzulänglich, solange extreme soziale Ungleichheit und ökonomische Ausbeutung herrschen, andererseits kann man auf politische Gleicheit und Freiheitsrechte auch auf dem Weg in die kommunistische Gesellschaft oder unter der »Diktatur des Proletariats« nicht verzichten. Im krassen Gegensatz zu Auffassungen, welche die Freiheitsrechte unter Vorbehalte, sei es des Staates, der Gattungsentwicklung oder der Naturnotwendigkeit stellen, operiert im 19. Jh. der Liberalismus. Einer seiner Hauptvertreter ist John Stuart Mill (1806–1873). Er setzt sich für den auch in einer Demokratie nicht selbstverständlichen Schutz der indi-

viduellen Freiheit ein, sowohl der Meinungsfreiheit als auch der Freiheit, den je eigenen Weg zum Glück zu suchen. Mill geht von dem Prinzip aus, dass die Gesellschaft zur Ausübung von Zwang als »Einmengung« in die Handlungsfreiheit eines Mitglieds nur zum Schutz der anderen Mitglieder berechtigt ist (Mill 1980, 16). Mill glaubt jedoch nicht, dass die individuellen Freiheiten nur durch autoritäre Regierungen gefährdet und mit deren Beseitigung auch die Probleme verschwunden sind: Eine massive Bedrohung stellt auch die öffentliche Meinung dar, wenn sie in Repression gegenüber den »Ketzern« (»Heretics«) mündet.

Mill begründet die Notwendigkeit von Meinungs- und Pressefreiheit, aber auch der Freiheit zu ungewöhnlichen, ja extremen Lebensentwürfen, jedoch nicht etwa mit individuellen Rechten, sondern mit dem Nutzen für das Gemeinwohl. Wenn alle einer Meinung wären und einer eine abweichende Auffassung verträte, so hätten sie weder mehr Recht noch einen glaubwürdigeren Wahrheitsanspruch, seine Meinung zu verbieten als umgekehrt. Selbst wenn dies nicht der Fall ist, so verliert eine Wahrheit, die dadurch geschützt wird, dass ihr Gegenteil nicht mehr vertreten werden darf, jede Überzeugungskraft, weil sich niemand mehr um Argumente für sie bemüht. Generell ist der freie Austausch der Argumente der einzig mögliche Weg, zu einigermaßen gesicherten Wahrheiten zu gelangen. Doch hat sich die Gesellschaft auch nicht in die besonderen Lebensformen mancher Menschen einzumischen. Dies gilt nicht allein für rechtliche Verbote, sondern auch für den Entzug der ökonomischen Existenzgrundlage. Ohne diese Freiheiten bleibt die Menschheit hinter ihren über öde Durchschnittlichkeit hinausgehenden Entwicklungsmöglichkeiten zurück (Mill 1980, 91).

Mills politische und gesellschaftliche Ziele stehen durchaus in der Tradition der Aufklärung, aber er greift auch Elemente romantischer Kritik an einem allzu vordergründigen Vernunftglauben auf. Ferner reagiert er auf die im 19. Jh. immer drängender werdende soziale Frage, indem er das Wahlrecht für die Arbeiterklasse fordert, nicht ohne sich zu überlegen, wie man der Minderheit der bürgerlichen Intellektuellen ihren politischen Einfluss erhalten kann. Erst sehr viel später gelangt man allgemein zu der Ansicht, dass damit nicht nur bürgerliche Furcht vor dem Proletariat zum Ausdruck gebracht, sondern wohl auch erstmals das Problem des Minderheitenschutzes als wesentlicher Bestandteil einer auf Freiheit und Gleichheit ausgerichteten Gesellschaftsordnung angesprochen wird. Auch wenn es sich dabei nicht um eine Minderheit im numerischen Sinne handelt, so passt doch zu dieser Einstellung auch Mills äußerst engagierter Essay gegen die Unterdrückung der Frauen (Mill 1975).

Die Feinde des Liberalismus: Faschismus und Bolschewismus

Diese Schutzrechte und Freiheitsgarantien für Individuen und Minderheiten erschienen rechten wie linken Gegnern des Liberalismus als gemeinschaftsschädigende Kampfmittel eines nur auf persönliche Gewinnmaximierung bedachten, für den Liberalismus konstitutiven Egoismus. Auf theoretischer Ebene verweist Carl Schmitt (1888–1985) auf die angebliche Unvereinbarkeit von »liberaler« Freiheit und »demokratischer« Gleichheit, auf den »in seiner Tiefe unüberwindlichen Gegensatz von liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität« (Schmitt 1979, 23). Er unterscheidet in den zwanziger Jahren außerdem eine »nichtssagende« liberale »Menschengleichheit« von der demokratischen Homogenität, bei der an die Stelle der materialen Gleichheit Rousseaus eine »Substanz der Gleichheit« tritt, wie Nationalität oder Religion, und betont: »Die politische Kraft einer Demokratie zeigt sich darin, dass sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen und fernzuhalten weiß« (ebd., 14). Die Demokratie zeichnet sich dabei dadurch aus, dass der Wille des Volkes verwirklicht wird, den ein einzelner oder eine Minderheit haben, sofern er oder sie in der Substanz der Gleichheit verbleibt, wobei die »Verschiedenheit von Regierenden und Regierten […] in der Sache ungeheuer verstärkt« werden kann (Schmitt 1970, 236). Wenige Jahre später wird diese Homogenität rassistisch, als »Artgleichheit« gedeutet, die gemeinsam mit dem Führertum das Wesen des deutschen Rechts ausmacht, in einem Aufsatz, aus dem längere Passagen in Globke/Stuckarts Kommentar zur Rassengesetzgebung (1938) einfließen werden (Schmitt 1933).

Dagegen ging es Wladimir Iljitsch Lenin (1870–1924) durchaus um die materiale Gleichheit, jedenfalls um die Beseitigung der Unterdrückung des Proletariats durch das Finanzkapital. Allerdings gehört dazu keineswegs eine Bemühung um gleiche Partizipation an der politischen Entscheidung, sondern spätestens seit dem Aufsatz »Was tun?« von 1902 ist klar, dass dies Aufgabe der kommunistischen Partei als revolutionärer Avantgarde ist (*Werke* 5, 397).

Entsprechend geht es auch beim Umgang mit der Freiheit allein um die »Ausnutzung« der Freiheit »für den proletarischen Kampf, um dem Sozialismus zu dienen«, jede andere Motivation für die Sache der Freiheit dient nur der Bourgeoisie (*Ein neuer revolutionärer Arbeiterbund*, *Werke* 8, 503). Diese instrumentelle Haltung prägte in nur geringen Variationen die Haltung des Sozialismus gegenüber individueller Freiheit und individuellen Freiheitsrechten auch nach der Machtübernahme. Freiheit wurde, soweit überhaupt thematisiert, am ehesten verstanden als Freiheit des Volkes bzw. der Arbeiterklasse zur Gestaltung der Produktionsbedingungen und generell durch die gesellschaftliche, auch kulturelle Tätigkeit der kommunistischen Partei.

Als Gegenbewegung wurde von den verschiedenen Dissidentenbewegungen in Osteuropa der individuellen Freiheit als Teil der Menschenrechte eine zentrale Bedeutung beigemessen, wenn auch mit verschiedenen Akzentsetzungen, je nachdem, ob nationale oder religiöse Gruppierungen bzw. eine bestimmte Szene von Künstlern oder Wissenschaftlern eine Leitfunktion übernahmen. Keineswegs musste die Forderung nach Freiheit mit einer prinzipiellen Ablehnung des Sozialismus verbunden sein.

Freiheit und Gleichheit im jüngeren und gegenwärtigen Liberalismus

Die Entgegensetzung von Freiheit und Gleichheit wurde während der Zeit des Kalten Krieges von beiden Seiten betrieben und gepflegt. Vor allem wirtschafts- oder neoliberal ausgerichtete Autoren wie Friedrich August von Hayek (1899–1992) legten Wert darauf, dass es zur Sicherung der Freiheit des Verzichtes auf Gleichheit bedürfe bzw. dass es bei der Herstellung von Gleichheit notwendig zu massiven Verletzungen individueller Freiheiten komme.

Hier scheint es unabdingbar, die oben begonnene Differenzierung verschiedener Freiheitsbegriffe fortzusetzen und durch eine ebensolche Differenzierung des Begriffes der Gleichheit zu ergänzen. Vermutlich von I. Berlin wurde die Differenzierung von positiver und negativer Freiheit in die Diskussion gebracht, wobei Berlin unter positiver Freiheit die Bewahrung der Autonomie durch Beteiligung an der politischen Entscheidungsfindung und unter negativer Freiheit so etwas wie die Schutzrechte, den Schutz der Meinungsfreiheit, der Pressefreiheit, der Bewegungsfreiheit etc. versteht. Er hält beide Freiheitsbegriffe für letztlich unvereinbar und plädiert dafür, der negativen Freiheit den Vorzug zu geben. Sein Argument beruht darauf, dass im Anschluss an Hegel die positive Freiheit als Verwirklichung des Vernünftigen zu deuten sei, was in der marxistischen Tradition durch die Partei zu geschehen habe. Da dies, so Berlin, letztlich in den Archipel Gulag führe, sei der negativen Freiheit der Vorrang zu geben. Allerdings, so wird man wohl einwenden müssen, stellen isolierte negative Freiheiten ohne Partizipationsrechte auch eher eine Gnade eines autokratischen Herrschers als Rechte dar. Eine Demokratie, die diesen Namen verdient, bedarf also beider Arten von Freiheiten.

Eine andere Differenzierungsvariante ist die von Freiheit als Erlaubtheit (»license«) und Freiheit als Unabhängigkeit (Benn/Peters 1977; Dworkin 1984). Während man bei Ersterer von einer Begründungspflicht für – sehr wohl mögliche – Verbote ausgehen kann, sind diejenigen Freiheiten, die den Menschen selbst als rationales, politisches Wesen charakterisieren, Teil der unveräußerlichen Menschenrechte und von jedem Staat unbedingt zu respektieren Dieses Freiheitsverständnis entspricht in etwa der von Pettit propagierten Freiheit als Nicht-Beherrschtwerden (»freedom as non-domination«): Auch wenn die positive Freiheit im Alltag kaum bemerkt wird, haben Bürger doch Anspruch darauf, dass Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit nicht willkürlich und despotisch, sondern nach der Maßgabe von allgemein gültigen Gesetzen erfolgt – ähnlich Kants Formulierung der »Freiheit von nötigender Willkür«.

Damit kommt der letzte der oben angesprochenen Bestandteile eines sinnvollen politischen Freiheitsbegriffs zum Tragen, nämlich die soziale Freiheit, die auch – u. a. von John Rawls (1921–2002) – als »Wert der Freiheit« bezeichnet wird: Die rein formale rechtliche Freiheit, etwa die Reisefreiheit, nützt denen nichts, die durch finanzielle Not, durch ökonomische oder anderweitige Abhängigkeit daran gehindert sind, ihre Ziele zu verfolgen. Ein gewisses Maß an Grundversorgung, an Gleichheit, gehört somit auch zu einer sinnvoll zu interpretierenden Freiheit. Für die Freiheit zur Vermehrung des Eigentums, generell Handelsfreiheit und andere ökonomische Freiheiten gibt es zwar auch die Vermutung ihrer Legitimität. Doch gehören sie jenseits des für eine normale Suche nach Glück Erforderlichen nicht zu den Unabhängigkeitsrechten. Wenn es das Gemeinwohl erfordert, müssen sie demnach zurückgestellt werden.

Auf diese Weise wird auch die Verbindung zur Gleichheit hergestellt. Bei Rawls als einem Hauptvertreter des egalitären Liberalismus ist eine ge-

rechte Gesellschaft durch zwei Prinzipien bestimmt: Erstens durch das maximale System von Freiheiten, das sich mit der Freiheit der anderen vereinbaren lässt, und zweitens dadurch, dass Ungleichheiten nur in dem Maße erlaubt sein können, wie sie den am schlechtesten Gestellten langfristig mehr nützen als absolute Gleichheit. Als Ausgangspunkt wählt Rawls die demokratische Gleichheit, die sich von der bloßen Chancengleichheit nochmals davon unterscheidet, dass nicht nur eine gleiche »Startlinie« für alle angenommen wird, sondern dass obendrein die sozialen oder natürlichen Nachteile, unter denen einige Beteiligte zu leiden haben, ausgeglichen werden (Rawls 1972).

Obwohl damit eine gewisse Balance von Freiheit und Gleichheit gefunden wurde, bleibt die Diskussion auch nach Rawls noch außerordentlich heftig. Eine traditionelle, in den letzten Jahrzehnten zunächst von Kommunitaristen wie Michael J. Sandel (*1953) und Charles Taylor (*1931), aber auch von feministischer Seite geäußerte Kritik bemerkt, dass eine gegen faktische Unterschiede unsensible, »differenzblinde« Gleichbehandlung zu möglicherweise krassen Ungerechtigkeiten führen kann (Taylor 1997). Die Diskussion darüber, inwieweit der egalitäre Liberalismus in der Lage ist, derartigen Problemen zu entrinnen, ist bislang nicht abgeschlossen (vgl. Benhabib 1999). Taylor seinerseits bekam wie andere Kommunitarier Probleme mit den Zweifeln, ob seine Vorschläge zur Sicherung der kollektiven Identität wirklich mit dem erklärten Ziel eines Festhaltens am Liberalismus vereinbar seien (u. a. Benhabib 1999).

Auf der anderen Seite wurde Rawls von radikalen Libertarians wie Robert Nozick (1938–2002) und David Friedman (*1945), exponierten Persönlichkeiten einer amerikanischen Variante des Neoblibéralismus, nachgesagt, durch sein Programm der Umverteilung und des sozialen Ausgleichs befürworte er quasi Zwangsarbeit für die Reichen (Nozick 1972). Das Argument, mit dem dies belegt werden soll, beruht freilich auf einer erheblichen Zahl unklarer Prämissen.

Ein weiterer Strang der Kritik richtet sich gegen einen radikalen, gewissermaßen konsequent »ausbuchstabierten« Egalitarismus, der erstens eine Gleichheit oder jedenfalls Kommensurabilität der von Menschen begehrten Güter unterstellen muss, die in dieser Form nicht vorliegt und allenfalls mit hochgradig paternalistischen Methoden herstellbar ist, und zweitens die Menschen unter einen – gegebenenfalls technisch zu realisierenden – Egalisierungsdruck setzt, damit sich auch niemand im Hinblick auf Güter wie Schönheit, Lebenserwartung etc. benachteiligt fühlen muss (Kersting 2002). Dies ist gewiss eine berechtigte Kritik an einer möglichen Weiterentwicklung des egalitären Liberalismus.

Gegenwärtig geht es jedoch primär darum, für Menschen so etwas wie »Ressourcengleichheit« (Ronald Dworkin, *1931) als Möglichkeit zur autonomen Entwicklung gemäß den eigenen Anlagen zu erreichen und unter natürlichen Nachteilen Leidenden (z. B. chronisch Kranken) ein Recht auf Unterstützung zuzusprechen, damit sie nicht von Almosen anderer abhängen. Dies scheint in den europäischen Wohlfahrtsstaaten »im Prinzip« konsensfähig, wobei umstritten ist, welches Ausmaß sozialer Absicherung Ziel politischer Aktivität sein sollte oder kann und Begriffe wie z. B. »Gerechtigkeitssinn« oder »Neid« teils für erhebliche moralische Aufladung sorgen. Weitaus größere Probleme entstehen jedoch bei der Frage nach internationaler Verteilungsgerechtigkeit, da es keinen rationalen Grund gibt, die Gleichheit der Menschen an einer Landesgrenze enden zu lassen. Es ist derzeit umstritten, ob Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit, wie sie von Rawls aufgestellt wurden, im Prinzip global anwendbar sind (Pogge 2003) oder ob ein Recht der Völker nur so etwas wie Nothilfe zur Ermöglichung des Überlebens erfordert (Rawls 2002). In der Tat wurde die Staatsbürgerschaft in einem wohlhabenden Land als »ererbter Reichtum« klassifiziert (Shachar/Hirschl 2007).

Allerdings entrinnt man dem Problem der Herausforderung durch die globale Ungleichverteilung des Wohlstandes auch nicht, wenn man einen Gegensatz von Freiheit und Gleichheit zu konstruieren versucht und sich dann »auf die Seite der Freiheit« stellt. Politische Freiheit kann heute ebenfalls nicht mehr rein lokal, national oder auch europäisch, nordamerikanisch etc. konzipiert werden. Die Abriegelung der wohlhabenden Teile der Welt wird auf der südlichen Hemisphäre, in der ein erheblicher Teil der Bevölkerung in Slums, Favelas etc. wohnt und in denen die Menschen- und Freiheitsrechte nur pro forma gelten, oft als gewaltsame Freiheitsbeschränkung und die wohlhabende Welt selbst als despotisch empfunden. Als Signal dafür mag die Häufigkeit gelten, mit der sie in der Popkultur als »Babylon« bezeichnet und damit mit einem Namen belegt wird, der für Luxus und Laster genau wie für Despotismus steht.

Quellen

Aquin, Th. v. (1980): *Summa Theologiae*. Hg. v. R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Dworkin, R. (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt/Main.
Grotius, H. (1625): *De iure belli ac pacis*. Paris.
Hegel, G. W. F. (1986): *Werke*. Frankfurt/Main.
Hobbes, Th. (1651): *Leviathan*. London.
Hobbes, Th. (1642): *De Cive*. Paris.
Kant, I. (1902 ff.): *Werke*. Akademieausgabe (AA). Berlin.
Lenin, W J. (1961 ff.): *Werke*. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin.
Locke, J. (1689): *Epistola de tolerantia* (*Ein Brief über Toleranz*. Heidelberg 1996).
Locke, J. (1690): *Second Treatise of Government*. In: Ders.: *Two Treatises of Government*. London.
Marx, K./Engels, F. (1972 ff.): *Werke (MEW)*. Berlin.
Mill, J. St. (1975): *The Subjection of women* [1869]. In: Ders: *Three Essays. On Liberty; Representational Government; The Subjection of Women*. Oxford.
Mill, J. St. (1859): *On liberty*. London. (*Über die Freiheit*. Stuttgart 1980).
Molina, L. de (1659): *De iustitia et iure* [1593–1609]. 6 Bde., Bd. 4. Mainz.
Montesquieu, C.-L. de Secondat de (1748): *De l'esprit des lois*. Genf.
Ockham, W. v. (1614): *Dialogus*. In: Melchior Goldast: *Monarchia S. Romani Imperii*, Bd. II. Frankfurt/Main. (Neudr. Graz 1960).
Pufendorf, Samuel (1672): *De iure naturae et gentium libri octo*. Lund.
Rawls, J. (1972): *A Theory of Justice*. Oxford.
Rawls, J. (2002): *The Law of Peoples*. Oxford.
Rousseau, J.-J. (1964): *Du Contrat social* [1762]. Paris.
Schmitt, C. (^{5}1970): *Verfassungslehre* [1928]. Berlin.
Schmitt, C. (^{5}1979): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923]. Berlin.
Schmitt, C. (1933): *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg.
Schroth, J. L. (1780): *Systema Iuris Gentium*. Bamberg.
Spinoza, B. de (1670): *Tractatus Theologico-Politicus*. Heidelberg.
Suárez, F. (1612): *De legibus ac Deo legislatore*. Coimbra.
Thomasius, Ch. (1692): *Einleitung zur Sittenlehre*. Halle.

Sekundärliteratur

Asal, S. (2007): *Der politische Tod Gottes: von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der politischen Theologie*. Dresden.
Benhabib, S. (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt/Main.
Benn, S. I./Peters, R. S. (1977): *Social Principles and the Democratic State*. London.
Berlin, I. (1969): »Two Concepts of Liberty«. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford.
Blickle, P. (2003): *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*. München.
Kersting, W. (2002): *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*. Weilerswist.
Macpherson, C. B. (1980): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Frankfurt/Main.
Nozick, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*. New York.
Pettit, Ph. (1997): *Republicanism*. Oxford.
Pogge, Th. (2003): *World Poverty and Human Rights*. Oxford.
Rehm, M. (2006): *Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie*. München.
Shachar, A./Hirschl, R. (2007): »Citizenship as Inherited Property«. In: *Political Theory* 35, 253–287.
Taylor, Ch. (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main.
Tierney, B. (1997): *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids/Mich. & Cambridge/U. K.

Matthias Kaufmann

Friede/Krieg (frz. paix/guerre; engl. peace/war)

Vorgeschichte und allgemeine Voraussetzungen

Die allgemeine Säkularisierungstendenz, welche die Geschichte der politischen Lehren in der frühen Neuzeit beherrschte, wirkte auch in der Begriffsbildung von »Frieden« und »Krieg« (Scattola 2006). Die erste Voraussetzung für jenen Prozess war eine tiefgreifende Veränderung in der Bedeutung des Konflikts in der menschlichen Geschichte. Für die Theologie, Jurisprudenz und Philosophie des Mittelalters war der Krieg nämlich nur eine unter vielen Formen des Konflikts, die in der politischen Gesellschaft ständig wirkten. Die hohe Ungewissheit, die der menschlichen Ordnung eigen war, hatte die Wirkung, dass Uneinigkeit auf allen Ebenen unvermeidlich war. Krieg war daher überall und konnte in vielen unterschiedlichen Gestalten erscheinen. Ein fundamentaler Wandel bestand in dem Versuch, den fortwährenden Streit unter den Menschen grundsätzlich aufzuheben. Dies unternimmt die moderne politische Philosophie. Sie steht hier im Zentrum der Überlegungen. Kulturhistorische Betrachtungen zur Ritualisierung von Konflikthandeln bleiben ebenso außer Betracht wie literarische Verarbeitungen des Krieges, so etwa das symptomatische Beispiel des *Candide* von Voltaire, der auf den Siebenjährigen Krieg anspielt, in den der Philosophenkönig Friedrich II. involviert war, womit zugleich die Grenzen von Aufklärung sichtbar wurden.

Der konfliktmindernde Zweck der politischen Philosophie wurde dadurch erzielt, dass der Konflikt an den Rand der politischen Gesellschaft verdrängt wurde, so dass schließlich nur der Krieg zwischen Gemeinwesen als einzige Form von berechtigtem Konflikt anerkannt wurde. Auf diese Weise wurde ein befriedeter Innenraum bestimmt, der aus einer zweifachen Bewegung hervorging. Die Ausübung der Gewalt wurde zuerst von den Untertanen auf die Spitze des Gemeinwesens, auf den Souverän übertragen; dieser verlagerte sie dann jenseits der staatlichen Grenzen. Die Bewegung ging von unten nach oben und von innen nach außen. Durch diese zweifache Bewegung entstand auch ein neuer Typ von politischem Subjekt, der Staat, der als logisches Konstrukt aus der Zusammenwirkung von drei Begriffen hervorging: Territorium, Grenzen und Krieg. Ein Territorium ist somit ein Bereich, der von einer politischen Grenze umschlossen ist, die wiederum als die Linie des Krieges gilt, denn sie unterscheidet das Innere, wo kein Krieg stattfinden darf, von dem Äußeren, wo der Krieg erlaubt ist.

Eine ähnliche Vorgeschichte lässt sich auch bei dem Begriff »Frieden« beobachten. Beide antike Vorstellungen des Friedens, einerseits als allgemeine Ordnung der Welt und andererseits als mystischer Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen, vermittelt durch die Patristik und die mittelalterliche Scholastik, gingen in die Friedenslehre der Renaissance ein. In der frühen Neuzeit wurde aber das Säkularisierungspostulat auch auf den Begriff des Friedens angewandt, der seinen Bezug auf die Transzendenz einbüßte, denn sowohl die Idee einer allgemeinen Ordnung der Welt als auch der religiöse Gehalt wurden aus der Begründung eines gewaltfreien Lebens ausgeschaltet. Mit diesem säkularisierten Begriff des Friedens und des Krieges operierte auch die Aufklärung.

Kriegslehren des 18. Jahrhunderts

Theoretisches Natur- und Völkerrecht

Die Forschung zum Begriff »Krieg« hat ein erfolgreiches Schema entwickelt, das die Geschichte dieser Erscheinung in drei Epochen einteilt: die Zeit des gerechten Krieges von der Antike bis zum Ende des Spätmittelalters, die Zeit der Staatsräson von der frühen Neuzeit bis zur Mitte des 20. Jh. und die Zeit des Krieges als Verbrechen gegen die Menschheit, die nach dem Zweiten Weltkrieg begonnen hat (Kimminich 1976). Dieses Schema erweist sich aber als eine Rückprojizierung von Kategorien des späten 19. Jh. Heinrich von Treitschke (1834–1896) und Friedrich Meinecke (1862–1954) sahen die Wurzel der modernen Machtpolitik in der Tradition der Staatsräson und verabsolutierten ihren Befund als Wesen der Neuzeit; aus der deutschen Historiographie wanderte dann diese Auffassung in die politische Wissenschaft und beherrschte die Theorie der internationalen Beziehungen, die in den 1950er Jahren auf dem Postulat der Anarchie unter den Staaten ausgebaut wurde. Die Quellen aus dem 17. und 18. Jh. vermitteln aber ein anderes Bild (Starkey 2003), und die Vorstellung einer linearen Nachfolge von drei getrennten Epochen muss ergänzt werden.

Die Idee des gerechten Krieges wurde im 18. Jh. mit den argumentativen Mitteln des Natur- und Völkerrechts (↗ Naturrecht/Rechtsphilosophie) immer

weiter eingeschränkt und z. T. verdrängt. Dieser Prozess war aber kein linearer Fortgang, sondern bewegte sich in einer komplexen Kurve. Am Ausgangspunkt dieser historischen Entwicklung formulierte Thomas Hobbes (1588–1679) eine starke Ablehnung des alten gerechten Krieges und vertrat die These von der Anarchie in den internationalen Beziehungen; seine Lehre wurde aber nicht direkt fortgesetzt, sondern spaltete sich in zwei Kurven, welche die Ablehnung auf unterschiedliche Art gleichzeitig annahmen und abschwächten. Die internationale Unordnung wurde einerseits auf eine praktisch unüberwindbare Unwissenheit zurückgeführt, andererseits als eine vorhandene, aber gebrechliche Ordnung verstanden. Beide Linien vereinigten sich wieder am Ende des 18. Jh., als der Inhalt desselben Anfangspunkts, die internationale Anarchie, durch die Französische Revolution als Recht der Nationen auf Selbstbehauptung vollzogen wurde.

Man kann die verschiedenen Stufen dieser Entwicklung als *bellum punitivum mixtum*, *bellum praeventivum*, *bellum offensivum* bezeichnen, wobei der erste den Ausgangspunkt in der frühen Neuzeit bildete, während der Präventivkrieg und der Offensivkrieg zwei Muster waren, die auf die radikale Herausforderung von Hobbes antworteten. Der *bellum punitivum mixtum* entspricht der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Lehre, wie sie u. a. von der Spanischen Scholastik und von Hugo Grotius (1587–1645) in *De iure belli ac pacis libri tres* (1625) vertreten wurde. Diese Lehre ging vom Grundsatz aus, dass der Krieg eine Erscheinung der Gerechtigkeit war, woraus sich drei wichtige Folgen ergaben. Erstens betraf der Krieg alle Ebenen des menschlichen Lebens, durfte sowohl von Privaten als auch von Gemeinwesen geführt werden, und alle seine Arten konnten sich miteinander vermischen. So unterschied man einen privaten, einen öffentlichen und einen gemischten Krieg. Zweitens war der Krieg eine Handlung der Gerechtigkeit in allen ihren Bedeutungen und konnte als Gegenwehr, Urteil oder Strafe wirken. Ein *bellum* war dementsprechend *defensivum*, *offensivum* und *punitivum* (Grotius 1939, 170). Im ersten Fall antwortete man auf eine wirkliche Verletzung, im zweiten verhütete man eine bevorstehende Beleidigung, im dritten bestrafte man ein Verbrechen, das man selbst nicht erlitten hatte, sondern gegen einen Dritten verübt worden war. Im letzten Fall handelte ein Gemeinwesen wie ein Richter gegen andere selbstständige Menschen oder Völker, die man mit dem Krieg verurteilte und strafte (ebd., 461–528), und daraus ergab sich die Möglichkeit eines Interventionskrieges in fremde Verhältnisse aus humanitären Gründen. Drittens galt die Verletzung des Naturrechts als zureichender oder sogar zwingender Grund für den Eingriff in einem gerechten Krieg, denn das Naturrecht lieferte die ersten Prinzipien der allgemeinen Ordnung, die alle Menschen einhalten sollten.

Mit seiner radikalen Version des Naturrechts verneinte Hobbes nicht nur die besonderen Eigenschaften der alten Kriegslehre, sondern lehnte grundsätzlich jede Verbindung zwischen Krieg und Gerechtigkeit ab. Da nämlich die Individuen im Naturzustand ein Recht auf alles haben, genießen sie tatsächlich kein Recht und sind nicht in der Lage, allgemein geltende Normen festzusetzen. Unter den Menschen kann daher weder Unrecht noch ungerechter Krieg existieren, sondern alle Kriege sind unterschiedslos erlaubt. Nur im Staat existiert nämlich eine juristische Ordnung und damit die Möglichkeit, Gerechtes von Ungerechtem zu trennen, während alle Beziehungen außerhalb der Staaten von der Anarchie beherrscht werden.

Das Naturrecht des späten 17. und frühen 18. Jh. nahm so die Prinzipien der modernen Epistemologie auf, v. a. die Idee, dass das Recht nur durch die individuelle Vernunft vermittelt werden muss, versuchte aber, die radikalen Folgen der internationalen Anarchie zu vermeiden. Dies führte zu einer neuen Anwendung vom alten Begriff des gerechten Krieges, der gerettet wurde, indem er seine frühere Vielfalt verlor.

Das Naturrecht löste diese Aufgabe durch zwei konkurrierende Antworten: den *bellum praeventivum* und den *bellum offensivum*. Beide gründeten sich aber auf die Ablehnung von drei Hauptlehren des alten gerechten Krieges. Man ließ nämlich keinen *bellum mixtum*, keinen *bellum punitivum* und keine *officia humanitatis* zu. Diese drei Verneinungen führten eine deutliche Vereinfachung der Kriegsursachen herbei und bildeten die gemeinsame Basis des neuzeitlichen Naturrechts, auf der alle weiteren Varianten entwickelt wurden.

Die erste Vereinfachung betraf die erlaubten Arten des Konflikts, indem man sowohl den *bellum privatum* als auch den *bellum mixtum* ausschloss. Johann Gottlieb Heineccius (1681–1741) schrieb in seinen *Elementa iuris naturae et gentium* (1738, 532), dass der Krieg nur von freien Subjekten geführt werden kann, wie es die einzelnen Menschen im Naturzustand oder die Staaten im Zivilzustand sind. Herrscher und Untertan können daher unmöglich miteinander im Krieg streiten, denn sie gehören zwei

miteinander nicht kommunizierenden Sphären an. Ein Konflikt des Herrschers mit seinen Untertanen ist kein eigentlicher Krieg, sondern entweder eine Handlung des Strafrechts oder ein Akt des Aufruhrs (ebd., 532–533). In seiner Definition des Krieges in *Ius gentium modo scientifica pertractatum* (1749) verzeichnete Christian Wolff (1679–1754) alle drei traditionellen Formen: *publicum*, *privatum* und *mixtum* (Wolff 1972, 485–486; Wolff 1969, 729); er erklärte aber gleichzeitig, dass der private Krieg nur im Naturzustand möglich ist, und dass der öffentliche Krieg eine Anwendung des privaten Krieges auf die zivilen Verhältnisse ist.

Die Ablehnung des *bellum mixtum* führte zu einer strengen Vereinfachung der Kriegsarten, denn als einzig zugelassene Art des Konflikts blieb nur der Kampf zwischen legitimen Staaten. Schon Grotius hatte gemerkt, dass die Juristen von gerechtem Krieg in einer engeren Bedeutung sprechen, wenn zwei Bedingungen erfüllt werden. Ein feierlicher Krieg oder *bellum sollemne* muss dann erstens von einem legitimen Herrscher geführt und zweitens durch gewisse Zeremonien angekündigt werden (Grotius 1939, 95–97; 645–653). In diesem Schema ist der Umfang des Begriffs »gerechter Krieg« offenbar viel breiter als der Begriff »feierlicher Krieg«, und tatsächlich kann ein Krieg hier öffentlich und nicht feierlich, oder privat und feierlich sein, ohne dadurch minder gerecht zu sein. Die Naturrechtslehre des 18. Jh. reduzierte dieses komplexe Schema auf eine einzige Möglichkeit: dass der gerechte Krieg immer auch feierlich ist. Und seine Feierlichkeit wurde auf eine einzige Eigenschaft zurückgeführt: dass er von einer legitimen Gewalt geführt wird. Schon Samuel Pufendorf (1632–1694) nahm den Unterschied von Grotius auf und vereinfachte ihn wesentlich. Er ging nämlich davon aus, dass alle öffentlichen Kriege von legitimen Herrschern geführt werden, und daher blieb nur die regelrechte Ankündigung als wahres Unterscheidungsmerkmal des *bellum sollemne* (Pufendorf 1682, 155; Pufendorf 1716, 1230–1231). Wolff unterschied dagegen in seinem *Völkerrecht* keinen Begriff des feierlichen Krieges, denn der öffentliche Krieg wird immer von einem Volk oder dessen Repräsentanten geführt, und die Kriegserklärung gehört zu seinem Wesen (Wolff 1972, 572–579; Vattel 1758, Bd. 2, 1). Und Heineccius erklärte, dass der Unterschied zwischen *bellum sollemne vel iustum* und *bellum minus sollemne vel iniustum* an sich unbedeutend ist, weil die Zeremonien aus Beschlüssen des Zivilrechts hervorgehen, welche die Prinzipien des Völkerrechts keineswegs antasten können. Ein gerechter Krieg bleibt in seinem Wesen legitim, ob er angekündigt oder nicht angekündigt worden ist (Heineccius 1738, 540–541).

Noch deutlicher war die Ablehnung des *bellum punitivum*. Justus Henning Böhmer (1674–1749) führte alle Kriegsarten auf den defensiven Krieg zurück und diesen wiederum auf den Fall, dass der Herrscher eine empfangene Rechtsverletzung abwandte (Böhmer 1726, 307). Heineccius ließ nur zwei gerechte Kriegsursachen zu: die Selbstverteidigung und einen vollkommenen Rechtsanspruch. In ersterem Fall entsteht ein Defensivkrieg, in letzterem ein Offensivkrieg. Ausgeschlossen bleibt der *bellum punitivum*, weil »Gleiches von Gleichem und also auch Volk von Volk nicht bestraft werden darf« (Heineccius 1738, 536). Besonders ausführlich ist Wolffs Argumentation über den *bellum punitivum*. Das Naturrecht der Individuen und der Völker ist nämlich so beschaffen, dass nur derjenige, der ein Unrecht empfängt oder erwartet, rechtmäßig mit Krieg reagieren darf (Wolff 1972, 490–491 und 493–494). Wenn eine von beiden Bedingungen fehlt, ist der Krieg unerlaubt. Das gilt vor allem, wenn ein Volk gegen das Naturrecht sündigt, aber wir dadurch kein Unrecht empfangen, was geschieht, wenn ein Volk widernatürliche Gebräuche pflegt oder sogar gegen sich selbst wütet. Ein zweiter Fall ergibt sich, wenn ein Volk ein Unrecht nicht gegen uns, sondern gegen ein drittes Volk verübt. Hier sind wir nicht verpflichtet, direkt einzugreifen, um die Missetat zu bestrafen. Wir können aber auch ein Interesse haben, das Verbrechen eines dritten Volkes zu verhindern, denn ein Unrecht verletzt die Ruhe der internationalen Beziehungen und könnte sich rasch ausbreiten und uns dann bedrohen. Dies ist v. a. der Fall, wenn das gewaltsame Volk den allgemeinen Frieden unter den Staaten derselben *civitas maxima* stört (Wolff 1972, 769–770). Damit verlässt man aber den Bereich des strikten und vollkommenen Rechtes und kommt in die Sphäre der Klugheit, die den Krieg zwar empfehlen, aber nicht rechtfertigen kann (Wolff 1969, 730–731; Wolff 1972, 494–495). Auch Heinrich Köhler (1685–1737) ging von dem Prinzip aus, dass nur das betroffene Volk auf das Unrecht reagieren darf. Dasselbe Unrecht bedeutet aber keine Rechtsverletzung für die anderen Völker. »In diesem Fall erlangen die anderen Völker keine gerechte Ursache für einen Streit oder einen Krieg, damit sie jenem Volk, obwohl es unschuldig ist, ihre Hilfe anbieten dürfen« (Köhler 1738, 306).

Das Argument von Köhler, welches das Eingreifen in fremde Verhältnisse ausschließt, betrifft

selbstverständlich nur die vollkommenen Pflichten. Neben ihnen bleibt aber immer eine unvollkommene und nicht erzwingbare Verpflichtung, dem Mitmenschen zu helfen. Sie gehört aber zu den Liebesdiensten oder *iura humanitatis*, die dem Völkerrecht im engeren Sinne nicht widersprechen dürfen und daher zu keiner Anwendung der Gewalt verleiten dürfen (ebd., 307). Heineccius schloss daher jede Form von Krieg aus, die sich auf ein unvollkommenes Recht beruft, wie es jene sind, die Grotius und die Theologen der (Spät-)Scholastik unter den Pflichten des Natur- und Völkerrechts verzeichneten (Heineccius 1738, 539–540). Eine noch schwächere Kriegsursache ist die Bekämpfung der falschen Religionen und die Verbreitung des wahren Glaubens, die als illegitime Kriegsursache allgemein abgelehnt wurde (Böhmer 1726, 312; Heineccius 1738, 539–540; Köhler 1738, 307–308; Wolff 1969, 732; Achenwall 1768, IV, 4, 264, 236).

Diese drei negativen Grundsätze – Ablehnung von *bellum mixtum*, *bellum punitivum* und der *officia humanitatis* – wurden von allen Autoren des späten 17. und des 18. Jh. vertreten. Ihre Kriegslehren unterschieden sich dann voneinander nach dem Grade, in dem sie sich dem Muster der internationalen Anarchie näherten oder von ihm entfernten.

Das Muster des *bellum praeventivum* bildete die erste und radikalere Lösung, und wurde v.a. von Philosophen und Juristen der Universität Halle wie Christian Thomasius (1655–1728), Nikolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) und Justus Henning Böhmer (1674–1749) vertreten, die als »Schüler von Hobbes« bezeichnet werden können. Der Anspruch auf Selbstverteidigung kann so weit gehen, dass auch eine Bedrohung als Rechtfertigung für die gewaltsame Verteidigung gelten kann. So muss man unter den gerechten Arten des Krieges auch den *bellum praeventivum* zulassen, mit dem man sich gegen eine zukünftige, aber unabwendbare Beleidigung verteidigt. Aus denselben Ursachen ist auch die Furcht vor der wachsenden Kraft eines Nachbarstaats ein ausreichender Grund für einen gerechten Angriff (Gundling 1716, 334–335). Gerechtfertigt ist auch dann ein Krieg, der den bestehenden Zustand und das Gleichgewicht unter den Staaten aufrechterhält. In allen diesen Fällen ist aber die Rechtslage so undeutlich, dass sie zwei notwendige Folgen nach sich zieht. Einerseits, obwohl es theoretisch unmöglich ist, dass zwei Parteien dasselbe Recht genießen, können sich beide Gegner über ihre Rechte so im ungewissen sein, dass die Frage praktisch unlösbar ist (Gundling 1747, 444). Anstatt des traditionellen Prinzips, dass der Krieg nicht gerecht auf beiden Seiten gleichzeitig sein kann, muss man als minimale Bedingung das Prinzip voraussetzen, dass er nicht ungerecht auf beiden Seiten gleichzeitig sein soll (Gundling 1737, 25). Andererseits wird die im Dunkel gebliebene Rechtsfrage erst durch den bewaffneten Konflikt entschieden. Obwohl das Ergebnis des Krieges auch oft zufällig ist, muss es von beiden Parteien als eine unantastbare Tatsache angenommen werden (ebd., 25–26). Sonst würde der Konflikt wieder ausbrechen, den der Krieg eigentlich beenden sollte. In diesem Sinn entscheidet der Krieg über das Recht der Staaten, und die erreichte Lage muss als ein neuer Rechtzustand verstanden werden (ebd., 26–27). Das Muster des *bellum praeventivum* ist daher durch folgende vier Elemente gekennzeichnet: 1. Der Präventivkrieg ist erlaubt; 2. Man darf gegen die Bedrohung durch das Anwachsen der Macht die Initiative ergreifen; 3. Der Krieg soll auf beiden Seiten nicht ungerecht sein; 4. Er gilt als ein wahres Rechtsurteil.

Häufiger vertreten war im 18. Jh. aber eine gemäßigtere Position, die man als *bellum offensivum* bezeichnen kann und die auf Pufendorf zurückging. In seinen Traktaten nahm dieser von Hobbes die entscheidenden Elemente von dessen moralphilosophischer Epistemologie auf, in der Kriegslehre wiederholte er aber die Auffassung von Grotius.

Pufendorf ging davon aus, dass die Ausübung des Rechtes auch im Naturzustand möglich ist und dass der Schuldige sein Unrecht immer begleichen soll (Pufendorf 1682, 43). Dasselbe gilt auch für die Staaten. Daher ist der Krieg immer auf gerechte Ursachen gegründet, die letztendlich nur zwei Fälle umfassen: die Selbstverteidigung, wenn wir gerade eine Rechtverletzung erleiden, oder die Entschädigung, wenn wir ein Unrecht schon erlitten haben oder wenn uns eine Leistung verweigert wird, auf die wir einen vollkommenen Anspruch haben (ebd., 154). Diese zweite Sorte setzt voraus, dass wir die Initiative ergreifen, und bildet daher ein *bellum offensivum*, das aus einer *denegatio iuris* hervorgeht.

In beiden Fällen handelt es sich um ein eindeutiges Recht, das verletzt oder verweigert wird, was zwei wichtige Folgen nach sich zieht. Einerseits darf man die bloße Bedrohung nicht als rechtmäßige Ursache ansehen. In einer auch nur unvollkommen vernünftigen Welt, kann man nämlich nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schließen. Gegen die Idee des *bellum praeventivum* wendet daher Wolff ein, dass jedes Volk seine Kräfte unbegrenzt steigern darf, solange es die Rechte der anderen Völ-

ker nicht verletzt. Der Zuwachs der Macht eines Volkes ist an sich kein wirkliches Unrecht, denn die Vermutung, dass ein Staat den Frieden stören kann, noch kein Beweis dafür ist, dass derselbe Staat tatsächlich den Frieden stören will (Wolff 1972, 514–516). In diesem Sinn ist die Erhaltung des Gleichgewichts unter den Staaten keine gerechte Kriegsursache und kann höchstens als ein anratender Grund gelten. Wenn man aber sichere Hinweise davon hat, dass ein Staat den Frieden stören wird, ist ein Bündnis aller bedrohten Gemeinwesen erlaubt, die sich dann einander im Defensivkrieg unterstützen können. Nur in diesem Sinn, d. h. als Maßnahme gegen eine offenbare Drohung uminterpretiert, kann man die Lehre des Gleichgewichts unter den Staaten rechtfertigen (ebd., 517–522). Noch deutlicher ist die Argumentation von Heinrich Köhler. Auch seine *Iuris socialis et gentium specimina septem* (1738) leiten die Kriegslehre vom Prinzip ab, dass die einzig gerechte Kriegsursache das empfangene Unrecht ist (Köhler 1738, 305). Daher ist der Anwachs der Macht an sich kein Unrecht und auch keine gerechte Kriegsursache.

Andererseits, indem man über eine auch nur partielle Einsicht in die natürlichen Rechtsverhältnisse verfügt, wie es hier vorausgesetzt wird, kann man an dem Prinzip festhalten, dass der Krieg nur auf einer Seite gerecht sein darf, obwohl es freilich geschehen kann, dass die ungerechte Seite aus Unwissenheit kämpft (Wolff 1972, 507–509).

Das voneinander Abweichen beider Entwicklungslinien der naturrechtlichen Kriegslehre im 18. Jh. lässt sich auch an der Bedeutung des Krieges für die Feststellung des Rechts beobachten. Wenn nämlich die Rechte beider Gegner z. T. deutlich sind, kann der Krieg als solcher keine echte Rechtsfrage entscheiden. Gegen Gundling bemerkte Wolff daher, dass die Gerechtigkeit einer Position durch die Gewalt weder bestätigt noch widerlegt wird, so wie man keinen Rechtsstreit durch einen Zweikampf lösen kann (Wolff 1969, 496 und 724). Wenn der Krieg durch den Sieg beendet wird, verlangt die siegende Partei die Anerkennung ihres Rechtes, was erst durch den Frieden geschieht. Nicht der Krieg, sondern der Frieden entscheidet daher die umstrittene Rechtsfrage (Wolff 1972, 505–507). Ähnlich argumentierte auch Emer de Vattel (1758, Bd. 2, 29).

Zusammenfassend zeichnete sich das Muster des *bellum offensivum* daher durch folgende vier Eigenschaften aus: 1. Der Offensivkrieg wird als eine eigene Sorte von gerechtem Krieg verstanden; 2. Der Krieg aus Furcht vor der Macht des Nachbarn ist unerlaubt; 3. Das Prinzip des gerechten Krieges ist, dass nur eine Seite gerecht sein kann; 4. Der Krieg selbst kann kein neues Recht stiften.

Mit der Französische Revolution schlossen beide Entwicklungslinien des Kriegsrechts ihren geschichtlichen Bogen; damit hörte aber auch die Lehre des gerechten Krieges in dieser vereinfachten Form auf. Mit den revolutionären Kriegen trat die Nation endgültig als ein neues historisches Subjekt auf und nahm in sich die Funktion des naturrechtlichen Staates auf. Als Trägerin der Souveränität ist die Nation eine politische Erscheinung, welche die eigene Gerechtigkeit in sich selbst trägt; insofern wirkt sie als ein historisch absolutes Subjekt, das keinen allgemeinen Rahmen der Gerechtigkeit voraussetzt, wie es die aufklärerischen Staaten noch in der minimalen Form der Abwehr eines Unrechts taten. Da jede Nation selbstzentriert ist, ist die Geschichte das Feld eines offensichtlichen Konflikts, der nicht juristisch, sondern nur historisch gelöst werden kann. Für eine Nation, die der eigenen Sendung, der Verwirklichung des nationalen Prinzips, folgt, bleiben die Regeln des Rechtes äußerlich und dürfen im Namen eines höheren Gesetzes verletzt werden. Erst auf dieser Basis eines historisch selbstständigen Subjekts konnte sich die Lehre der Staatsräson im 19. Jh. verbreiten und im 20. Jh. als Theorie der Anarchie in den internationalen Beziehungen kodifiziert werden.

Praktisches oder positives Völkerrecht

Das neuzeitliche Naturrecht sah vor, dass die Gerechtigkeit durch die individuelle Vernunft vermittelt werden sollte, die entweder von den einzelnen Menschen oder von den Staaten ausgeübt wurde. Letztere waren die wahren Subjekte des gerechten Handelns im Zivilzustand und demzufolge auch das einzige Medium der Gerechtigkeit. Die Prinzipien des modernen internationalen Rechtes galten daher schon für die Frühe Neuzeit. »Die Staaten anerkennen zwar die Normen des Völkerrechts, jeder hat aber selbst *bona fide* über die Anwendung und Auslegung des Völkerrechts zu entscheiden. Jeder hat auch selbst zu beurteilen, ob ein völkerrechtswidriger Tatbestand vorliegt und welche Folgen sich daraus ergeben (Recht der Selbstbeurteilung)« (Verdross 1955, 35). Das System des Völkerrechts besteht daher aus zwei Sphären, die einander untergeordnet sind. Man wendet die Normen des Naturrechts auf die freien Staaten an und gewinnt damit das naturrechtliche oder theoretische Völkerrecht, das den

Bereich aller jener internationalen Beziehungen umfasst, die unmittelbar aus vernünftigen Gründen erzwingbar sind. Die Kriegslehre gehört mit dem Bündnis- und dem Gesandtenrecht zu diesem naturrechtlichen Teil des Völkerrechts. Neben diesen Handlungen, die gerecht sind, weil sie einem naturrechtlichen Gesetz gehorchen und erzwingbar sind, befinden sich auch alle jene Handlungen, die den naturrechtlichen Normen nicht widersprechen und dabei naturgemäß und vernünftig sind. Dies ist die Sphäre des positiven Völkerrechts, das alle jene Rechtsverhältnisse und Maßnahmen entwirft, die vom Naturrecht nicht verboten werden und daher konsistent mit ihm sind.

Da naturrechtliches und positives Völkerrecht auf denselben logischen Voraussetzungen beruhten und sich zueinander als Voraussetzung und Auswirkung verhielten, entwickelten sie sich als Disziplinen in rascher Zeitfolge. Während sich die »reine Naturrechtslehre« in der zweiten Hälfte des 17. Jh. herausbildete, fällt die Begründung des »positiven« oder »praktischen« oder »europäischen Völkerrechts« erst in die erste Hälfte des 18. Jh. Johann Wolfgang Textor (1638–1701) entwarf 1680 eine *Synopsis iuris gentium*, während Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) 1693 eine Sammlung der wichtigsten europäischen Traktate unter dem Titel *Codex iuris gentium diplomaticus* veröffentlichte. Die maßgebenden Sammlungen waren aber der *Recueil de divers traitez* (1707) von Jean Dumont (1667–1727), der ab 1726 von Jean Rousset de Missy (1686–1762) als *Corps universel diplomatique du droit des gens* fortgeführt wurde, der *Recueil historique d'actes, negociations, memoires et traitez* (1728–1755) desselben Jean Rousset de Missy, das *Corpus iuris gentium academicum* (1730) von Johann Jakob Schmauß, *Le droit public de l'Europe* (1746) von Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785), der *Codex iuris gentium recentissimi* (1781–1795) von Friedrich August Wilhelm Wenck (1741–1810) und der *Recueil des principaux traités* (1790–1801) von Friedrich Georg Martens (1756–1821), ein Repertorium, das bis 1922 fortgeführt wurde.

Zwei Eigenschaften kennzeichneten diese praktische Literatur. Zum einen blieben ihre Autoren dem theoretischen Schema weitgehend verpflichtet und kritisierten z. T. die Wirklichkeit, wenn sie mit diesem Schema nicht übereinstimmte. Es war z. B. offensichtlich, dass viele Kriege ohne eine gerechte Ursache angefangen wurden; sie blieben daher unerlaubt und ungerecht (Moser 1779, 4–5). Zum anderen benutzte diese praktische Literatur die Idee des politischen Gleichgewichts unter den Staaten als den Leitbegriff für ihre Argumentation (Vattel 1758, Bd. 2, 39–43; Martens 1796, 141–147). Das Thema des Gleichgewichts war aber in erster Linie eine Frage des Krieges, denn die Mächte verglichen sich nach zwei Maßstäben: nach der militärischen Gewalt und dem Gewicht des Handels. In diesem besonderen Sinne wurde die Idee des europäischen Gleichgewichts und des Krieges zu seiner Erhaltung, die im Utrechter Vertrag (1714) kanonisch festgelegt wurde, schon 1701 von John Toland (1670–1722) und Charles Davenant (1656–1714) formuliert und in den darauffolgenden Jahren von anderen anonymen Autoren verbreitet, unter ihnen vermutlich auch Daniel Defoe (1670–1722). Von den Streitschriften wanderte diese Frage sofort in die akademische Literatur, und schon 1716 widmete ihr Johann Jakob Lehmann (1683–1740) eine ausführliche Abhandlung. V. a. die neugegründete Universität Göttingen zeichnete sich durch das Interesse für diese Lehre aus. Hier veröffentlichte Johann Jakob Schmauß (1690–1757) 1741 eine *Historie der Balance von Europa*, und Ludwig Martin Kahle (1712–1775) verfasste 1744 eine Dissertation *Über das Gleichgewicht von Europa, oder das Gesetz des Krieges und des Friedens*. Im Umfeld von Göttingen konzipierte auch Johann Heinrich Gottlob Justi (1720–1771) 1758 seine *Chimäre des Gleichgewichts*, einen der stärksten Angriffe jener Zeit gegen diese Lehre, der aber ihr Gewicht in der politischen Diskussion kaum schmälern konnte.

Der steigenden Bedeutung von den Lehren des legitimen Krieges, des internationalen Gleichgewichts und der relativen Staatsmacht entsprach auch ein wachsendes Interesse für den Krieg als besonderes Element im historischen Prozess. In diesem Sinn wuchs auch das Interesse für die Kriegs- und Militärgeschichte als eine Spezialgeschichte in der Herausbildung der europäischen Mächte. Protagonisten des praktischen Völkerrechts im 18. Jh. verfassten daher auch Militärgeschichten der europäischen Staaten in der frühen Neuzeit. Unter anderen veröffentlichte Dumont eine *Histoire militaire du Prince Eugène de Savoye* (1729) und Jean Rousset de Missy eine *Histoire memorable des guerres entre les maisons de France et d'Autriche* (1742–1748) in sechs Bänden.

Friedenslehren des 18. Jahrhunderts

Die politische Lehre des 18. Jh. begreift auch den Frieden unter dem methodischen Gesichtspunkt des

modernen Naturrechts. Das Prinzip der individuellen Selbstbestimmung durch die Vernunft wird im 18. Jh. auf allen Ebenen des Friedensdiskurses angewandt, und ist besonders deutlich in drei Fällen: in den naturrechtlichen Lehren des Friedens, in der Kritik des Krieges durch den aufklärerischen Pazifismus und in den allgemeinen Friedensplänen.

Naturrecht

Auch die neuzeitliche Lehre des Friedens erhielt ihren erneuernden Anstoß von Thomas Hobbes, der den Frieden kategorisch von der Gerechtigkeit trennte. Die mittelalterliche Lehre identifizierte beide Elemente und verstand den Frieden als eine Wirkung der Gerechtigkeit. Dies hatte zwei wichtige Implikationen. Einerseits ergab sich ein besonderer Widerspruch in seiner Reichweite, die nur begrenzte und lokale Friedenszustände zuließ (Janssen 1975, 553–556). Andererseits war Frieden immer zugleich mit Konflikt verbunden, denn die Ordnung der Gerechtigkeit war nur z. T. durchsichtig und musste ständig an einem unendlichen Maßstab geprüft werden. Diese Suche nach absoluter Gerechtigkeit war aber die Gefahr, die es zu vermeiden galt, denn sie konnte mit keinem menschlichen Mittel beendet werden. Der menschliche Friede musste daher in der minimalen Erhaltung der physischen Existenz bestehen. Man wusste nicht, was an sich gerecht war, und konnte den Frieden nicht mehr positiv definieren, sondern nur noch negativ, als einen Zustand, in dem die Existenz durch kein Unrecht bedroht wird. Tatsächlich war Frieden für Hobbes bloß Abwesenheit des Krieges (Hobbes 1970, 115). Die Naturrechtslehre des späten 17. und des 18. Jh. folgte Hobbes in diesem Punkt, schwächte aber seine Folgerungen ab.

Im modernen Naturrecht besetzt der Friede daher drei verschiedene Positionen. Erstens ist er im Naturzustand möglich, wird aber durch die menschliche Unvollkommenheit derart gefährdet, dass er faktisch unrealisierbar ist. So erinnert Pufendorf daran, dass die Verwandtschaft unter allen Menschen im Naturzustand so schwach ist, »dass die Menschen einander zwar noch nicht für Feinde, aber doch für unzuverlässige Freunde halten« (Pufendorf 1682, 103). Dieses Moment der Unordnung ist systematisch notwendig in allen Varianten der modernen Naturrechtslehre, denn sonst könnte keine Ableitung der Rechtsordnung im Staat stattfinden. Zweitens ist die Sicherheit innerhalb eines Staates die einzig mögliche Form von irdischem Frieden. Drittens projiziert diese innere Ruhe wiederum jenen Konflikt, der aus dem Inneren des Staates verdrängt wird, in den internationalen Zwischenraum. Unter den Staaten ist der Friede zwar möglich, bleibt aber höchst problematisch. Die internationalen Beziehungen sind sehr unsicher; man kann aber ihre Unsicherheit mit den Mitteln des Völkerrechts bis zu einem gewissen Punkt beherrschen, und damit einen dynamischen Zustand des Friedens durch ein System des Gleichgewichts erzeugen.

Die Kritik des Krieges

Demselben rationalistischen Kontext entsprang auch die Kritik am Krieg, Sie kam schon in den Werken der naturrechtlichen Tradition zum Ausdruck, welche die hohen Kosten der bewaffneten Konflikte hervorhoben. Wolff behauptete in den *Vernünfftigen Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen* [*Deutsche Politik*] (1721), dass die Kriegsübel so selbstverständlich und allgemein bekannt sind, dass sie nicht einmal erwähnt werden sollen (1975, 606–626). Jakob Friedrich von Bielfeld (1717–1770) wies darauf hin, dass die Nachteile des Krieges immer größer als seine Vorteile sind, wenn man Gewinne und Verluste genau gegeneinander aufrechnet (Bielfeld 1760, Bd. II, 125–126). Aus der Perspektive des Kameralisten beobachtete Justi, dass die Kriege »eine Pest der Commercien und Manufacturen sind und das Land entvölkern« (Justi 1759, 27).

Gegen den Krieg argumentierten aber v. a. die französischen Aufklärer (Fischbach 1990), die aus moralphilosophischen Gründen seine Irrationalität betonten. In seinem *Dictionnaire philosophique* widmete Voltaire (1694–1778) einen Artikel dem Begriff *Guerre*, in dem er dem traditionellen Schema Wolffs folgend, zugleich dessen Argumente auf den Kopf stellte. Nach Voltaire ist der Krieg neben Hungersnot und Seuche eines der größten Übel der Menschheit, das von Fürsten und Regenten erfunden wurde und von allen Religionen verherrlicht wird (Voltaire 1964, 217–220). Hierzu passt auch seine ätzende Satire auf den Krieg in *Candide* (1758, Kap. 3). Étienne Noël Damilaville (1723–1768) zog in der *Encyclopédie* dieselben Schlüsse und leugnete streng, dass der Krieg der natürliche Zustand der Menschheit sei, wie Hobbes, »ein melancholischer Philosoph«, behauptet hatte. Der gesunde Zustand der Menschheit sei dagegen der Friede, aus dem der Krieg als dessen Entartung abzuleiten sei (Damilaville 1765, 768–769). Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) integrierte die Kritik des Krieges in eine geschlossene Theorie**.** In seinem *Système social* beginnt

er das Kapitel über den Krieg mit einer ausführlichen Verurteilung dieses Phänomens, das der menschlichen Natur widerspreche. Die Völker hätten nämlich keinen Grund, einander feindselig zu sein, wenn sie den Gesetzen der natürlichen Vernunft folgten, und der Krieg könne in diesem Sinn nur aus den Begierden eines tyrannischen Herrschers entstehen (s. allgemein Pekarek 1997). Der einzig gerechte Krieg sei dementsprechend der strenge Defensivkrieg, mit dem ein Volk seine Existenz gegen den Angriff eines despotischen und machiavellischen Nachbarn verteidigt (Holbach 1773, 112–125). Ähnlich äußerte sich auch Gabriel Bonnot de Mably in seinem *Phocion* (1763), weil die Suche nach Ruhe und Sicherheit die Menschen vernünftigerweise überzeugen wird, dass die Völker friedlich miteinander leben und ihre Verhältnisse durch die Menschenliebe regeln sollen (Mably 1804, 151–163).

Friedenspläne

Auch die Friedensprojekte des 18. Jh. wurden weitgehend durch das naturrechtliche Gedankengut bestimmt. Sie entwickelten Fragestellungen, die im Rahmen der naturrechtlichen Theorie entstanden waren, und artikulierten ihre Antworten mit den Mitteln, Mustern und Kategorien dieser Disziplin, wobei das klassische Völkerrecht ablehnend auf die Vorschläge zu einem ewigen Frieden reagierte (Martens 1796, VII–XVI). Je stärker die Rolle der menschlichen Vernunft betont wurde, desto unsinniger erschien der Krieg. Wenn man dann in derselben Richtung die Führung der Vernunft verabsolutierte, konnte man auch dem Krieg vollständig entsagen und sich einen vollkommenen Frieden vorstellen.

Verkündungen eines allgemeinen Friedens waren seit der Renaissance Usus und hielten den Schritt mit der konfessionellen Spaltung (Raumer 1953). Je mehr der gemeinsame Raum der mittelalterlichen Universalinstitutionen zersplittert wurde, desto stärker wuchs die Idee der politischen Einheit aller Staaten der Christenheit. Die ersten Vorschläge kamen von Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536), der 1518 seine *Querela pacis* veröffentlichte, und vom Radikalreformer Sebastian Franck (1499–1542), der 1539 ein *Kriegsbüchlein des Friedens* drucken ließ. Die religiösen Auseinandersetzungen, die in die Konfessionskriege des 16. und 17. Jh. mündeten, riefen auch politische Pläne hervor, die einen dauernden Frieden durch ein gemeinsames Regelwerk der europäischen Staaten sichern sollten. In diesem Sinn berichtet der Herzog von Sully in seinen *Memoires* (VIII, 30) und in den *Oeconomies royales* (IX, 1) über den *grand dessein* Heinrichs IV. von Frankreich zur Durchsetzung eines ständigen Friedens in Europa. Alle Staaten hätten nämlich gegen das Haus Habsburg koalieren sollen, und nach dem Untergang der kaiserlichen Übermacht hätte man Europa in fünfzehn Staaten teilen können, die sich durch Kongresse zum allgemeinen Frieden verpflichtet hätten. Émeric Crucé (1590–1648) dehnte 1623 in seinem Werk *Le Nouveau Cynée ou Discours d'Estat* den Plan eines föderativen Systems auch auf die großen außereuropäischen Königreiche aus. Alle Mitglieder hatten ihre Geschäfte in Venedig durch einen ständigen Rat von Gesandten abzuwickeln, der seine Entscheidungen auch mit Gewalt hätte durchsetzen können. Auch William Penn (1644–1718) schlug 1693 in seinem *Essay toward the Present and Future Peace of Europe* die Idee eines gesamten Rats mit Vertretern von allen europäischen Staaten, dem russischen und dem osmanischen Reich vor, der aber mit hinreichender militärischer Macht hätte versehen werden sollen, um seine Beschlüsse zur Erhaltung des Friedens gegen widerspenstige Mitglieder erfolgreich durchzusetzen.

Indem das Naturrecht des 18. Jh. als eine rationale Wissenschaft des staatlichen Handelns galt, konnte man den Schluss ziehen, dass auch die internationalen Beziehungen einer vernünftigen Ordnung unterstanden, die, richtig verstanden, den Frieden herbeiführen konnte. Dieses Zeitalter der aufklärerischen Versuche um den Frieden begann mit Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658–1743), der zwischen 1712 und 1716 ein ausführliches *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* in drei Bänden veröffentlichte. Diesem Traktat folgten ein *Abregé* (1729) und ein *Supplement au abregé* (1733), der auf einige Einwände antwortete. Das Friedensprojekt von Saint-Pierre stand den Prinzipien des Gleichgewichts nahe, und tatsächlich hatte sein Verfasser an den Friedensverhandlungen in Utrecht als Sekretär des französischen Gesandten teilgenommen. Der Entwurf schlug einen Vertrag in fünf Artikeln vor, mit dem die europäischen Staaten sich verpflichteten, 1. ein ewiges Bündnis einzugehen, 2. das Bündnis durch einen allgemeinen Rat zu fördern, 3. auf den Krieg zu verzichten und ihre Beziehungen durch die Entscheidungen des gemeinsamen Rates zu regeln, 4. die widerspenstigen Mitglieder durch die Streitkräfte des Bündnisses zu bekämpfen, und 5. den Bevollmächtigten im gemeinsamen Rat die

Entscheidungen über die gemeinsamen Angelegenheiten zu überlassen (Saint-Pierre 1729, 21–35). Die gesamte Argumentation von Saint-Pierre mit allen ihren Ausführungen und Zusätzen versuchte zu beweisen, dass es im wahren Interesse aller modernen Staaten liege, einen solchen allgemeinen Friedensvertrag zu unterschreiben, denn die Natur der Staaten führe sie notwendig zu dieser Lösung.

Das Friedensprojekt von Saint-Pierre wurde zusammengefasst und kommentiert im Jahre 1761 von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) im *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre*. Hier stimmte Rousseau den Argumenten von Saint-Pierre zu und führte sie zu ihrem Grundsatz zurück. Man kann nämlich beweisen, dass das wahre Interesse der Souveräne erst durch das Bündnis zum ewigen Frieden verwirklicht wird. Die Entscheidung aber, ob ein Staat in das Bündnis eintreten wird, hängt ausschließlich vom Willen seines Herrschers ab, der aber sehr oft seinen eigenen Vorteil missversteht (Rousseau 1964a, 588–589). Im posthum erschienenen *Jugement sur le projet de paix perpétuelle* führte Rousseau dieses Urteil zu seiner letzten Konsequenz. Da die Souveräne ihre Herrschaft nicht freiwillig ablegen werden, erweise sich das Friedensprojekt von Saint-Pierre als zu gut für die menschlichen Verhältnisse und könne niemals durch ein Bündnis der Regenten, sondern offensichtlich nur durch eine Revolution zustande kommen (1964b, 599–600).

Im Jahr 1782 veröffentlichte Pierre-André Gargaz (1728–1801) seinen *Conciliateur de toutes les nations d'Europe, ou project de paix perpétuelle*, und 1789 verfasste Jeremy Bentham (1748–1832) einen *Plan for an Universal and Perpetual Peace*, der aber erst 1843 in seinen *Collected Works* erschien. Die Schrift, die sich am ausführlichsten und konsequentesten mit dem Problem des dauerhaften Friedens im Kontext einer naturrechtlichen Staatslehre befasste, war die Abhandlung von Immanuel Kant (1724–1804) *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1796. Kant untersuchte in diesem Werk keinen besonderen Friedensplan, sondern forschte nach den logischen Voraussetzungen des Friedens im Horizont der modernen Staats- und Rechtsphilosophie. Er fragte sich daher, ob und unter welchen Bedingungen ein ewiger Friede möglich sei. Er unterteilte seine Abhandlung in Präliminarartikel, welche die formalen Voraussetzungen des Friedens abgeben, und in Definitivartikel, die den Inhalt des Friedens bestimmen. Erstere erklären, wie man zum Frieden kommt. Erstens soll kein Friedensschluss gelten, wenn man den geheimen Vorbehalt hegt, den Krieg weiterzuführen. Zweitens sollen stehende Heere mit der Zeit aufhören. Drittens darf sich kein Staat in die Regierung eines anderen Gemeinwesens mit Gewalt einmischen. Und viertens dürfen die Feindseligkeiten zwischen Staaten keinen so hohen Grad von Unmenschlichkeit erreichen, dass keine Versöhnung nach dem Krieg möglich ist. Die Definitivartikel erklären, wie der zu schließende Frieden aussehen soll. Die Staatsverfassung soll republikanisch sein, das Völkerrecht auf den Föderalismus freier Staaten gegründet sein und das Weltbürgerrecht auf die Bedingung des Besuchsrechts eingeschränkt werden (Kant 2005, 196–217). Auf dieser Grundlage kann sich ein ewiger Frieden durch den historischen Fortgang verwirklichen, obwohl seine Gewährleistung theoretisch nicht versichert werden kann. Was Kant beschreibt, ist eigentlich die Grundlage des Völkerrechts, das tatsächlich unter den Staaten schon existiert. Der ewige Frieden ist daher die theoretische Verabsolutierung eines Zustandes, der immer vorhanden ist, der aber nur provisorisch realisiert wird.

Diese gegenseitige Bedingung von Friedenserwartung, theoretischer Struktur der modernen Staatlichkeit und Geschichtsphilosophie blieb maßgeblich im Friedensgedanken des 19. Jh., der einerseits diffus in den pazifistischen Traditionen fortwirkte, andererseits auch in das klassische Völkerrecht aufgenommen wurde. Die Bemühungen um eine internationale Ordnung vor dem Ersten Weltkrieg wurden von einer intensiven Auseinandersetzung mit den frühneuzeitlichen Friedensprojekten begleitet, die als Vorwegnahmen moderner internationalen Organisationen verstanden wurden. Insofern konnte der Aufklärer Georg Friedrich Martens seinen Wunsch nicht erfüllt sehen; er wies aber auf einen Weg hin, der unter großen Krisen zurückgelegt worden ist und z. T. noch bevorsteht: »Es ist vielleicht der Aufklärung des letzten Lustrums dieses Jh. vorbehalten, in Aussprüchen der reinsten Weißheit die Wohlfahrt der kommenden Jh. zu gründen, Hass und Eifersucht der Völker in Bruderliebe umzuschaffen, Eroberungssucht von der Erde zu verbannen, Herrschsucht in Regierungskunst, Stolz und Prachtliebe in Bescheidenheit und Simplizität umzuwandeln, und vielleicht werden Völkerrecht und Völkergeschichte, die im 18ten Jh. so oft mit einander im Widerspruch waren, im 19ten in schönster Eintracht nur ein Studium seyn« (Martens 1796, XVI).

Quellen

Achenwall, G. (1768): *Iuris naturalis pars posterior* [1750]. Göttingen.
Bielfeld, J. F. von (1760): *Institutions politiques*. 2 Bde. Den Haag.
Böhmer, J. H. (1726): *Introductio in ius publicum universale* [1710]. Halle.
Damilaville, É. N. (1765): »Paix«. In: Diderot, D./Alembert, J. Le Rond D'(Hg.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 11. Paris, 768–769.
Defoe, D. (1711): *The balance of Europe*. London.
Grotius, H. (1939): *De iure belli ac pacis libri tres* [1625]. Leiden.
Gundling, N.H. (1716): »Ob wegen der anwachsenden Macht des Nachbarn man den Degen entblössen könne?« In: Ders.: *Gundlingiana*, St. 5, 379–416.
Gundling, N.H. (1728): *Ius naturae ac gentium* [1714]. Halle.
Gundling, N. H. (1737): *De efficientia metus* […] *liber singularis* [1711]. In: Ders.: *Exercitationum academicarum tomus secundus*. Halle, 1–171.
Gundling, N. H. (1747): *Ausführlicher Discours über das Natur- und Völcker-Recht* [1734]. Frankfurt a. M./Leipzig.
Heineccius, J. G. (1738): *Elementa iuris naturae et gentium*. Halle.
Hobbes, Th. (1970): *Leviathan. Erster und zweiter Teil* [1651]. Übers. v. J. P. Mayer. Stuttgart.
Holbach, P. H. Th. d' (1773): *Systême social*. 3 Bde. London.
Justi, J. H. G. (1759): *Der Grundriß einer guten Regierung*. Frankfurt/Main und Leipzig.
Kant, I. (2005): *Zum ewigen Frieden* [1796]. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt, 193–259.
Köhler, H. (1738): *Iuris socialis et gentium ad ius naturale revocati specimina VII*. Frankfurt/Main.
Mably, G. B. de (1804): *Entretiens de Phocion* [1763]. Paris.
Martens, G. F. von (1796): *Einleitung in das positive Europäische Völkerrecht* [1785]. Göttingen.
Moser, J. J. (1779): *Beyträge zu dem neuesten Europäischen Völckerrecht in Kriegs-Zeiten*. Teil 1. Tübingen.
Pufendorf, S. (1682): *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* [1673]. Cambridge.
Pufendorf, S. (1716): *De iure naturae et gentium libri octo* [1672]. Frankfurt/Main.
Rousseau, J.-J. (1964a): *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre* [1761]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 3, Paris, 561–589.
Rousseau, J.-J. (1964b): *Jugement sur le projet de paix perpétuelle* [1782]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 3, Paris, 591–600.
Saint-Pierre, Ch.-I. Castel de (1729): *Abrégé du projet de paix perpetuelle*. Rotterdam.
Textor, J. W. (1916): *Synopsis iuris gentium* [1680]. Washington D. C.
Vattel, E. de (1758): *Le droit de gens*. 2 Bde. London.
Voltaire, F.-M. Arouet (1964): *Dictionnaire philosophique* [1764]. Paris.
Voltaire (1759): *Candide, ou l'otimpisme*. o. O.
Wolff, Ch. (1969): *Institutiones iuris naturae et gentium* [1750]. Hildesheim.
Wolff, Ch. (1972): *Ius gentium modo scientifica pertractatum* [1749]. Hildesheim.
Wolff, Ch. (1975): *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen* [*Deutsche Politik*] [1721]. Hildesheim.

Sekundärliteratur

Fischbach, C. R., (1990): *Krieg und Frieden in der französischen Aufklärung*. Münster.
Janssen, W. (1975): »Friede«. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart, 543–591.
Janssen, W. (1982): »Krieg«, In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 3. Stuttgart, 567–615.
Kimminich, O. (1976): »Krieg. I«. In: Ritter J./Gründer K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Bd. 4, Sp. 1230–1233.
Klueting, H. (1986): *Die Lehre von der Macht der Staaten*. Berlin.
Pekarek, M. (1997): *Absolutismus als Kriegsursache. Die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden*. Stuttgart.
Raumer, K. von (1953): *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. Freiburg/München.
Scattola, M. (2006): *Krieg des Wissens – Wissen des Krieges. Konflikt, Erfahrung und System der literarischen Gattungen am Beginn der Frühen Neuzeit*. Padova.
Starkey, A. (2003): *War in the Age of the Enlightenment. 1700–1789*. Westport, Conn.
Verdross, A. (1955): *Völkerrecht* [1950]. Wien.

Merio Scattola

Geschichte/Geschichtsphilosophie (frz. histoire/philosophie de l'histoire; engl. history/philosophy of history)

Geschichtsdenken vor der Aufklärung

Das Wort »Geschichte« hat eine doppelte Bedeutung: Es bezeichnet sowohl die Darstellung der Geschichte in der Historiographie als auch den Sachverhalt Geschichte als zeitlich aufeinanderfolgende Ereignisse. Auch die Philosophie der Geschichte bezieht sich auf diese beiden Seiten, die Darstellung und den Gegenstand. Der Begriff »Geschichtsphilosophie« ist erst in der Epoche der Aufklärung entstanden und wurde von Voltaire (1694–1778) in der Einleitung zu seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) geprägt, die 1765 als eigenständiges Werk unter dem Titel *Philosophie de l'histoire* erschien. Diese Teildisziplin der Philosophie hat sich etwa im Vergleich zur Ethik, Politik oder Metaphysik verhältnismäßig spät herausgebildet.

Die Geschichte ist bereits seit der griechischen Antike ein Thema. Als erste Geschichtsschreiber gelten Herodot (484–ca. 424) und Thukydides (465–395 v.Chr.), da sie die Geschichte vom Mythos trennten und mit ihren profanen Darstellungen einen Anspruch auf Wahrheit und kausale Erklärung erhoben (Herodot, I. 1; Thukydides, I. 1 u. I. 22). Den Verlauf der Geschichte deuteten sie in Analogie zu den Lebensaltern eines einzelnen Menschen und damit als einen immer wiederkehrenden Kreislauf (Herodot, I. 207; Thukydides, I. 22). Diese Deutung ist bis ins 18. Jh. hinein wirksam geblieben. Doch während etwa Platon (427–347 v.Chr.) die Zyklen in der Geschichte als ein Abbild der Ewigkeit verstand (Platon, *Timaios* 37c–d), betonte Aristoteles (384–322 v.Chr.) die Zufälligkeit historischer Ereignisse (Aristoteles, *Poetik* 23).

Im Mittelalter wurde das historische Denken von universalgeschichtlichen Konstruktionen bestimmt, die Profan- und Heilsgeschichte zu verbinden versuchten. Unter dem Titel Chronik (»chronica«) erhielt die Geschichte ein Schema mit herausgehobenen Geschehnissen wie Schöpfung, Christi Geburt und Jüngstem Gericht. Augustinus (354–430) verlieh ihr einen heilsgeschichtlichen Sinn und damit die universelle und lineare Ausrichtung auf das einheitliche Ziel der Erlösung (Augustinus, XII. 14 u. 21). An diesem Geschichtsbild orientierten sich noch im Humanismus und in der Neuzeit die Darstellungen von Jean Bodin (1529–1696) und von Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704). So teilte Bossuet z.B. in seinem *Discours sur l'histoire universelle* (1681) die Historie in eine »heilige« und eine »profane« Geschichte auf, wobei die Heilsgeschichte den Vorrang hatte und die Geschichte der irdischen Welt dem Heilsplan der göttlichen Vorsehung (»providence«) unterworfen war. Vor diesem begriffs- und problemgeschichtlichen Hintergrund lassen sich die allgemeinen Merkmale der darauf folgenden Geschichtsphilosophie bestimmen.

Geschichtsphilosophie der Aufklärung

Seit dem 18. Jh. entstehen zunehmend Schriften, welche die Geschichte zu einem eigenen Thema machen. Dabei löst sich die Philosophie der Geschichte allmählich von der Geschichtsschreibung. Waren die philosophischen Reflexionen bisher in historiographischen Werken verstreut oder auf deren Einleitungen beschränkt, werden erstmals Texte mit einem Überblick über die Geschichte im Ganzen oder zu allgemeinen Themen publiziert. Aus solchen Entwürfen entwickelt sich ein neues philosophisches Feld, innerhalb dessen ein Problem kontinuierlich bearbeitet wird. Im Laufe der Zeit spannt sich ein gemeinsamer theoretischer Bogen von Bossuet bis Kant.

Ein wesentliches Merkmal der Geschichtsphilosophie ist die Säkularisierung. Der Prozess der Verweltlichung ist typisch für die europäische Aufklärung insgesamt, in der einerseits Kritik an der katholischen Kirche geübt und andererseits der Aufbau eines eigenen Weltbildes angestrebt wird, zu dem nun auch das neue Thema Geschichte gehört. So versteht Voltaire seinen *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* als Gegenprogramm zu Bossuet und behandelt ausschließlich die profane Geschichte, die er als Geschichte schlechthin begreift. Dieser weltliche Zugriff führt auch zu neuen Inhalten. An die Stelle der göttlichen Reiche treten Epochen im Prozess der Zivilisation auf den Gebieten Wissenschaft, Technik, Ökonomie und Politik. Dahinter steht die Überzeugung, die zivilisatorischen Errungenschaften seien Resultate des menschlichen Geistes und damit allein von den Menschen gemacht und zu verantworten.

Der Prozess der Säkularisierung ist eng mit dem Begriff der Weltgeschichte verbunden. Im Zuge kolonialer Entdeckungen und Eroberungen geraten auch außereuropäische Länder wie China, Indien

und Amerika in den Blick. Die neue Idee der Weltgeschichte setzt nun ausdrücklich die Vielheit der Kulturen voraus, die inzwischen konkret untersucht, miteinander verglichen und gewürdigt werden. Die Aufklärung bemüht sich also zum ersten Mal darum, die vielen Kulturen des ganzen Erdballs in ein Gesamtkonzept zu integrieren. Hierbei erscheint naturwüchsig ein eurozentristischer Standpunkt, der jedoch bereits in der Epoche selbst seine Kritik erfährt.

Der räumlichen Entgrenzung der Geschichte entspricht eine Ausdehnung des Zeitrahmens. Durch das Interesse an frühen Hochkulturen wie z. B. Ägypten und Babylonien werden die Anfänge der Menschheitsgeschichte so weit vorverlegt, dass sie sich im Ungewissen verlieren. Dadurch wird auch die Chronologie der Bibel infrage gestellt. Folgte Bossuet noch der biblischen Zeitrechnung, stellt sich im 18. Jh. die Aufgabe, die Chronologien des Alten Testaments mit den historischen Quellen der ägyptischen, griechischen und römischen Antike und sogar mit denen des Orients und Chinas in Übereinstimmung zu bringen. Durch die profane Ordnung verliert die Geschichte ihren Anfang und ihr Ende; sie wird ein nach beiden Seiten offener Prozess.

Mit der Konzentration auf den tatsächlichen Zustand der Welt sowie der damit verbundenen Zuwendung zu neuen Themen wie Wissenschaft, Technik und Gesellschaft löst sich die Geschichtsauffassung vom naturalen Zyklus (Blütezeiten, Lebensalter) ab, der von der Antike bis zur Renaissance dominant war. Ende des 17. Jh. verlässt Bernard de Fontenelle (1657–1757) im Rahmen der ↗Querelle des anciens et des modernes dieses Modell und deutet den ewig wiederkehrenden Kreislauf in einen aufsteigenden Pfeil um (*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688). An die Stelle individueller Lebenszeiten tritt die Weltzeit der menschlichen Gattung. Doch handelt es sich hier nur um eine allgemeine Tendenz, da die zyklische Geschichtsauffassung bei einigen Autoren noch während des gesamten 18. Jh. anzutreffen ist. Ein differenziertes Bild ergibt sich auch aus dem Umstand, dass Kritiker wie Rousseau den wissenschaftlich-technischen »Fortschritt« in eine Verfallsgeschichte der Moral und Politik umdeuten (↗Kritik). Aus späterer Sicht (Horkheimer/Adorno 1947) könnte man bereits innerhalb der Epoche der Aufklärung von einer Einsicht in die »Dialektik« in der Geschichte sprechen.

Außerdem bedeutet die Abkehr von der Lebenszeitmetapher keine absolute Trennung von Natur und Geschichte. Denn im Laufe des 18. Jh. eröffnen sich Parallelen zu den zeitgenössischen Wissenschaften, in denen die Natur historisiert wird. In der Kosmologie thematisiert bereits Fontenelle eine mögliche Veränderung des Planetensystems. In der ↗Naturgeschichte (heute Biologie) untersucht Georges Louis Leclerc Buffon (1707–1788) die Entstehungsgeschichte der Lebewesen und damit auch des Menschen und entwirft eine *Histoire naturelle, générale et particulière* (1748 ff.), in der sich Geschichtsphilosophie und Naturgeschichte wechselseitig beeinflussen.

Mit dem neuen Begriff der Geschichtsphilosophie verbinden die Aufklärer den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. War die Geschichte bis zur Neuzeit noch aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen, soll sie nun methodisch erforscht und systematisch dargestellt werden. Das Programm besteht darin, nur noch »Tatsachen« gelten zu lassen, die mithilfe historischer Quellen überprüft und dann kausal erklärt werden.

Die Geschichtsphilosophie der Aufklärung ist von einer eigenartigen Ambivalenz geprägt. Auf der einen Seite verstehen die Vertreter ihre neue Wissenschaft als erklärende Historiographie, die sich an den zeitgenössischen Naturwissenschaften orientiert. Auf der anderen Seite gehört zur Geschichtsphilosophie die Teleologie der Geschichte. Die Geschichte wird so dargestellt, als ob sie auf ein einheitliches Ziel hin ausgerichtet wäre und von einer überindividuellen Instanz geleitet würde. An dieser Stelle taucht die theologische Denkfigur der Vorsehung in säkularer Gestalt wieder auf.

Frankreich

Die Geschichtsphilosophie der Aufklärung ist zunächst in Frankreich entstanden. Während des »Streits zwischen den Freunden des Altertums und den Modernen« am Ende des 17. Jh. diente die Idee des Fortschritts dazu, die Überlegenheit der Moderne gegenüber der griechischen Antike zu demonstrieren. Als Indizien dafür galten über die Schönen Künste hinaus vor allem die Fortschritte in Wissenschaft, Technik und Ökonomie. Dabei wurde Bossuets Konzept der Universalgeschichte (»histoire universelle«) mit neuen Inhalten und Methoden fortgeschrieben.

Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781), der spätere Finanzminister Ludwigs XVI., versucht in seinem *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751/52), die Geschichte möglichst aller Völker und Kulturen von ihren Anfängen bis zu seiner Gegen-

wart in Grundzügen darzustellen, und zieht daraus bemerkenswerte theoretische Konsequenzen. Denn der Vergleich zwischen Völkern, die in unterschiedlichen Regionen und Epochen leben, führt aus der Fortschrittsperspektive zu der Entdeckung, dass verschiedene Kulturstufen nicht nur an einem Ort zeitlich aufeinanderfolgen, sondern auch gleichzeitig an verschiedenen Orten anzutreffen sind.

Die Geschichte erschöpft sich demnach nicht mehr in raum-zeitlich geordneten Ereignissen, die Kulturen entwickeln sich vielmehr nach einem allgemeinen Modell, das aus der zeitgenössischen politischen Ökonomie auf die Geschichte übertragen wird. Mit seiner Hilfe entwirft Turgot eine Theorie technisch-ökonomischer Stadien: Jäger und Sammler, Hirtenvölker, Ackerbau treibende Völker, Handel und Industrie (Turgot 1990, 171–175). An die Stelle der Ereignisgeschichte tritt eine Geschichte von Gesellschaftsformen und von institutionellen Strukturen. Der Fortschritt wird auf diese Weise zu einer sozialwissenschaftlichen Kategorie.

Diese Stadientheorie operiert ausdrücklich mit Wirkursachen. Programmatisch beabsichtigt Turgot, die »allgemeinen und notwendigen Ursachen« (ebd., 169) zu erforschen, und weist damit die Möglichkeitsbedingungen für eine im Grunde offene Entwicklung nach, der er gelegentlich noch einen Lenker in Gestalt eines großen Genies unterstellt.

Im Gegenzug deutet Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) den Fortschritt in eine Verfallsgeschichte um. Berühmt geworden ist er durch seine Beantwortung der von der Akademie zu Dijon 1750 gestellten Preisfrage: »Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?« In seiner *Abhandlung* mit gleich lautendem Titel widerspricht Rousseau ganz eindeutig: Nein, Wissenschaft und Technik vervollkommnen nicht die Sitten, sondern verderben die Tugend der Menschen. Auf eine weitere Preisfrage antwortet Rousseau mit seinem zweiten *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in dem er seine Kulturkritik geschichtsphilosophisch zu begründen versucht. In diesem macht Rousseau die historischen Wurzeln des »Verfalls der Gattung« (Rousseau 1995, 213) (»la décrépitude de l'espèce«, ebd. 212) zum Thema. Die tieferen Ursachen sieht er in der sozialen »Ungleichheit«, deren Ursprünge er zu erforschen beabsichtigt. Den ersten Entstehungsgrund verlegt Rousseau in die Anfänge menschlicher Gemeinschaften wie Familie, Sippe und Dorf. Der zweite Entstehungsgrund der Ungleichheit betrifft nach Rousseau nicht mehr nur persönliche Eigenschaften, sondern gesellschaftliche Institutionen: »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ›Das ist mein‹ und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.« (Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire, *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.) (191/190) Aus dem Privateigentum und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung folgten wiederum Luxus, Habgier und Konkurrenz, schließlich Herrschaft und Knechtschaft sowie Gewalt und Raub, bis die Reichen einen bürgerlichen Staat mit entsprechenden Eigentumsgesetzen gründeten. Für Rousseau ist diese Gesellschaft im Zuge ihrer Entwicklung nun in einem Zustand der Krankheit angekommen. Der zweite Diskurs ist deren Diagnose, ihre Therapie formuliert er im *Contrat social* (1762) und in der Erziehungsschrift des *Émile* (1762).

Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Condorcet (1743–1794), zugleich Anhänger und Opfer der Revolution, führt dagegen die Idee des Fortschritts zu einem problematischen Höhepunkt. In seiner *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (1793) betrachtet er die Universalgeschichte als einen Prozess der Vervollkommnung der Menschheit. Dabei teilt er die Geschichte in zehn Epochen ein, die kulturelle Stufen markieren.

Zunächst orientiert sich Condorcet an den vier allgemeinen Stadien, die schon Turgot beschrieben hatte: 1. Jäger und Sammler, 2. Hirtenvölker, 3. Agrikultur, 4. Handel und Industrie. Doch mit der fünften Epoche setzt die konkrete Geschichte ein, die von der Entwicklung von Technik, Wissenschaft, Philosophie, Sprache und Kunst, insbesondere von Schrift und Buchdruck geprägt wird. Am Ende der neunten Epoche gelangt er zu dem Resümee, zwar habe der menschliche Geist Fortschritte gemacht, aber für das Glück der Menschen sei beinahe nichts erreicht. In der zehnten Epoche möchte Condorcet die wissenschaftliche Methode auf Geschichte und Politik übertragen wissen, um künftige Fortschritte mit Wahrscheinlichkeit vorhersagen zu können. Zugleich entfaltet er in diesem universalgeschichtlichen und zugleich europazentrischen Zukunftsentwurf die Vision einer durch den Handel implementierten Weltgesellschaft mit der Folge einer permanenten vom Fortschritt in den Wissenschaften getragenen Verbesserung bei allgemeiner sozialer Sicherheit sowie der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern (Thoma 2008).

Großbritannien

Die französische Geschichtsphilosophie übte großen Einfluss auf die Autoren in Großbritannien aus, besonders auf die schottische Aufklärung in Edinburgh und Glasgow.

Adam Smith (1723–1790) war vor allem mit seinem Werk *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776) erfolgreich. Die Tatsache, dass Smith in Schottland und Turgot in Frankreich sehr zeitnah eine Theorie historischer Stadien entwickelt haben, belegt den Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und politischer Ökonomie. In seinen *Lectures on Jurisprudence* (1766) überträgt Smith das ökonomische Modell der Akkumulation auf den Prozess der Geschichte; umgekehrt taucht die Vier-Stadien-Theorie der Geschichte im wirtschaftstheoretischen Hauptwerk auf.

Doch im Unterschied zu Turgot fragt Smith mehr nach den sozialen Folgen der Ökonomie. Smith weist nach, dass die vermehrte Produktion und die darauf folgende Ausweitung der Konsumbedürfnisse auf dem Lande den Adel ökonomisch geschwächt und politisch entmachtet haben (Smith 1996), wodurch auch die Auflösung der Leibeigenschaft der Bauern vorbereitet wurde. Darin sieht er eine Verknüpfung von Wirtschaftswachstum und Befreiung der Menschen. Komplementär dazu haben Handel und Industrie in den Städten die Freiheit der Person und die rechtliche Gleichheit gefördert (Smith 1999). Allerdings ist Smith viel zu vorsichtig, um an einen Selbstlauf des sozialen und politischen Emanzipationsprozesses zu glauben.

Insgesamt verlagert sich in der schottischen Diskussion der Akzent auf Politik, Recht und Moral. Hatte Rousseau die Parallele von technischem und sozialem Fortschritt radikal infrage gestellt, vertraten Smith, Ferguson und Millar in dieser Frage einen Standpunkt eher vorsichtiger Skepsis. Vor allem Adam Fergusons (1723–1816) *An Essay on the History of Civil Society* (1767) kann als skeptische Soziologie des Fortschritts betrachtet werden. Seine Stadientheorie konzentriert sich auf die Geschichte einer bestimmten Gesellschaftsform, die er von ihren rohen Anfängen bis zum verfeinerten Zustand moderner Nationen beschreibt. An die Stelle eines fingierten »Naturzustands« wie in den politischen Philosophien von Thomas Hobbes (1588–1679) und John Locke (1632–1704) will Ferguson historische Tatsachen setzen, die er aus antiken Quellen und Reiseberichten zu gewinnen und in einer Geschichtstheorie (»theoretical history«) zu verarbeiten sucht (Ferguson 1986, 98).

Ähnlich wie Rousseau und Herder gründet Ferguson seine historische Theorie auf die »Naturgeschichte«, indem er Buffon zitiert. Damit beabsichtigt er eine anthropologische Grundlegung der Geschichtsphilosophie in dem Sinne, dass die Entwicklung der menschlichen Gattung in der Natur des Menschen angelegt ist. Er unterstellt einen natürlichen »Wunsch nach Vervollkommnung« (»desire of improvement«) bzw. ein angeborenes »Prinzip des Fortschreitens« (»principle of progression«), so wie schon Rousseau eine »Vervollkommnungsfähigkeit« (»perfectibilité«) vorausgesetzt hatte (Ferguson 1986, 106; Rousseau 1995, 108/109). Außerdem ist Ferguson der Auffassung, dass die Menschen über eine natürliche Zuneigung (»fellow-feeling«) verfügen und daher immer schon in Gesellschaften gelebt haben (Ferguson 1986, 117 ff.).

Auf dieser Basis kritisiert Ferguson die bürgerliche Gesellschaft, die von selbstsüchtigen Interessen geprägt wird. Wenn dieser Egoismus jedoch nicht zu den ursprünglichen Eigenschaften des Menschen gehört, ist er vielmehr eine Folge gesellschaftlicher Prozesse. Den tieferen Grund sieht er in der Teilung der Arbeit, deren soziale Auswirkungen er, wie schon Smith, zwiespältig beurteilt: Einerseits verschafft die Arbeitsteilung Wohlstand, andererseits zerreißt sie das natürliche Band der Gesellschaft und zerlegt deren Mitglieder in isolierte Teile eines Mechanismus. Ferguson sieht daher die Widersprüche des ökonomischen Fortschritts und verweist auf die Gefahren der Moderne, die zum Niedergang der Nationen bis zur Korruption führen können. Ein zyklisches Geschichtsbild lehnt er jedoch ab, zumal er wie Turgot in der Geschichte keinen Plan zu erkennen vermag. Er plädiert jedoch nicht für Resignation, sondern appelliert an die moralischen Kräfte des Menschen. Ihm schwebt das Ziel einer bürgerlichen Gesellschaft ohne kapitalistische Bourgeoisie vor – nach dem Ideal der römischen Republik.

Die Frage, welche Wirkungen das gegenwärtige Zeitalter auf die Moral ausübt, beschäftigt insbesondere auch den Schüler von Adam Smith John Millar (1735–1801) in *The Origin of the Distinction of Ranks* (1779), wo er auch den Zusammenhang von Gesellschaftsentwicklung und der Beziehung der Geschlechter thematisiert (↗ Frau/Weib). Er versucht, sie dadurch zu beantworten, dass er zwei gegenläufige Prozesse annimmt. Einerseits wächst bei Kulturvölkern die Macht des Herrschers, weil sich der Staat durch stehendes Heer, Beamtenapparat und hohe Steuern bereichert und zentralisiert. Andererseits schafft der technisch-wirtschaftliche Fortschritt im-

mer günstigere Bedingungen für die Menschen, materiell und geistig unabhängig zu werden. Unter dem Titel »Result of the opposition between these different principles« (Millar 1990, 236) versucht Millar schließlich die allgemeine Tendenz zu formulieren, dass unter bestimmten Bedingungen des Fortschritts in Handel und Industrie doch die Chancen für mehr Freiheit und Gleichheit erhöht werden.

Italien

In Italien verlief die Bewegung der Aufklärung in regional unterschiedlichen Strömungen. Während im Norden gesellschaftsreformerische Vorstellungen z. B. im Bereich des Strafrechts dominieren (Cesare Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, 1764) und sich so keine ausgeprägte Geschichtsphilosophie ausbildet, findet sich ein explizit geschichtsphilosophischer Versuch von außerordentlicher Art und Größe in den *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1725, endgültige Fassung 1744) von Giovanni Battista Vico (1668–1744). Diese begründen die Kulturgeschichte durch eine Methode, die sich von den Erklärungsversuchen aller anderen Geschichtsphilosophen des 18. Jh. deutlich unterscheidet (Wehle 2007).

Um in der Geschichte zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen, darf man sich nach Vico weder auf die Philologen noch auf die frühere Philosophie verlassen (Vico 1990, Bd. 1). Er versteht sich als Erneuerer in Analogie zu René Descartes (1596–1650). Während dieser einen neuen Anfang für die Begründung der Physik forderte, versucht Vico eine Grundlegung auf dem Gebiet der Geschichte. Er spitzt das Erkenntnisproblem der Naturwissenschaft zu, um die Stärken menschlichen Wissens auf einem anderen Gebiet umso mehr herausstreichen zu können. Hierin besteht denn auch das Axiom dieser Geschichtsphilosophie: »daß diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden.« (142) (»che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.« Vico 1983, 280). Zentral ist die These, dass das Wahre und das Gemachte ineinander übertragbar seien. Demnach kennt der Mensch dasjenige am besten, was er selbst hergestellt hat. Erkenntnis der Geschichte wird zur Selbsterkenntnis. Vicos Übertragung der Descartes'schen Grundidee von der Natur auf die Kultur beansprucht also die Erkenntnis von »allgemeinen und ewigen Prinzipien« (154) (»princìpi universali ed eterni«, 281), wie er überhaupt eine »ewige ideale Geschichte« (154 und passim) (»una storia ideale eterna«, 221 und passim) voraussetzt.

Für die materiale Geschichtsphilosophie folgt daraus, dass die gesuchten Prinzipien aus bestimmten Handlungen der Menschen bestehen. Dabei legt Vico das soziale Handeln zugrunde, etwa, dass alle Völker »irgendeine Religion haben, daß sie alle feierlich die Ehen schließen, daß sie alle ihre Toten bestatten« (143) (»tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti«, 281). Folglich hält er »Religionsausübungen, Ehen und Begräbnisse« (»religioni, matrimoni e sepolture«) für die »drei ersten Prinzipien unserer Wissenschaft« (»tre primi princìpi di questa Scienza«). Während also die französischen und englischen Geschichtstheoretiker von Fortschritten in Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgehen, dominiert bei Vico durch den anthropologisch-institutionellen Ausgangspunkt noch ein zyklisches Geschichtsbild.

Spanien

In Spanien bleiben die geschichtsphilosophischen Reflexionen noch in Historiographien sowie in Texten zu Politik, Recht und Moral verstreut. Hierbei verbindet sich der kritische Blick auf die spanische Geschichte mit praktischen Reformvorschlägen. Dabei waren die spanischen Aufklärer optimistisch genug zu glauben, dass man aus der Geschichte etwas lernen könne.

Im *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* (1788) fordert Juan Pablo Forner (1756–1797) einen quellenbezogenen Umgang mit der Vergangenheit. Wie bei Voltaire hat Geschichtsschreibung Ursachenforschung zu betreiben und »nützlich« zu sein, um den Verantwortlichen angemessene Reaktionen auf erkannte Missstände zu erlauben. Seine Sympathie gehört dem säkularen und monarchistischen Territorialstaat, in dem sich die gesellschaftlichen Institutionen mit ihren spezifischen Kompetenzen klar voneinander abgrenzen. Im Übrigen zeigen die Ereignisse im revolutionären Frankreich, dass die Spanier gut beraten sind, wenn sie alle reformfähigen Kräfte von Religion und Patriotismus (»patriotismo«) zum Wohle der Gesellschaft zu bündeln suchen (Forner 1973, 215).

Die Auswirkungen der Französischen Revolution in Frankreich und des Volkskriegs nach 1808 haben

den Glauben an den Fortschritt bei Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez (1744–1811) zutiefst erschüttert. Das Vertrauen in die Reformfähigkeit der aufgeklärten Monarchie, an dem die er noch in seinem *Elogio de Carlos III.* (1788) festgehalten hatte, weicht einer längerfristigen Perspektive, in der sich der sittliche und materielle Fortschritt der Menschheit vom kurzfristigen Reformprojekt zum einem in die Zukunft verlegten Ziel wandelt. Im Kampf gegen Unrecht und Ignoranz setzt er auf die zivilisierende Wirkung von Kultur, wozu für ihn außer Kunst und Wissenschaft auch Ökonomie, Verfassungsrecht und staatsbürgerliche Bildung zählen. Das Studium der Geschichte ist dabei von Nutzen, weil es die Hybris einer abstrakten Vernunft begrenzt, die politische Systeme ohne Rücksicht auf historisch gewachsene Umstände entwirft und diese dann auch noch einem Land wie Spanien aufzwingen will.

Deutschland

In Deutschland schlossen sich die Autoren zwar dem Projekt einer Weltgeschichte an, lösten sich aber nur zögernd vom christlich-theologischen Vorbild. Außerdem spielte weniger die technisch-ökonomische Entwicklung eine Rolle als die Rechtsgeschichte und politische Geschichte. Darüber hinaus formulierte Herder eine Kritik an der Idee des Fortschritts, während Kant vor allem eine Erkenntniskritik leistete, die bei den französischen und britischen Autoren noch fehlte.

Die *Philosophischen Muthmassungen ueber die Geschichte der Menschheit* (1764) des Schweizers Isaak Iselin (1728–1782) enthalten eine Kulturgeschichte von den zu erschließenden Anfängen bis zur Gegenwart. In der *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73) systematisiert August Ludwig Schlözer (1735–1809) die »Welthistorie«, die er auch »allgemeine« und »systematische« Weltgeschichte nennt. Er beabsichtigt nicht nur ein »Aggregat aller Specialhistorien«, sondern »ein System, in welchem Welt und Menschheit die Einheit ist«, die er zugleich als »Realzusammenhang« auffasst (Schlözer 1997, 1 ff., insb. 14 u. 46). In Johann Christoph Gatterers (1727–1799) *Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange* (1785/87) liegt der Schwerpunkt auf der Staatenkunde. Friedrich Schiller (1759–1805) hielt 1789 in Jena, wo er einige Jahre Professor für Geschichte war, seine Antrittsvorlesung über das Thema *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*. Als Historiker will er dazu beitragen, das historische »Vermächtniß von Wahrheit, Sittlichkeit und Freyheit« in der Gegenwart zu vermehren und an künftige Generationen weiterzugeben (Schiller 1970, 376).

Demgegenüber kritisiert Johann Gottfried Herder (1744–1803) in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) die Fortschrittstheorien der französischen und britischen Aufklärung und macht erstmals die Ideen Vicos in Deutschland bekannt. Für Herder bedeutet jeder Fortschritt zugleich einen Verlust, weil mit der modernen Zivilisation ursprüngliche soziale Erfahrungen verloren gehen. Überhaupt verbietet sich die Idee des Fortschritts, weil die allgemeine Geschichte nur eine Abstraktion ist. Dagegen setzt Herder die Geschichten einzelner Völker und Nationen sowie die einmaligen und besonderen historischen Ereignisse, die »in der Welt keine zwei Augenblicke dieselben« sind (Herder 1984, 613). Fragwürdig ist für Herder auch ein einheitlicher Maßstab der Bewertung, weil z. B. das Glück der Menschen nicht universell vergleichbar sei. Daraus folgert er: »jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt« (617 f.). Gleichwohl hält Herder »Fortgang und Entwicklung, aber in einem höheren Sinne« für möglich (620).

In den später entstandenen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) legt Herder einen umfangreichen Entwurf für eine Weltgeschichte vor, der durchaus an die Vorlagen in der französischen und der schottischen Aufklärung anknüpft. Insbesondere schließt er sich der naturgeschichtlichen und anthropologischen Begründung der Geschichtsphilosophie von Rousseau und Ferguson an. Damit beteiligt er sich schließlich doch am Projekt einer Geschichtsphilosophie der Aufklärung.

Verglichen mit den großen Werken zur Erkenntnistheorie und Ethik haben die Arbeiten Immanuel Kants (1724–1804) zur Geschichtsphilosophie einen geringen Umfang. Sie erheben auch einen bescheideneren Anspruch, zumal sie sich an ein breites Publikum wenden und mit einer praktischen Intention verfasst sind. So erschien die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Kant 1968, 31–50) 1784 in der *Berlinischen Monatszeitschrift*. 1786 folgte dort der Artikel *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (83–102). In diese Reihe gehört auch das kleine Buch *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahr 1795, in dem Kant Friedensutopien der Aufklärung aufnahm und philosophisch begründete (193–251). Die letzte geschichtsphilosophische Untersuchung Kants war die *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen*

Fortschreiten zum Besseren sei?, die erst 1798 im zweiten Abschnitt von *Der Streit der Fakultäten* erschien (351–368).

Bereits in den Titeln wählt Kant ausgesprochen vorsichtige Formulierungen: Zur Geschichtsphilosophie will er nur eine »Idee« beitragen; über den Anfang der Menschheit stellt er lediglich Vermutungen an; und nach der Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse stellt er eine fast verspätete Frage, nachdem der Fortschritt von vielen Aufklärern schon wie eine Tatsache behandelt worden war. Diese Wendungen lassen erkennen, dass Kant eine skeptische und zwiespältige Haltung zur Fortschrittsidee einnimmt.

Im Unterschied zu den genannten Autoren liefert Kant keinen Überblick der Menschheitsgeschichte. In der kleinen Schrift *Idee* formuliert er neun »Sätze« oder Thesen, nach denen die Geschichte unter systematischen Aspekten betrachtet werden kann. Auf diese Weise versucht er, einen »Leitfaden« (34) für künftige Geschichtsschreiber zu finden. Was bei Bossuet die »Vorsehung«, bei Turgot das lenkende »Genie« oder bei Ferguson der verborgene »Plan« war, bezeichnet Kant als »Naturabsicht« (ebd.). Doch Kant ist keineswegs so naiv, dieses Prinzip als handelndes Subjekt oder als wirkende Macht zu verstehen, es dient ihm lediglich als theoretisches Hilfsmittel. Darin besteht Kants Vernunftkritik in der Geschichtsphilosophie bzw. seine Kritik der historischen Vernunft.

In der *Idee* geht es weniger um die rückblickende Darstellung vergangener Geschichte als um eine »vorhersagende« Geschichtsschreibung (siehe auch 351), weniger um den Fortschritt als zwangsläufigen Prozess als um die praktische Bewältigung künftiger Aufgaben. Dabei interessieren Kant kaum die technischen und ökonomischen Faktoren der Geschichte, sondern die rechtlichen und politischen Institutionen. Eine gerechte »Verfassung« hält Kant für notwendig, um die destruktiven Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft einzudämmen und dadurch die größtmögliche Freiheit der Mitglieder zu gewährleisten (39 f.).

Wie der Titel »in weltbürgerlicher Absicht« ankündigt, geht es Kant über das innere Problem einer einzelnen Nation hinaus um das Verhältnis mehrerer Staaten untereinander. Dabei weitet er das Problem der bürgerlichen Gesellschaft auf die internationalen Beziehungen aus. Um Frieden zu schaffen, fordert er eine globale »Staatsverfassung« oder einen »weltbürgerlichen Zustand« (47). Doch mit der Idee eines Weltbürgertums meint Kant keinen einheitlichen Weltstaat, sondern einen Verbund souveräner Staaten, den er durch Rechtsverordnungen geregelt sehen will.

Wirkung

Bei allen Gemeinsamkeiten sind ebenso auffällig die Unterschiede zwischen den Ländern und den Autoren. Kaum ist die säkulare Geschichtsphilosophie mit Voltaire und Turgot entstanden, wurde sie von Rousseau einer radikalen Zivilisationskritik unterzogen. Auch Smith, Ferguson, Millar, Herder und Kant verhielten sich mehr oder weniger kritisch zur Idee des Fortschritts. Außerdem lieferte Kant dazu eine fundamentale Erkenntniskritik, die den Fortschritt nicht mehr als ein historisches Faktum gelten ließ. Mit Vico lag ein Gegenentwurf vor, der auf den Historismus des 19. Jh. verwies. Diese Vielfalt zeigt, dass die Geschichtsphilosophen der Aufklärung zur Selbstaufklärung fähig waren.

Im Bewusstsein dieser Ambivalenzen begriff Georg Wilhelm F. Hegel (1770–1831) den Fortschritt als einen widersprüchlichen Prozess. Zum einen kritisierte er die Geschichtsphilosophie der Aufklärung, indem er deren Schwächen aufdeckte. Kaum jemand machte auf die Diskrepanz zwischen den verwirrenden Erscheinungen der Geschichte und dem Vernunftanspruch des Philosophen so schonungslos aufmerksam wie er. Und er war sich mehr als seine Vorgänger darüber im Klaren, dass das Ziel der Geschichte nicht den direkten Intentionen der Menschen entspringt, sondern sich hinterrücks durch ihre Leidenschaften durchsetzt. Zum andern versuchte Hegel, diese Widersprüche zu versöhnen und in die Gesamtentwicklung zu integrieren. Den »Endzweck der Welt« oder den »Zweck« der Weltgeschichte sah Hegel in der Vernunft (Hegel 1969, Bd. 12, 29) mit dem »Ziel« eines sittlichen und politischen Zustandes, den er Freiheit nannte: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« (32). Auf diese Weise wurde dieser Kritiker der Geschichtsphilosophie zugleich zu deren umstrittenstem Vertreter. Die späteren Gegner dieses Denktyps vom Historismus bis zum Posthistoire arbeiteten sich in erster Linie an Hegel ab.

In seiner Kritik am deutschen Idealismus, namentlich an Hegel, knüpfte Karl Marx (1818–1883) ausdrücklich an die französischen und englischen Historiker des 18. Jh. an, denen er bescheinigte, die Geschichte auf eine »irdische Basis« gestellt zu haben (Marx 1969, 28). Doch mit Hegel und über die-

sen hinaus trieb er die Widersprüche in der Geschichte auf die Spitze. Einerseits sah auch er eine aufsteigende Bewegung von Technik und Wissenschaft, andererseits folgte er Rousseau im zvilisationskritischen Impuls, indem er die negativen Folgen des Kapitalismus beschrieb und deren Gründe untersuchte.

Ein eher ungebrochener Glaube an einen »Fortschritt« in der Geschichte findet sich bei den Positivisten des 19. Jh., insbesondere bei ihrem Gründervater Auguste Comte (1798–1857). Im Anschluss an Turgot, Condorcet und Adam Smith formulierte er in seinem *Discours sur l'esprit positif* (1844) ein Drei-Stadien-Gesetz, mit dem er die Abfolge einer theologischen, metaphysischen und positiven Entwicklungsstufe in der Geschichte der Menschheit behauptete. Erst das dritte Stadium betrachtete er als »endgültigen« Zustand (Comte 1956, 5), in dem der »positive«, d.h. wissenschaftliche Geist triumphieren sollte. Davon versprach er sich sowohl eine Verbesserung der Lebensumstände als auch eine moralische Erneuerung und die Lösung sozialer Probleme.

Eine radikale Abkehr von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung vollzog indessen Jacob Burckhardt in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (posthum 1905). Er kritisierte die moderne Zivilisation und den mit ihr verbundenen Fortschrittsoptimismus. In der technischen und ökonomischen Rationalisierung argwöhnte er den Untergang traditioneller Werte. Letztlich schien der beschleunigte soziale Wandel auf einen Verlust des Historischen hinauszulaufen. Dieser Kritik an der Philosophie der Geschichte folgte Friedrich Nietzsche (1844–1900) in seiner frühen Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). Vordergründig polemisierte er gegen die »Fortschritt-Phraseologien« und den historischen Optimismus seiner Epoche. Tiefer setzte er hingegen in seiner Auseinandersetzung mit der Teleologie der Geschichte an (Nietzsche 1988, Bd. 1, 312 ff.). Das darin vorausgesetzte »Ziel« führte er auf eine Verkehrung der Perspektive zurück; der Sinn des Daseins werde »a posteriori« gerechtfertigt, indem man den Zweck an den Anfang setze. Letztlich versuchte Nietzsche, die Teleologie als verborgene Theologie zu entlarven. Später sah Karl Löwith (1897–1973) in der Geschichtsphilosophie eine säkularisierte Heilsgeschichte (Löwith 2004).

Auch die Vertreter des Historismus in Deutschland wie etwa Johann Gustav Droysen (1808–1884) sprachen der Geschichtsphilosophie der Aufklärung den spezifisch historischen »Sinn« ab. Außerdem warfen sie den Aufklärern bis Hegel vor, das historische Material nach abstrakten Vernunftprinzipien zurechtgebogen zu haben. Dabei beschränkten sie sich keineswegs auf methodische Fragen, sondern distanzierten sich auch von den Leitideen der modernen Zivilisation und des Weltbürgertums.

Schließlich steht noch im Banne der Aufklärung die *Kritische Theorie* von Walter Benjamin (1892–1940), Max Horkheimer (1895–1973) und Theodor W. Adorno (1903–1969). In der *Dialektik der Aufklärung* (1947) kritisieren sie deren Vernunftbegriff als instrumentell und entfremdend, worin ihr späteres Scheitern bereits angelegt sei. Insofern hat die Aufklärung nur in der Besinnung auf diese Instrumentalität und ihre Folgen (Abstraktion, Formalisierung, Nützlichkeit, Berechenbarkeit) eine Perspektive. »Wir hegen keinen Zweifel«, heißt es bei Horkheimer/Adorno, »dass die Freiheit vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir ebenso deutlich erkannt zu haben, dass […] die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der sich heute überall ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal« (Horkheimer/Adorno 2005, 5). Im Geiste solcher Vernunftkritik und in Anlehnung an Nietzsche grenzte sich Michel Foucault (1926–1984) von der Aufklärung wie von der Geschichtsphilosophie ab, indem er an die Stelle einer linearen Entwicklung die »Diskontinuitäten« und »Brüche« in der Geschichte setzte (Foucault 1969). Auf ähnliche Weise stellten die Vertreter der so genannten Postmoderne wie Jean-François Lyotard (1924–1998) ein »Ende der großen Erzählungen« und damit der Legitimierung der Moderne fest, weil sich deren humane Zielsetzungen wie Emanzipation und Gerechtigkeit längst verbraucht hätten.

Inzwischen gelten diese Kritiken als maßlos überzogen und als viel zu pauschal. Gleichwohl stellt sich das Problem, ob und wie die Geschichtsphilosophie noch Geltung beanspruchen darf. Angesichts der unübersehbar negativen Kehrseiten scheint sich der Begriff »Fortschritt« generell zu verbieten. Zwei verheerende Weltkriege, der Holocaust, atomare Zerstörungen, Völkermorde, die sich eher verschärfende soziale Ungleichheit und die alles überschattenden ökologischen Krisen haben den Glauben an den Fortschritt zu Recht erschüttert. Doch auf der anderen Seite ist darüber nachzudenken, ob angesichts dieser Probleme nicht alternative »Fortschritte« erforderlich sind, um die drohenden Katas-

trophen abzuwenden. Außerdem hat die Idee der Universalgeschichte im Zuge der Globalisierung eine unerwartete Aktualität erhalten.

Quellen

Aristoteles (1994): *Poetik*. Hg. u. übers. v. M. Fuhrmann. Stuttgart.

Augustinus, A.: *De civitate dei* (*Vom Gottesstaat.* Hg. v. C. Andresen, übers. v. W. Thimme, 2 Bde. München [3]1991).

Beccaria, C. (1764): *Dei delitti e delle pene* (*Über Verbrechen und Strafen*. Nach der Ausgabe von 1766 übers. u. hg. v. W. Alff. Frankfurt/Main [2]1998).

Benjamin, W. (1974): »Über den Begriff der Geschichte« [1942]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I/2. Hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt/Main, 691–703.

Bodin, J. (1967): *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* [1566]. Aalen.

Bossuet, J.-B. (1966): *Discours sur l'histoire universelle* [1681]. Hg. v. J. Truchet. Paris.

Buffon, G.-L. Leclerc de (1749–1788): *Histoire naturelle, générale et particulière. Avec la description du cabinet du Roi*. Paris.

Burckhardt, J. (2000): *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [1905]. In: Ders.: *Werke*, Bd. 10: *Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte* [u.a.]. Aus dem Nachlass hg. v. P. Ganz. München/Basel, 349–558.

Comte, A. (1844): *Discours sur l'esprit positif* (*Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg 1956).

Condorcet, M.-J.-A.-N. Caritat de (1793): *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain* (*Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hg. v. W. Alff. Frankfurt/Main 1976).

Droysen, J.G. (1977): *Historik* [1858]. Textausgabe von P. Leyh. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Ferguson, A. (1767): *An Essay on the History of Civil Society* (*Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Hg. v. Z. Batscha u. H. Medick. Frankfurt/Main 1986).

Fontenelle, B. Le Bovier de (1688): *Digression sur les anciens et les modernes* (»Exkurs über die Alten und die Modernen«. In: Ders.: *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften*. Hg. v. H. Bergmann. Leipzig, 1989, 143–259).

Forner, J.P. (1973): *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España* [1788]. Édición crítica por F. Lopez, Barcelona.

Foucault, M. (1969): *L'archéologie du savoir* (*Archäologie des Wissens*. Übers. v. U. Köppen. Frankfurt/Main 1981).

Gatterer, J.Chr. (1785/87): *Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange*. 2 Bde. Göttingen.

Hegel, G.W.F. (1969): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« [1837]. In: Ders.: *Werke*, Bd. 12. Hg. v. E. Moldenhauer u. K. Markus Michel. Frankfurt/Main.

Herder, J.G. (1984): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774]. In: Ders.: *Werke*, Bd. 1. Hg. v. W. Proß. München/Wien, 589–692.

Herder, J.G. (2002): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784]. In: Ders.: *Werke*, Bd. 3. Hg. v. W. Proß. München/Wien.

Herodot (2004): *Historien*. Hg. v. J. Feix. München.

Horkheimer, M./Adorno, Th.W. (2005): *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt/Main.

Horkheimer, M./Adorno, Th.W. (1987): »Zur Kritik der Geschichtsphilosophie« [1947]. In: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Hg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt/Main, 253–256.

Iselin, I. (1976): *Philosophische Muthmassungen ueber die Geschichte der Menschheit* [1764]. Hildesheim u.a.

Jovellanos, G.M. de ([2]1978): »Elogio de Carlos III«. In: *Obras en Prosa* [1788]. Edición de José Caso González, Madrid, 174–193.

Kant, I. (1968): *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt/Main 1968.

Löwith, K. (2004): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953]. Stuttgart.

Lyotard, J.-F. (1986): *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, (*Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*. Übers. v. D. Schmidt. Wien 1987).

Marx, K./Engels, F. ([4]1969): »Die Deutsche Ideologie« [1845/46]. In: Dies.: *Werke*. Bd. 3, Berlin, 11–530.

Millar, J. (1990): *The origin of the distinction of ranks* [1779], Bristol u.a. (*Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*. Übers. v. H. Zirker. Frankfurt/Main 1985).

Nietzsche, F. ([2]1988): *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München/Berlin.

Platon ([2]1990): »Timaios«. »Kritias«. »Philebos«. In: *Werke in acht Bänden*. Bd. 7. Bearb. v. K. Widdra, übers. v. H. Müller u. F. Schleiermacher. Darmstadt.

Rousseau, J.-J. ([5]1995): *Discours sur les Sciences et les Arts (1750). Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes (1755)/Schriften zur Kulturkritik*: *Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*. Übers. u. hg. v. K. Weigand. Hamburg.

Schiller, F. (1970): »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?« [1789]. In: Ders.: *Werke. Nationalausgabe*. Bd. 17. Hg. v. K.-H. Hahn. Weimar, 359–376.

Schlözer, A.L. (1997): *Vorstellung seiner Universal-Historie* [1772/73]. Mit Beilagen neu hg. v. H.W. Blanke. Waltrop.

Smith, A. (1766): *Lectures on Jurisprudence* (»Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften«. Übers. u. komm. v. D. Brühlmeier. Sankt Augustin 1996).

Smith, A. (1776): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (*Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*. Übers. v. M. Streissler, 2 Bde. Hg. v. E.W. Streissler. Düsseldorf 1999).

Thukydides (2002): *Der Peloponnesische Krieg*. Übers. u. hg. v. G.P. Landmann. Düsseldorf u.a.

Turgot, A.R.J. (1751/52): *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (Grundriß für zwei Abhandlungen über die Universalgeschichte. In: Ders.: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hg. v. J. Rohbeck u. L. Steinbrügge. Frankfurt/Main 1990, 168–220).

Vico, G.B. (1983): *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744]. In: Ders.: *Autobio-*

grafia-Poesie-Scienza Nuova. Hg. v. Pasquale Soccio. Milano, 173–602 (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. V. Hösle u. Chr. Jermann, 2 Bde. Hamburg 1990).
Voltaire, F.-M. (1963): *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756]. Hg. v. R. Pomeau, 2 Bde. Paris.

Sekundärliteratur

Angehrn, E. (1991): *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart.
Berlin, I. (2000): *Three critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton, N. J.
Binoche, B. (1994): *Les trois sources des philosophies de l'histoire: 1764–1798*. Paris.
Binoche, B. (2007): *La raison sans l'histoire: échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*. Paris.
Blumenberg, H. (1986): *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/Main.
Bury, J.B. (1920): *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*. London.
Duchet, M. (1971): *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris.
Gröbl-Steinbach, E. (1994): *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*. Frankfurt a. M./New York.
Kittsteiner, H.D. (1998): *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt/Main.
Koselleck, R. (1975): »Fortschritt«. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 2. Stuttgart, 351–423.
Koselleck, R. (1975): »Geschichte«. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 2. Stuttgart, 593–717.
Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main.
Lope, H.-J.: »Politik, Recht, Ökonomie und Moral«. In: Rohbeck, J./Rother, W. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 4: Spanien, Portugal, Lateinamerika. Basel (in Vorbereitung).
Marquard, O. (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/Main.
Rohbeck, J. (1987): *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main.
Rohbeck, J. (2004): *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg.
Rohbeck, J. (2010): *Aufklärung und Geschichte*. Berlin.
Rüsen, J. (1993): *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenskultur*. Frankfurt/Main.
Schlobach, J. (1980): *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*. München.
Sommer, A.U. (2006): *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant*. Basel.
Thoma, H. (2008): »Das französische Kulturmodell um 1800 im Spiegel der Querelle des Anciens et des Modernes«. In: Ehrlich, L./Schmidt, G. (Hg.): *Ereignis Weimar-Jena. Gesellschaft und Kultur um 1800 im internationalen Kontext*. Köln/Weimar/Berlin, 195–217.
Wehle, W. (2007): »Auf der Höhe einer abgründigen Vernunft. Giambattista Vicos Epos einer ›Neuen Wissenschaft‹«. In: Galle, R./Pfeiffer, H. (Hg.): *Aufklärung*. München, 149–170.

Johannes Rohbeck

Geselligkeit (frz. sociabilité; engl. sociability)

Grundlegung

Die Christianisierung Europas führte zur Verbreitung von gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, welche die radikale Unvollkommenheit des Menschen nach dem Sündenfall betonen und daraus die Notwendigkeit eines diese kompensierenden menschlichen Zusammenschlusses ableiten. Das weltferne Mönchtum ist eine radikalisierte Version dieses Zusammenschlusses. Die Scholastik mildert diese negative Anthropologie, indem sie den aristotelischen Gedanken integriert, wonach der Mensch von Natur aus ein geselliges Wesen sei, das in einem hierarchisch strukturierten politischen Körper leben soll. Ebenso führt sie Ciceros *De Officiis* in den abendländischen Kulturhaushalt ein. Nichtsdestotrotz bleibt die Negativität des Menschseins im Horizont des Sündenfalls bis spät in das 18. Jh. hinein eine wirksame Vorstellung (Derathé 1988).

Eine solche negative Anthropologie charakterisiert z. T. auch noch die im 16. und 17. Jh. formulierten naturrechtlichen Theorien (↗Naturrecht). Besonders erwähnenswert ist in dieser Hinsicht die Lehre von Thomas Hobbes (1588–1679), der sich 1651 in *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common wealth Ecclesiasticall and Civil* sowohl vom christlichen als auch vom antiken Erbe distanziert: einerseits argumentiert er nur im Horizont der Diesseitigkeit und andererseits lehnt er den Gedanken ab, der Mensch erreiche in der Gesellschaft seine Perfektion. In der Tat ist für ihn der Zusammenschluss in der Gesellschaft nur der angstbedingte Ausweg aus einem als »Bellum omnium contra omnes« definierten Naturzustand. Während Hobbes seine Gesellschaftslehre auf dem Hintergrund eines pessimistischen Menschbildes entfaltete, weicht dieses im 17. Jh. allmählich einer optimistischeren Vorstellung.

Bereits bei Samuel Pufendorf (1632–1694) wird z. B. in *De officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali* (1673) die Gesellschaftlichkeit als natürliche Eigenschaft des Menschen dargestellt. Während Hobbes den Weg von einem Zustand der absoluten Gesetzlosigkeit zu einem absoluten Despotismus beschreibt, in dem zwischenmenschliche Gefühle keine Rolle spielen, impliziert bei Pufendorf die natürliche Geselligkeit der Menschen seitens des Einzelnen die Bewusstwerdung, dass zwischen ihm und seinen Mitmenschen eine Identität besteht. Und aus diesem Bewusstsein resultiert die Neigung, ihnen zu helfen. Diese positivierende Tendenz des Naturzustandes setzt John Locke (1632–1704) dahingehend fort, als er in *Two Treatises of Government* (1689) behauptet, es sei, sollten alle Menschen das Naturgesetz beachten, bereits im Naturzustand möglich, Frieden zu genießen sowie Wohlwollen und gegenseitige Hilfe und Erhaltung zu erfahren (Euchner 1979). Um die Qualität des menschlichen Zusammenlebens zu sichern, sei es allerdings besser und notwendig, in einer entwickelten Gesellschaft zu leben. Der den Gesellschaftszustand initiierende Vertrag impliziert jedoch den Verzicht auf das eine Naturrecht, wonach es jedem überlassen wurde zu entscheiden, was gut und was böse sei. Die damit verbundene Privilegierung des Gesetzes resultiert bei John Locke trotz seiner prinzipiell optimistischen Anthropologie aus der Anschauung der auch unheilvollen Kraft des Egoismus. Die schottische Schule hingegen behauptet im Rekurs auf Anthony Ashley-Cooper, 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713), speziell bei Francis Hutcheson (1694–1746), eine a priori gegebene Geltung eines anthropologisch fundierten »moral sense«, der das Wohlwollen gegenüber dem Mitmenschen einschließt und prinzipiell von Egoismus frei ist (Sprute 1980). Das moralische Urteilen einer Handlung und das Gefühl, das daraus resultiert, bleiben von persönlichen Interessen unberührt.

Diese allgemeinen Annahmen, die dem Menschen einen Hang zur Vergesellschaftung, sei es aus theologischen oder aus anthropologischen Gründen, bescheinigen, kann man als Theorien der Sozialität bezeichnen (↗Gesellschaft, bürgerliche). Im 17. und 18. Jh. verschieben sich diese allgemeinen Sozialitätsannahmen zu der Frage nach der Art dieser Vergesellschaftung. Es handelt sich bei diesem Vorgang, kultursoziologisch bzw. kulturwissenschaftlich gesehen, um den Übergang von der Frage, ob die Menschen zum Zusammenleben geschaffen sind, zu der Problemstellung, *wie* sie zusammen leben bzw. zusammen leben sollen. Hierbei geraten aristokratische und naturrechtliche, d. h. tendenziell bürgerliche Positionen in einen Konflikt um die symbolisch-aktanzielle Hegemonie. Auf diese Weise bilden sich neue semantische Gehalte heraus, die verstärkt auf die Qualität der Umgangsformen abheben. Das Deutsche prägt hierfür in den Anfängen des 18. Jh. den Begriff der Geselligkeit (Adam 2004), und auch das englische »sociabilty« wie das französische »sociabilité« lassen diese Konnotation in der

Blütezeit der Konversationskultur verstärkt mitschwingen. Es handelt sich bei der Geselligkeit um eine Problematik, die Simmel eine Spielform der Vergesellschaftung nennt (Simmel 1917), die sich ähnlich zwecklos wie die Literatur zur Wirklichkeit verhalte. Die Auseinandersetzung um die kulturelle Hegemonie im 17. und 18. Jh. bildet im Folgenden den Gegenstand der Darlegung. Sie betrifft die in der Spannung von Distinktion und Universalisierung stehenden gesellschaftlichen Leitbilder (gentleman, honnête homme) und Verhaltensstile (good manners, politesse), und somit des idealen Verhaltens und Zusammenlebens sowie die Versuche ihrer Durchbrechung durch eine Semantik von Natur und Tugend, wie sie ab 1750, speziell in Frankreich mit Rousseau und in Deutschland Platz greift. Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade die *Encyclopédie* (1751 ff.), die mittlere Stimme der Aufklärung, es ist, die im einschlägigen Eintrag den Terminus der »sociabilité« in Stoßrichtung gegen eine noch wirksame elitäre Fassung derselben zur Geltung bringt: »Die Neigung zur Vergesellschaftung ist universell. Die menschliche Gesellschaft umfasst alle Menschen, mit denen man in irgendeiner Form im Verkehr steht, denn sie beruht auf den Beziehungen, die Menschen unter sich unterhalten, gemäß ihrer Natur und dem jeweiligen Stand.« (L'esprit de *sociabilité* doit être universel. La société humaine embrasse tous les hommes avec lesquels on peut avoir quelque commerce, puisqu'elle est fondée sur les relations qu'ils ont tous ensemble, en conséquence de leur nature & de leur état. Ü. C. L.). In dieser These von einem nach Neigung und jeweiliger sozialer Befindlichkeit differenzierten und zugleich generalisierten Hang zur Vergesellschaftung, die zugleich auf sozialen Ausgleich bedacht ist, mag einer der Gründe liegen, warum man das 18. Jh. als das »gesellige Jahrhundert« hat bezeichnen können (Im Hof 1982).

Der gesellschaftspolitische Hintergrund

Einen wesentlichen Zusammenhang für das Hervortreten universalisierender und zugleich distinktiver Leitbilder des Verhaltens bilden die Religionskriege und die Herausbildung des Absolutismus. Sie erzwingen eine verstärkte Reflexion auf die Normen des Zusammenlebens und eine Neubegründung des Primats des Adels in der Gesellschaft (↗ Adel). Dabei entstehen selbstverständlich Unterschiede zwischen den europäischen Ländern, wie dies am Beispiel Englands und Frankreichs zum Tragen kommt. In England markiert die *Glorious Revolution* erstens eine gewisse Vereinheitlichung in religiösen Fragen mit dem *Toleration act* von 1689, der die Duldung abweichender religiöser Strömungen beschloss, zugleich die Katholiken hiervon ausschloss und die radikalen *Dissenters* weiter von politischen Ämtern und Universitäten fernhielt (↗ Toleranz). Dieser Geist prägt auch John Lockes gleichzeitige *Epistola de tolerantia (A Letter Concerning Toleration)*. Zweitens setzt diese »Revolution« den von den Stuarts unternommenen Versuchen, den Absolutismus zu etablieren, ein Ende und verstärkt die Macht des Parlaments und somit der *Gentry*. Nicht zuletzt sorgt die Art und Weise, wie in England Titel vererbt werden, wo nur der Erstgeborene den Adelstitel trägt und über den gesamten familiären Besitz verfügt, während die anderen Kinder eine Funktion ausüben müssen, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, für einen gewissen Austausch zwischen dem Adel und dem Bürgertum. Die handeltreibenden Kräfte werden als Fundament für die wirtschaftliche Prosperität auch vom Adel unterstützt, der z. T. selbst in Handelsgeschäften tätig ist, so dass der zuvor prägnante Unterschied zwischen einem durch den Handel oder durch den Grundbesitz bedingtem Reichtum an Bedeutung verliert. Lässt man einmal die kommunikative und räumliche Sonderrolle der Hocharistokratie außer Betracht, so herrscht im England des 18. Jh. eine homogene Führungsschicht, und es verschwinden nach dem Sturz der Jakobiten weitgehend jene politischen und religiösen Spannungen, die für das 17. Jh. kennzeichnend waren. Es entsteht eine einigermaßen einheitliche, relativ offene und von den meisten Akteuren des politischen und gesellschaftlichen Lebens anerkannte Kultur der Eliten mit dem den Verhältnissen angepassten Leitbild des Gentleman.

In Frankreich verhält es sich anders. Dort erzeugt die Entstehung der absoluten Monarchie ein Spannungsfeld zwischen Monarchie, Adel und Bürgertum, innerhalb dessen der Adel sich neu definieren und legitimieren muss, das Bürgertum eigene politische Ansprüche stellt, und die Monarchie versucht, dominanter als bisher zu werden, indem sie ein stärkeres Gleichgewicht zwischen den beiden in sich differenzierten Hauptklassen fördert bzw. diese gegeneinander ausspielt. Diese Situation erzwingt neue Ideen und Leitbilder. Der traditionelle Schwertadel kreist weiterhin um den Begriff »Ehre« und sieht sich durch seine Domestizierung am Hof zugleich gehalten, neues symbolisches Kapital zu bilden, was er mit dem höfisch-ständischen Verhaltensideal der

Honnêteté auch unternimmt. Das Bürgertum (z. T. auch der aus diesem stammende Amtsadel) integriert die Vorstellungen des Naturrechts und schafft sich mit solchen Projektionen des eigenen Wollens an den Geschichts- und Gesellschaftsanfang zugleich Anciennität und höhere Legitimität im Vergleich zu den Genealogien des Adels. Im Hintergrund wirken auch die adamitischen Gleichheitsvorstellungen des Christentums. In diesem Spannungsfeld vermitteln sich die zentralen gesellschaftlichen Fragen von Eigentum, Recht, Herrschaft in eine kulturelle Neuordnung. Deren semantischer Mittelpunkt ist der »honnête homme«.

Honnête homme und Gentleman

Die um diese Leitbilder kreisenden Soziabilitätstheorien sind der kulturalisierte und in der direkten Gegenwart ausgehandelte Ausdruck der neuen gesellschaftspolitischen Konstellation (Giesen 1996). Sie tragen dem Sachverhalt Rechnung, dass innerhalb dieser Konstellation die soziale Schicht mit der längeren Tradition an Macht und Kultur der Adel darstellt. So finden sie auch ihren Fokus und Ausdruck nicht zufällig in typisierten Idealvorstellungen gesellschaftlichen Verhaltens in der Tradition des italienischen Cortegiano. Deutschland weist zu diesem Zeitpunkt kein eigenständiges Verhaltensideal auf.

Dass »Gentleman« und »honnête homme« für viele Zeitgenossen weitgehend deckungsgleiche Begriffe sind, hängt sicherlich damit zusammen, dass sie Vorstellungen eines elitären Standes darstellen und einer ähnlichen Motivation entspringen. Darüber hinaus unterscheiden sich die zwei Konzepte jedoch in mehrfacher Hinsicht. Dies belegt bereits die Entstehung beider Begriffe: Ursprünglich bezeichnet »gentleman« (aus lat. gentilis) Menschen, die zum Adel gehören. Von den Angehörigen dieser Schicht wurde erwartet, dass sie sich als Kämpfer auszeichnen und dabei ihren Mut und ihre Tapferkeit unter Beweis stellen. Im Verlauf des 17. Jh. ändert sich im Zuge der Verstärkung der königlichen Macht, die allmählich weniger Soldaten und mehr Verwalter braucht, die Semantik des Wortes dahingehend, dass der Begriff »gentleman« sich nun stärker auf den Hofmann bezog, der viele Züge aus dem *Libro del Cortegiano* (1528) von Baldassar Castiglione (1478–1529) übernahm, jedoch auch eigenständige Qualitäten beinhaltete. Das derart formulierte Ideal des Gentleman lässt diesen als eine Person erscheinen, die nicht auf Arbeit angewiesen ist, aber gleichwohl im »Dienst« des Königs steht, die über eine umfassende Erziehung und Bildung verfügt, sich kultiviert äußern und benehmen und gleichzeitig im Verhalten Bescheidenheit und Tugend (moderation, humility, virtue) zeigen soll (Mason 1935). Worauf diese erwünschte Tugend basiert, wird selten genau definiert. Unwahrscheinlich ist allerdings, dass diese Tugend auf einer Religion basiert, deren Notwendigkeit zwar formal behauptet wird, die jedoch nicht zu den Themen gehört, mit denen ein Gentleman sich befassen muss bzw. über die er reden soll. So wird in den Verhaltenstrakten, vor allem im 17. Jh., öfter die Notwendigkeit hervorgehoben wird, religiöse Streitigkeiten zu vermeiden (»religion is hardly a proper subject for a gentleman conversation. In the seventeenth century particularly, the advice to avoid religious controversy is frequently given«, Mason 1935, 293). Die immer wieder erörterte Frage, ob der Gentleman zur »nobility« gehören soll oder nicht, und sich somit vor allem durch das Recht, Wappen zu führen, definiere, bleibt bis in das 18. Jh. hinein eine Streitfrage. Dieses Problem, wie das der vielseitigen und z. T. widersprüchlichen Bestimmungen des Gentleman, wurde schon früh in der Forschung gesehen (Smythe-Palmer 1910). Gleichwohl ist der Begriff des Gentleman angesichts der Kohäsion der Eliten in England und der dort intensiven Kommunikation zwischen tituliertem Adel, Gentry und Vertretern des hohen Bürgertums im Zeitalter der Aufklärung kein zentraler Anlass semantisch-symbolischer Kämpfe mehr. Vielmehr ist der Gentleman nun ein so integratives und flexibles Leitbild sozialen Verhaltens, dass es über das 18. Jh. hinweg als Norm erhalten bleiben kann.

Komplexer und vielschichtiger erweist sich hingegen das Leitbild des »honnête homme«, dessen Bestimmung keine einfache soziologische Zurechnung erlaubt. Zunächst zu unterscheiden ist eine bürgerliche Linie (honestas, Tugendlehre), die Nicolas Faret vertritt (1596–1646), so in *L'Honnête homme ou l'Art de plaire à la cour* (1630), und die sich aus den genannten Balancestrategien der Monarchie wie aus den Aspirationen der bürgerlichen Schichten selbst erklärt. In seinem Werk transponiert Faret den *Cortegiano* in den französischen Kontext und entwickelt das Programm eines geselligen, auf den Prinzipien der antiken Rhetorik beruhenden Verhaltens (Kapp 1989), mittels dessen der Hofmann angenehm wirkt und am Hof Karriere machen kann. Faret entwickelt dabei das Programm einer Verhaltensregulierung, das dem Frühabsolutismus zugute kommen soll, der selbst kurz darauf mit

Richelieu und der Gründung der Académie Française eine vernunftgetragene ästhetische Ordnungspolitik im Namen der Bienséance in Gang bringt. In gewissem Sinn kann Faret auch als Vorläufer des dem Amtsadel zugehörigen Antoine de Courtins (1622–1685) gelten, strebt er doch wie dieser (s. u.) eine Moralisierung des Hofes an, indem er seinem Verhaltensideal eine auf Pflichterfüllung, Redlichkeit und Religiosität basierende ethische Grundlage gibt, so dass der »honnête homme« stets auch »homme de bien« sein sollte.

Die aristokratische Linie der Honnêteté (Magendie 1925), welche u. a. auch das Gegenbild des Fanatikers zeichnet, der für die Religionskriege mitverantwortlich war, wird seit Ludwig XIV. sowohl von der im Entstehen sich befindenden absolutistischen Monarchie bemüht wie von deren Gegnern. Für die Monarchie stellte die Figur des »honnête homme« ein Ausgleichmoment zwischen dem Adel, der nach der Fronde seine Autonomie einbüßt, und dem aufsteigenden Bürgertum dar. Der Hauptvertreter dieser monarchiefreundlichen Richtung ist der aus der neuen, niederen Noblesse de robe stammende Antoine de Courtin, der mit seinem *Nouveau Traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens* (1671) auf der Grundlage eines die konfessionellen Unterschiede transzendierenden Christentums das Bild eines »honnête homme« entwirft, der unter der Grundannahme der symbolischen und verhaltensbezogenen Überlegenheit des Adels das Bindende innerhalb der Gesellschaft hervorhebt, ein Übermaß an Distinktion zurückweist und den Adel auf den Hof orientiert. Bei den Gegnern des Absolutismus, so beim entmachteten Hochadel, ist der »honnête homme« dagegen eine Projektionsfigur bzw. ein Ideal, welches das Distinktive betont und stärker ästhetische Dimensionen annimmt. Seine Idee des Tugendhaften, die der »honnête homme« zum Ausdruck bringen soll, erinnert an den für den Feudaladel typischen Heroismus. Dabei bedeutet ein solches Verständnis von »honnêteté« gleichwohl keine absolute soziale Undurchlässigkeit zwischen dem zweiten und dem dritten Stand, da sich die Kreise, die diese restriktive »honnêteté« vertreten, dem Adel des Geistes nicht verschließen.

Die Idealvorstellungen des »honnête homme« können auf der Seite des Hochadels als Kompensation für einen tatsächlichen Machtverlust gedeutet werden, der dazu anhält, die Semantik eigener Überlegenheit nun als Universalismus einer Elite zu formulieren. In diese Richtung drängt ihn auch die zunehmend erhobene Forderung nach dem Nachweis seiner gesellschaftlichen Nützlichkeit (Boileau, *Satire V*). In Reaktion hierauf schafft er ein unspezialisiertes, berufs- und nutzenfernes Verhaltens- und Soziabilitätsideal, bei dem ab 1680 eine ethische Komponente jansenistischer Inspiration mitschwingt (Ehrard 1965, Dens 1981). La Rochefoucauld wird die Zweckfreiheit dieses Ideals in seiner berühmten Maxime 203 wie folgt definieren: »Der wahre honnête homme ist jener, der nichts bevorzugt oder der sich um nichts besonders kümmert« (Le vrai honnête homme est celui qui ne se pique de rien; Ü. C. L.). Im 18. Jh. steht dieses Ideal dann »zunehmend in der polaren Spannung zwischen gesellschaftlicher Kommunikationsästhetik auf der einen und sittlich-religiösem Anspruch auf der anderen Seite« (Reichardt 1987, 368). Es ist auch der bürgerlichen Elite offen, aber es bleibt »von der Anerkennung durch die aristokratische Oberschicht abhängig« (ebd.). Und die nun stärker spürbare Verpflichtung auf Kardinaltugenden und Christentum berührt keineswegs die Verpflichtung auf die spezifischen, aus der Soziabilität der Eliten herrührenden Anstandsregeln. Somit erweist sich das Modell der »honnêteté« als ein kulturelles Modell der Distinktion und zugleich der Integration.

Orte und Formen

Das – wenngleich relative, da das einfache Volk weitgehend ausgrenzende – supraständische Leitbild, das für den Gentleman charakteristisch ist, prägt auch jene Formen der Geselligkeit, die sich auf dem Hintergrund einer wachsenden Urbanisierung und gesellschaftlichen Ausdifferenzierung entwickeln – Hier nicht thematisiert werden Bezirke der Geselligkeit wie Spiel, Sport, die entstehende Badekultur usw.

So entstehen in England zahlreiche Klubs and Gesellschaften z. B. zur Beförderung der Wissenschaft und der Landwirtschaft. Dazu kommen bis ca. 1730 religiös orientierte Vereinigungen, die unter dem Namen »Moral reform societies« eine Verbesserung der Sitten intendieren (Clark 2002). Alle diese Vereinigungen tragen zu einer stärkeren Kohäsion innerhalb der englischen Gesellschaft bei, wobei Wissensverbreiterung bzw. -austausch und insgesamt ein sachliches Interesse dominieren. Eine zentral soziale Funktion beinhalten hingegen zwei neue, offene Orte der Geselligkeit: die Coffee Houses und die Logen der Freimaurerei. So reicht einem Kaufmann der Informationsfluss an der Börse nicht. Quelle neuer

Information werden hauptsächlich die Kaffeehäuser, in denen sich Kaufleute und Gentleman, die gleichermaßen das Leistungsprinzip anerkennen, nicht nur um eine stärkere wirtschaftliche Effizienz bemühen, sondern sich auch zu einer kultivierten, wenn auch zwanglosen Kommunikation begegnen. Bedeutsamer noch ist die Freimaurerei (↗Esoterik), die seit der Vereinigung von vier Logen im Jahre 1717 sich als relevante gesellschaftliche Institution installiert und schnell ausbreitet. Die Logen sind der Ort, in denen sich die führende Schicht Englands in eine Tugend einübt, die nicht konfessionell gebunden ist. Eine solche Kongruenz zwischen theoretischem Diskurs, Verhaltensideal und sozialen Praktiken erklärt zweifelsohne die Stabilität, die England bis zum letzten Drittel des 18. Jh. kennzeichnet.

Anders gelagert ist das Gewicht der Orte der Soziabilität in Frankreich, die sich im Laufe des 18. Jh. ebenfalls beschleunigt entwickeln. Auch hier ist ein Teil der Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse oder der Lebensbedingungen gewidmet, so in Zusammenschlüssen, die unter Namen wie »sociétés d'agriculture« (Labiche 1908) oder »sociétés patriotiques« firmieren. Demselben Ziel dienen Akademien und Lesekabinette, die wissenschaftliche Ergebnisse verbreiten (Roche 1998). Schwer zu messen ist, inwiefern diese Gesellschaften auch den Wunsch nach einer zwecklosen Geselligkeit bzw. einer Geselligkeit um der Geselligkeit willen bedienen, wie dies in den Cafés der Fall ist, die ab 1770 zum Hauptumschlagplatz der Aufklärung werden.

Unter den vielfältigen Weisen der Geselligkeit, dürfen indes die Salons als deren typische Form betrachtet werden, konkretisieren sie doch am besten die ideale Vorstellung des »honnête homme« nach einer suprаständischen Kommunikation sowie den Wunsch nach Soziabilität, d. h. der Fähigkeit des Menschen, einen angenehmen Umgang mit seinen Mitmenschen zu pflegen. Dies kommt in der sozialen Zusammensetzung dieser Institution zum Ausdruck, in der sich Mitglieder des Hochadels und Schriftsteller bzw. Literaten bürgerlicher Herkunft begegnen können (Picard 1943, Seibert 1993, Lilti 2005), wobei Letztere geneigt sind, die raffinierten Verhaltensweisen der Aristokratie zu übernehmen, so dass weniger von einer Interaktion als von einer Anpassung die Rede sein muss, will man nicht in Anschlag bringen, dass die in der Konversation verhandelten Themen über den Horizont der Aristokratie hinausweisen. So sind zwischen den aristokratischen Salons und den von reichen Bürgern und den Enzyklopädisten sowie Teilen des Adels frequentierten bürgerlich geführten Salons, etwa dem einer Madame Geoffrin (1699–1777), was die erörterten Themen angeht, keine größeren Unterschiede auszumachen. Die Salons werden insgesamt als Gegenpol des Hofes wahrgenommen, obwohl sie vordergründig das gleiche kommunikative Ziel verfolgen, die Aggressionen in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu entschärfen. Während die Salons eine sehr kodifizierte, doch gleichzeitig frei wirkende Kommunikation praktizieren, zu deren Verfeinerung die erhöhte Bedeutung der Frauen im zeremoniellen Ablauf beiträgt, ist der Hof eher ein Ort der starren Etikette und eines Zwangsfriedens in der Interaktion. Ein solches Verhältnis von Ähnlichkeit und Differenz gilt auch bei anderen Aspekten dieser beiden Hauptformen der Kommunikation im Frankreich des 17. und 18. Jh. Wo sie sich dem Bürgertum gegenüber öffnen oder wo die Salons von Vertretern des reichen Bürgertums geführt werden, erfolgt dies stets unter dem Vorzeichen der kulturellen und politischen Überlegenheit des Adels.

Eine zweite strukturelle Form der Geselligkeit neben den Salons bildet die Freimauerei, die ihre Wurzeln in England hat. Sie ist in Frankreich nicht zuletzt wegen der allgemein verbreiteten Anglomanie (Grieder 1985) besonders erfolgreich: die Faszination, die sie ausübt, bezieht sich anscheinend auf die suprаständische Qualität des Gentleman-Ideals. Tatsächlich behält die Freimauerei in Frankreich in der Praxis zunächst aber eine sehr aristokratische Prägung bzw. eine adlige Dominanz in den oberen Rängen der Logen, so dass bei einer proklamierten Gleichheit doch von einer grundlegenden Ungleichheit ausgegangen werden kann. Ran Halévi (1984), der eine zweite Quelle der Ungleichheit in der Trennung zwischen Eingeweihten und nicht Eingeweihten sieht, spricht gleichwohl von einer »sociabilité démocratique«, die er daran festmacht, dass die Logen in ihrer allgemeinen Zielrichtung keinen Stand bevorzugen und auf der Geselligkeit beruhen. Insgesamt bilden die Logen neben ihrer Funktion eines frühen Rotary Clubs gleichsam ein Kaffehaus des Geheimnisses, in dem (besonders markant später in Deutschland) die Soziabilitätsstruktur sich in der Tendenz politisiert (Koselleck 1973).

Krise der Honnêteté

Die Krise der Soziabilität älterer Prägung, wofür Frankreich beispielhaft stehen kann, schlägt sich bereits seit 1730 nieder. Indiz hierfür ist der beschleu-

nigte Wechsel der Definitionen und Anforderungen. Bereits mit der Régence wird die Diskrepanz zwischen dem Führungsanspruch der »Honnêteté« aristokratischer Provenienz und ihrer tatsächlichen Verfasstheit überdeutlich (Losfeld 2011). In diesen Versuchen der Neuordnung lassen sich hauptsächlich drei Linien der Selbstbehauptung des Adels herauskristallisieren. Zuerst von Belang ist jene im Horizont des Christentums, wie sie die Marquise de Saint Lambert (1647–1733) in den *Réflexions nouvelles sur les femmes et Lettres sur la véritable éducation* (1730) vornimmt. Die Stoßrichtung ihrer, auch genderbestimmten Argumentation zielt auf die Ablehnung aller Formen des Libertinage (und ist somit eine Abwehrbewegung nach innen) sowie auf die Erneuerung des kulturellen Primats des Adels unter weiblicher Dominanz. Die zweite Linie der Verteidigung läuft über eine Gleichsetzung von Soziabilität als Grundlage eines typisch menschlichen Verhaltens und den spezifischen Regeln des aristokratischen Zusammenlebens (hauptsächlich in den Salons). In François-Augustin Paradis de Moncrifs (1687–1770) *Essais sur la nécessité et sur les moyens de plaire* (1738), dem deutlichsten Versuch der Redistinguierung seitens des Adels, wird die Kunst des Gefallens, die Hauptform der aristokratischen Höflichkeit, als Ideal der menschlichen Kommunikation überhaupt behauptet: ein gleichsam zweckfreier anthropologischer Entwurf, der auf eine Nähe zur Theologie ganz verzichtet. Die bessere Erziehung des Adels bildet das zentrale Thema eines dritten Strangs der Revision, für den Charles-François-Olivier Rosette de Brucourt (1712–1755) und René de Bonneval (1700–1760) stehen, die für mehr Bildung und Wissensaneignung plädieren und ein komplexes pädagogisches Programm für die Jugend des Adels entwerfen. Eine reformerische Gesamtorientierung, die, wie bereits bei Courtin von einem Vertreter des niederen Amtsadels kommt, ist schließlich der *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions: avec des principes d'éducation, propres À former les jeunes gens à la vertu*, (1739) von Charles-François-Nicolas Le Maître de Claville (1670–1740). Diese Schrift entwirft eine Skala von Verhaltensmodalitäten, die von der Galanterie bis zu einer christlich geprägten Tugend führt. Claville spricht für den gleichsam von dem Lawschen System und vom aufsteigenden Bürgertum bedrohten und unter der Arroganz des höfischen Adels leidenden provinziellen Amtsadel, der eine solche Synthese braucht. Der Referenzpunkt eines guten Verhaltens ist bei ihm nicht mehr der Hof, und nicht einmal Paris, von dem er ein ambivalentes Bild als Ort der Höflichkeit und des Luxus' zeichnet. Die in den Kreisen seiner Schicht entwickelte christliche Tugendauffassung verabschiedet die tradierte negative Anthropologie des Christentums und nähert sich dem Naturrecht, ohne dass freilich dessen kritisches Potential entfaltet wird.

Die Versuche einer Rettung des Geltungsanspruchs der »honnêteté« aristokratischer Prägung scheinen in der Mitte des Jahrhunderts mit der Kulturkritik Rousseaus definitiv zu scheitern. Rousseaus Kritik entzündet sich eben an der begrifflich als Politesse gefassten Höflichkeit adligen Zuschnitts, die im ersten Dicours als Lüge denunziert wird und die im zweiten Discours als »Maske des Wohlwollens« zur Unterwerfung des anderen erscheint (↗Kritik). Zugleich zieht Rousseau die Grundannahmen der bisherigen naturrechtlichen Argumentation zum Zusammenleben ebenfalls in Zweifel, da sie in der Regel Gegenwartsinteressen in den Anfang der Menschheitsgeschichte zurückprojizierten. So trifft er im zweiten Discours über die Ungleichheit eine scharfe Unterscheidung zwischen dem Menschen in der Natur und dem Menschen in der Gesellschaft. Während das traditionelle ↗Naturrecht von der Vorstellung einer Gleichheit aller Menschen her argumentierte und ein Wohlwollen als Grundeigenschaft der Menschheit postulierte, kennt und braucht der Mensch nach Rousseau in der Natur keine Höflichkeit. Er verfügt allenfalls über vormoralische Eigenschaften wie »Selbstliebe« (amour de soi) und »Mitleid« (pitié). Höflichkeit ist erst Resultat des Gesellschaftsvertrags und der damit installierten Machtbeziehungen. Die Kritik an ihr tritt im zweiten Discours aus dem Bezugssystem der aristokratischen Politesse heraus und gewinnt eine größere Allgemeinheit in einem Gesamtsystem konkurrenziellen Verhaltens. Somit historisiert Rousseau, was vor ihm als anthropologische Konstante galt. Die Geselligkeit ist eine Etappe in einer negativ konnotierten Menschheitsgeschichte. Je raffinierter das Äußere desto verdorbener das innere, so die Hauptthese Rousseaus. Der Mensch in der Gesellschaft erweist sich demnach als unfähig, Gefühle für seine Mitmenschen zu empfinden. Dies verhindert in letzter Konsequenz auch die Entstehung von patriotischen Gefühlen, ein neuer Aspekt in der Theorie der Soziabilität. Die einzig mögliche Rettung bestünde darin, einen neuen Menschen zu schaffen, der seine Menschlichkeit behaupten kann, ohne auf den Blick des Anderen angewiesen zu sein. Gerade dies ist das Ziel Rousseaus in seinem Erziehungstraktat des

Émile (1762). Im Laufe seiner Erziehung lernt Émile zunächst die Abhängigkeit den Sachen gegenüber, dann – in einem zweiten Schritt – erfährt er die grundlegende Gleichheit aller Menschen. Sobald er sich als ein Mensch inmitten von Menschen empfindet, kann er das Gefühl des Mitleids wieder entwickeln. Innerhalb der Gesellschaft ist Émile also mitleidsfähig, und diese Eigenschaft verliert er nicht einmal, als er die Eigenliebe entdeckt. Stellte die erste Phase der Erziehung Émiles eine Konzentration auf sich selbst dar, so öffnet er sich in der nächsten Phase seinen Mitmenschen. Das Mitleid, das er ab jetzt empfindet, ist aber nicht das bloße Abbild des Mitleids eines Menschen in der Natur, denn diesem Mitleid wohnt nun eine Vorstellung der Gerechtigkeit inne. Somit ist Émile im Stande, die Missstände der Gesellschaft, in der er leben soll, wahrzunehmen und zu verstehen. Die gebräuchlichen Regel- und Verhaltensweisen dieser Gesellschaft übernimmt er, ohne sich allerdings in ihnen als Individuum aufzulösen. Auch in der Beachtung der Regeln der Höflichkeit vergisst er nie, dass er ein Mensch ist, welcher der gesamten Menschheit gegenüber Pflichten hat. Er erreicht so die Stufe der wahren Höflichkeit, die eine aktive Wohltätigkeit impliziert. Diese Höflichkeit ist grundsätzlich mit der Wahrnehmung der Pflichten eines Bürgers zu vereinbaren, wenn auch noch nicht in der bestehenden Gesellschaft des 18. Jh. Ohne grundsätzliche Änderung der Gesellschaft kann diese wahre Höflichkeit bloß im halbprivaten Raum des Festes erlebt werden. Ist der Sprung von dem Zustand eines Naturmenschen in der Gesellschaft zum Bürger schließlich vollzogen, rückt an die Stelle des Mitleids als Beweggrund des Handelns zuvörderst das konsequente sich Richten nach den Gesetzen. Rousseau stellt der Höflichkeit des »honnête homme« somit die Tugend des Bürgers entgegen, der sich mit seinem Vaterland identifiziert und den Geist der auf Gleichheit ausgerichteten Gesetze verinnerlicht. In dieser Sicht lässt sich die Erziehungsschrift des *Émile* mit gleichem Recht als Schrift gegen die Politesse lesen.

Rousseaus Neuformulierung der Soziabilität kommt ohne Referenz auf das Christentum aus, das er als Sklavenreligion zurückweist. Bereits vor seinem ersten Diskurs (1751) sah sich der Adel einem starken Alternativentwurf ausgesetzt, der ebenfalls mit einer Semantik von Natur und Tugend auftrat. François-Xavier Toussaint (1715–1752), ein Aufklärer aus dem Umfeld von Diderot hatte schon 1748 mit *Les Mœurs* einen Generalangriff gegen die Politesse gestartet (Thoma 2002) und eine Dreipflichtenlehre säkularen Zuschnitts entworfen, in der eine naturrechtliche Reflexion sowie Entwürfe zu moralischen Erzählungen und Szenarien zu ethischen Kasus eine moralphilosophisch-literarische Verhaltenslehre ergeben, in deren Zentrum der Homme de vertu steht. Diese Verhaltenslehre gehört zu den Bestsellern der zweiten Hälfte des 18. Jh. (Delon/Malandain 1996) und findet auch in der Gattung des Conte moral bei Marmontel und anderen ihre Erweiterung und Verbreitung. Hier setzt das Zeitalter der Aufklärung gleichsam neu ein. Auch die um Moral und Berufsstand kreisenden Verhaltensentwürfe in Diderots Theorie und Praxis des bürgerlichen Trauerspiels gehören in diesen Zusammenhang.

Der dritte, indirekte, auf Ausgleich setzende Angriff auf die Politesse kommt aus den Antworten auf Rousseau. Diese entwickeln den neuen Begriff des »homme civilisé«, der auch moralische Attribuierungen einschließen kann (Scheffers 1980). Ihre zivilisationsoptimistische Denkform kehrt Rousseaus Angriff um und hebt das Positive an der gesellschaftlichen Entwicklung wie an der Bildbarkeit des Menschen hervor. Symptom hierfür sind etwa die *Considérations sur les Mœurs* (1751) von Charles Duclos oder das Vorwort der *Encyclopédie*, das eine auf die Menschheit orientierte Soziabilität propagiert und auf diese Weise die »honnêteté« zu reformulieren sucht. Dass sich in diesem zivilisatorisch bejahenden Denken auch neue, kulturgeographische Distinktionen herausbilden (↗Rasse) steht auf einem anderen Blatt. Insgesamt verschieben die nun dynamisch verstandenen Parameter von Natur und Tugend sowie das neue Konzept der Zivilisation die Koordinaten der bisherigen Debatten. Höflichkeit und Honnêteté sinken langfristig von gesellschaftlichen Leitbildern in den Status der Etikette ab (zur »civilité vgl. Chartier 1986). Bereits Toussaint, der feststellen muss, dass auch Tugend heuchelbar sein kann, beließ Höflichkeit als in jeder Gesellschaft notwendiges Ritual schließlich im Recht.

Der distinktiven Praxis tun diese Debatten einstweilen noch keinen grundsätzlichen Abbruch: bis zur Revolution bleiben die klassischen Formen elitärer Geselligkeit, d. h. die Salons, durchaus erhalten. Erst mit der Revolution werden mit den, dem englischen Vorbild nachempfundenen clubs Formen der politiknahen Geselligkeit gegründet, die der neuen Gleichheit der »citoyens« entsprechen sollen (Bourdin 1937; Soboul 1958).

Der Sonderfall Deutschland

In den Ländern des Heiligen Reiches Deutscher Nation erweist sich das 18. Jh. als eine ähnliche Blütezeit für die Geselligkeit, jedoch unter anderen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Folgen. Die Schwierigkeiten für ein Verhaltensschrifttum in universalisierender Absicht zeigen sich bereits seit dem Jahrhundertanfang. Bei Christian Thomasius galt die von ihm vorgenommene Dreiteilung in *justum*, *honestum* und *decorum* jeweils für die äußeren Handlungen, die inneren Affekte (↗ Affekt) und für das, was sich ziemt; in dieser Ausrichtung trugen sie respektive zu Gerechtigkeit, Ehrbarkeit und Anstand bei. Dadurch ebnete Thomasius den Weg zu einer Theorie der Geselligkeit als eigenständigem Gebiet, die er in naturrechtlicher Tradition als *Seinsweise der Vernunftnatur* bestimmt. Jedoch fehlten für dessen Etablierung und Tragfähigkeit die gesellschaftlichen Grundlagen. So ist es kein Zufall, dass Christian Wolff diesen Weg wieder leicht versperren kann, indem er das *decorum* klassischerweise dem Bereich der Ethik zuschreibt und es somit philosophiesystematisch einhegt. Nicht zufällig also gibt es bis zu Knigge im deutschsprachigen Raum keine größere Verhaltensschrift von Statur. Das Fehlen eines integrativen Ideals schlägt sich im Übrigen auch in den Orten der Geselligkeit nieder, die in Deutschland entstehen. Während die Salons in Frankreich und die Coffee Houses in England den Ort einer Begegnung zwischen Bürgern und Adligen boten, entstehen hier zwei unterschiedliche Kulturen: eine sich stark nach französischen Mustern orientierende Kultur der Höfe (Feilchenfeldt 1990) und eine bürgerliche, eng mit dem Pfarrhaus verschwisterte Kultur der Innenleitung, die sich auch als Reaktion auf diese Frankophilie versteht (Bollenbeck 1994; Röseberg 2001, 22 ff.)

Die Menschenerkundung bleibt derart vorwiegend Gegenstand von Motivforschung in literarischer Gestalt (Berg 2006), von Erfahrungsseelenkunde (wie sie Karl Philipp Moritz (1756–1793) propagiert hat) und einer psychologisierten Philosophie (wie z. B. bei Georg Friedrich Meier, 1718–1777). Die Geselligkeit nimmt spezifische Formen philosophisch-literarischer Reflexion an. Sie ist geprägt vom Dispositiv der ↗ Empfindsamkeit. Ihre Medialität ist insbesondere die des Freundschaftskultes. In all diesen Feldern paart sich ein vager allgemeiner Diskurs von Natur und Tugend mit einem Hang zur Intimität. Die moralische Wochenschrift, wie z. B. *Der Gesellige* (Halle 1745–1746), die Mode der Anakreontik, der Briefwechsel von Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719–1803) und Johann Peter Uz (1720–1796) sind hierfür u. a. einschlägige Belege. Wo höhere Ansprüche zur Geltung gebracht werden, wie später in Goethes *Unterhaltungen deutscher Ausgewandeter* (1795), da orientieren sich die Anforderungen an die Gesprächskultur, die hier auf den Namen »gesellige Bildung« hört – wie z. B. Arbeit des Einzelnen an sich selbst, Takt, Schonung, Entsagung, Aufopferung von unverträglichen Eigenheiten, Konsensbereitschaft etc. – noch bzw. wieder deutlich an der Adelskultur (Reinhardt 2002).

Uneindeutig im Blick auf die Geselligkeitsstruktur bleiben die mit Aufklärungsintentionen verbundenen Zusammenschlüsse, so die gelehrten Gesellschaften (Hummel 1940), die neuen und zahlreichen aufklärungsorientierten Lesegesellschaften (Prüsener 1972) und -kabinette (Dann 1982) sowie die patriotischen Gesellschaften (Hubrig 1957), in denen die Utilität eine kommunikative Zweckfreiheit als Haltung weitgehend ausschließt.

Die Schwierigkeit bzw. die Unmöglichkeit, die in den Ländern Deutschlands im 18. Jh. festzustellende Diversität des Verhaltens einem einheitlichen Kodex zu unterwerfen, erhellt ganz besonders aus dem Schicksal des epochemachenden Buchs des Adolph Freiherr von Knigge (1752–1796): *Über den Umgang mit Menschen*. Kein Werk hat das Verhaltensschriftum in Deutschland so nachhaltig geprägt wie dieser 1788 erstmals publizierte Traktat. Gleichzeitig zeigt auch kein Werk mehr als dieses die Schwierigkeit einer Verhaltensschrift mit universellem Anspruch in den Ländern des deutschen Reiches. Während sich für Frankreich und England ein klarer soziokultureller Hintergrund für die erfolgreichen Verhaltensschriften herausarbeiten lässt, sticht Knigges Buch durch eine Diffusität hervor, die der Intention des Buches selbst geschuldet ist.

Der *Umgang mit Menschen* folgt einem als allgemein verstandenen anthropologisch-philosophischen Prinzip, wonach der Hauptbeweggrund menschlichen Handelns die Suche nach individueller Glückseligkeit sei. Gleichwohl muss Knigge zu bedenken geben, wie schwer es sei, sich so zu benehmen, dass die Glückseligkeit erreicht werden könne. Hierfür sei, und Knigge rekurriert hier auf Helvétius, ein bestimmter »esprit de conduite« notwendig (Helvétius 1758, 585). Von diesem Begriff gibt Knigge folgende, das Vorbild modifizierende Definition: Er sei die »Kunst, sich bemerkbar, geltend, geachtet zu machen, ohne beneidet zu werden; sich nach den Temperamenten, Einsichten und Neigungen der Men-

schen zu richten, ohne falsch zu sein; sich ungezwungen in den Ton jeder Gesellschaft stimmen zu können, ohne weder Eigentümlichkeit des Charakters zu verlieren, noch sich zu niedriger Schmeichelei herabzulassen« (Einleitung).

Während der französische Begriff der »conduite« auf die äußere Gesinnung und ihre Effekte abhebt, und etwa bei Claude Adrien Helvétius (1715–1771) die »spezifische Geistesart bezeichnet zu den verschiedenen Gegenständen des Glücks zu führen« (la sorte d'esprit propre à guider aux divers objets de la fortune) oder, den Herrschaftsverhältnissen entsprechend, »die Kunst sich jenen nützlich oder angenehm zu machen, die Gnade zu vergeben haben« (l'art de se rendre utile ou agréable aux dispensateurs des grâces), liegen Knigges Definition allgemeine Prinzipien der Weltklugheit sowie vor allem auch ein moralischer, auf Wahrheit und Ehrlichkeit basierender universeller Anspruch zugrunde. Dieser geht auch mit einer ebenfalls moralisch verstandenen Vorstellung einher, die sich stets auf Vernunft und Natur beruft – wobei Knigge zwischen einer »gesunden« Vernunft und einem bloßen Vernünfteln unterscheidet. Dadurch positioniert er sich in einer Tradition der Verhaltensregulierung, die durch die Berufung auf Vernunft und Natur als Fundament ethischen Urteils an Christan Wolff erinnert, von dem er möglicherweise auch die Teilung zwischen Pflichten des Menschen und Pflichten des Bürgers übernimmt. Eine dritte Pflicht fügt Knigge allerdings hinzu: die Pflichten der neuen Berufswelt innerhalb des Staates.

Vermutlich greift Knigge aber weniger auf Wolff als vielmehr auf Thomasius zurück, geht es ihm doch darum, das Sollen des Handels stärker und konkreter mit den gesellschaftlichen Verhältnissen zu verbinden. Dabei ist auffallend, dass er selbst das Fehlen eines sozial basierten, verbindlichen Leitbildes beobachtet. Kein Land sei in Europa zu finden, wo mehr »Mannigfaltigkeit« in den Gesinnungen und den Handlungsweise zu finden sei als in Deutschland. Eine solche Mannigfaltigkeit rühre daher, dass es dort keine Nation, keine Einheit unter einer gleichen Religion, einem einzigen, verhaltensmodellierenden Herrscher oder unter einem Stand gebe, der genug Kohäsion aufweise, um seine Verhaltensmodi zur Norm zu erheben. Zwar seien aristokratische Vorstellungen sehr stark ausgeprägt (»Wo hat mehr als in Deutschland die Idee von sechzehn Ahnen des Adels wesentlichen moralischen und politischen Einfluß auf Denkungsart und Bildung?«, Einleitung, § 2), aber dies bedeute noch lange nicht, dass der Adel im Stande wäre, normativ zu wirken, sei er doch selbst zu uneinheitlich. Zudem sei sein normativer Geltungsanspruch in einer puren Geltungssucht erstarrt, die sich nicht zuletzt im Dünkel konkretisiere. Auch vom Bürgertum sei keine Verhaltensnorm zu erwarten, zumal es weitgehend keinen Kontakt zu den anderen Ständen habe (»Wo greift weniger allgemein als bei uns die Kaufmannschaft in die übrigen Klassen ein?«).

Gleichzeitig scheint Knigge auch der veränderten Stellung und Bedeutung des Individuums Rechnung tragen zu wollen. Dies kommt z. B. in jenen Überlegungen zum Tragen, in denen er die Bedingungen gelungener interpersönlicher Kommunikation thematisiert. Eine solche setzt voraus, dass der Andere auch zu Wort kommen kann. Dabei soll nicht, wie so oft in Texten zur Weltklugheit, eine Instrumentalisierung des Anderen zu eigenen Zwecken stattfinden, sondern dieser soll um seiner selbst wahrgenommen werden. Dies mündet in die Entstehung einer Multiperspektivität, die dem Primat der Subjektivität Rechnung (Teil III, Kap. 1) trägt und die den Rahmen der Ständegesellschaft nicht durch einen Universalismus, z. B. des Adels bzw. einer Elite zu sichern sucht, wie dies mehr oder minder im englischen und französischen Beispiel der Fall war, sondern diesen Rahmen vielmehr durch Moral und Subjektbezug herzustellen sucht. Dies ist im Ausgang des 18. Jh. durchaus eine plausible Denkmöglichkeit. Kants, in der *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784 geäußerte, richtungweisende Weiterentwicklung naturrechtlicher Annahmen zur Sozialität, insbesondere mit dem dialektischen Gedanken von der ungeselligen Geselligkeit, der dem Menschen eine »Neigung« zuschreibt, »sich zu vergesellschaften« und zugleich »einen großen Hang sich zu vereinzeln«, ist Knigge zwar ebenso verfügbar wie Christian Garves Annahme eines »Triebs der Geselligkeit«, den dieser um 1770 in Anlehnung an Fergusons Moralphilosophie entwickelt (Waszek 2002); indes macht er diese Denkmöglichkeiten nicht produktiv.

Die Paradoxie des *Umgang mit Menschen* besteht darin, dass Knigge einerseits den sozialen Ausdifferenzierungsvorgang der Modernität und die mit ihm einhergehende Tendenz zur Autonomie des Individuums wahrnimmt (Pittrof 1989), sie z. T. auch beschreibt, und er doch zugleich die altständische Soziabilität als Grundlage eines Synthetisierungsversuchs bemüht. Diese Spannung kann erklären, warum Knigge kein überzeugendes Werk gelingt. So ist für seinen Text charakteristisch, dass die von ihm

herangezogenen Regulative und Empfehlungen eine Mischung aus Verhaltensbeständen aristokratischer Prägung (z. B. ist die »noble Passion« der Jagd die Möglichkeit, eine Brücke zwischen Menschen zu schlagen, Teil II, Kap. 1) und bürgerlichen Werten wie Autonomie, Ordnung, Fleiß, Ehrlichkeit usw. darstellen. Die daraus entstehenden Diskrepanzen versucht Knigge zu überwinden, indem er sich von der Empirie löst und nicht selten auch auf Verhaltensregeln antiken Zuschnitts zurückgreift. Hierbei verliert sich seine Darstellung oft in eine relativ unsystematische Anwendung allgemeiner Vorschriften auf die verschiedensten Facetten einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die eben eine solche Verallgemeinerung nicht mehr zulässt. Die für den *Umgang* kennzeichnende Detailwut erweist sich schließlich als Symptom des Ordnungsdefizits des Werkes. Derart bleibt auch die Absicht der Schrift, die Schwierigkeiten der gesellschaftlichen Binnenkommunikation zu überwinden und die Bedingungen für eine neue, auf Tugend und Natur basierende Kommunikation zu ermöglichen, letztlich ohne ein kohärentes Resultat. Dass das Modell Knigges unter den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit weniger als eine reale Möglichkeit, denn als ein vorsichtiger Schritt zur Veränderung verstanden werden muss, erhellt zur Genüge aus der von ihm selbst thematisierten Möglichkeit eines Rückzugs des Individuums aus der Gesellschaft, sofern es seine Autonomie bewahren möchte.

Diese Feststellung der letztlichen Vergeblichkeit seines Unternehmens fügt sich in den in der zweiten Jahrhunderthälfte allgemein beobachtbaren Geltungsverlust von verhaltenstheoretischen Schriften großen Zuschnitts. Gerade weil *Über den Umgang mit Menschen* nicht zum großen Wurf wurde und die Schrift ihre ursprünglichen Absichten einzulösen nicht in der Lage war, konnte das Werk vermutlich zu einem Benimmbuch im engeren Sinne werden und somit zum Inbegriff einer neuen Gattung ohne Anspruch auf eine Modellierung der Gesellschaft.

Ausblick

Knigge war nicht nur Verfasser dieser Benimmschrift, sondern auch ein aktiver Anhänger der Freimaurerbewegung (van Dülmen 1975; Agethen 1987). Unter den zahlreichen Logen gab es welche, die das rein Distinktive der aristokratischen Gesellschaft widerspiegelten. Andere wiederum waren der Ort einer Begegnung zwischen Bürgern und fortschrittlich gesinnten Adligen. Obwohl es in diesen Logen nicht um den Versuch ging, »aus dem moralischen Innenraum heraus bewusst die äußere Welt zu reformieren [oder] die staatlich soziale Ordnung den Maximen der Moral zu unterwerfen« (van Dülmen 1986, 65), ist in ihnen der Hang zur Politisierung doch viel ausgeprägter als in Frankreich und England. Möglicherweise entspricht dies dem doppelten, für Deutschland kennzeichnenden Diskurs, der eine Verbesserung des Verhaltens nicht nur durch eine Veränderung des Verhaltens per se, sondern auch durch eine Modifizierung der Rechtslage intendiert. Sowohl der sich ab 1776 aus der Freimaurerei entwickelnde Illuminatenorden des Freiherrn von Knigge als auch die in enger Verbindung mit den Lesekabinetten sich entfaltende »Deutsche Union« (1783) von Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792) haben jedenfalls ein deutlich politisch gefärbtes Programm.

Die Nation als politische Einheit der Bürger handelt, so der offizielle Diskurs der damaligen Zeit, kosmopolitisch. Tatsächlich verliert die Geselligkeit, wie man am französischen Beispiel beobachten kann, jedoch alsbald diesen kosmopolitischen Charakter, indem die Überzeugung, eine höhere Stufe des geschichtlichen Entwicklungsprozesses erreicht zu haben, den Weg zu einem Nationalstolz ebnet, der bald zum Nationalismus wird. Diese neue Modellierung von Verhalten im Medium des Politischen verschiebt ein weiteres Mal das Terrain. Der nunmehr zum Verhaltensparameter werdende Nationalcharakter distinguiert nach Außen und dient zugleich der Kohäsion im Inneren. Speziell in Frankreich wird die Höflichkeit zum distinktiven Merkmal, das die eigene Nation vor den anderen besondert. Noch Paul Valéry wird in *Regards sur le monde actuel* (1931) Paris als der »Hauptstadt der Soziabilität« sprechen (capitale de la sociabilité humaine).

Im frühen 19. Jh. belegen die wieder erstehenden Salons in Frankreich und die Entstehung von elitären Klubs in England sowohl den Versuch einer Neudistinguierung des Verhaltens, wie sie zugleich auch einen Rückzug in die Privatsphäre signalisieren. Zugleich entwickeln sich, speziell in Deutschland, genuine Formen bürgerlicher Geselligkeit mit teilrepräsentativen Zügen, wie etwa die Hausmusik. Der aufklärerische Gedanke einer Verbesserung der Sitten mittels der Geselligkeit verschwindet dennoch nicht. Er kommt nun in anderen Institutionen wie den Vereinen und Assoziationen zum Ausdruck. Sie stehen unter bürgerlicher Dominanz und verbinden

in Deutschland und England einen sozialreformerischen Impetus mit einer religiösen Motivierung (Jugendschutzvereine, Abstinenzvereine, Wohlfahrtspflegevereine), die Frankreich so nicht kennt (Hoffmann 2003, 40 f.). Zugleich zeichnen sich in den ebenfalls in der ersten Hälfte des 19. Jh. entstehenden Gesangvereinen, wie z. B. den Goguettes in Frankreich, erste Versuche einer selbständigen proletarisch-kleinbürgerlichen Geselligkeit ab, in denen früh schon Debatten über deren Ausrichtung zwischen Anakreontik und Politik geführt werden, bevor alsbald das Café-concert, eine der ersten Formen der Kulturindustrie, diese Institution zu überlagern und zu absorbieren beginnt. Die Geselligkeitsformen bleiben fürderhin jedenfalls klassen- bzw. schichtenspezifisch und nur noch partikular verbindlich. Das Bürgertum hat zwar die Menschenrechte als Leitlinien der Sozialität hervorgebracht, aber kein eigenständiges und verbindliches Geselligkeitsideal.

Quellen

Boileau, N. (1666): *Satires du sieur D****. 2 Bde. Paris.
Bonneval, R. de (1745): *Les Elémens de l'éducation*. Amsterdam.
Brucourt, O. Rosette de (1747): *Essai sur l'éducation de la noblesse*. 2 Bde. Paris.
Castiglione, B. (1528): *Il Libro del Cortegiano*. Venedig.
Claville, Ch.-F.-N. Le Maître de (1739): *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tout les âges et dans toutes les conditions: avec des principes d'éducation, propres à former les jeunes gens à la vertu*. Francfort.
Courtin, A. de (1671): *Nouveau Traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens*. Paris.
Duclos, Ch. (1751): *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Berlin.
Helvétius, C. A. (1758): *De l'Esprit*. Paris.
Hobbes, T. (1651): *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common wealth Ecclesiasticall and Civil*. London (dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Aus dem Englischen v. W. Euchner, hg. mit einem Kommentar von L. R. Waas. Berlin 2011).
Knigge, A. v. (1788/1796): *Über den Umgang mit Menschen*. Hannover.
La Rochefoucauld-Liancourt, F.-A.-F. de (1665): *Réflexions, ou Sentences et maximes morales*. Paris.
Lambert, A. Th., De (1730): *Réflexions nouvelles sur les femmes et Lettres sur la véritable éducation*. Amsterdam.
Locke, J. (1689): *Two Treatises of Government*. London.
Paradis de Moncrif, F.-A. (1738): *Essais sur la nécessité et sur les moyens de plaire*. Genf.
Pufendorf, S. (1673): *De officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali*. London.
Rousseau, J.-J. (1964): *Discours sur les Sciences et les Arts* [1750]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. B. Gagnebin u. M. Raymond. Bd. 3. Paris.
Rousseau, J.-J. (1964): *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755]. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. B. Gagnebin u. M. Raymond. Bd. 3. Paris.
Toussaint, F.-X. (1748): *Les Mœurs*. London.

Sekundärliteratur

Adam, W. (Hg.) (1997): *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*. Wiesbaden.
Adam, W. (2000): »Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jh.«. In: Gleimhaus Halberstadt (Hg.): *Der Freundschaftstempel im Gleimhaus in Halberstadt*. Leipzig, 9–34.
Agethen, M. (1987): *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*. München.
Berg, G. (2006): *Erzählte Menschenkenntnis: moralische Erzählungen und Verhaltensschriften der deutschsprachigen Spätaufklärung*. Tübingen.
Bollenbeck, G. (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Main.
Bourdin, I. (1937): *Les sociétés populaires à Paris pendant la Révolution*. Paris.
Chartier, R. (1986): »Civilité«. In: Reichardt, R./Schmitt, E. (Hg): Handbuch poloitisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820. München, 7–50.
Clark, P. (2002): *British clubs and societies, 1580–1800: the origins of an associational world*. Oxford. (= Oxford Studies in social history).
Dann, O. (1982): »Die Lesegesellschaften des 18. Jahrhunderts und der gesellschaftliche Aufbruch des deutschen Bürgertums«. In: Herrmann, U. (Hg.): *Die Bildung des Bürgers. Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert*. Weinheim/Basel, 100–118.
Delon, M./Malandin, P. (1996): *Littérature française du XVIIIe siècle*. Paris.
Dens, J.-P. (1981): *L'honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVIIe siècle*. Lexington (Kentucky).
Derathé, R. (1988): *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris.
Dülmen, R. van (1975): *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Dülmen, R. van (1986): *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*. Frankfurt/Main.
Erhard, J. (1965): *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris.
Euchner, W. (1979): *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt/Main.
Feilchenfeldt, K. (1990): »Geselligkeit: Salons und literarische Zirkel im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert«. In: Brinker, G. (Hg.): *Deutsche Literatur von Frauen*. Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main, 410–420.
Giesen, B. (1996): *Nationale und kulturelle Identität*. Frankfurt/Main.
Grieder, J. (1985): *Anglomania in France: 1740–1789; fact, fiction, and political discourse*. Genf/Paris.
Halévi, R. (1984): *Les loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime aux origines de la sociabilité démocratique*. Paris.

Hoffmann, S.L. (2003): Geselligkeit und Demokratie. Göttingen.
Hubrig, H. (1957): *Die patriotischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts*. Weinheim.
Hummel G. (1940): *Die humanistischen Sodalitäten und ihr Einfluß auf die Entwicklung des Bildungswesen der Reformationszeit*. Leipzig.
Im Hof, U. (1982): *Das gesellige Jahrhundert: Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. München.
Kapp, V. (1989): »Attizismus und Honnêteté in Farets ›L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour‹«. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (1989), 102–116.
Koselleck, R. (1973): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/Main.
Labiche, E. (1908): *Les Sociétés d'agriculture au XVIIIe siècle*. Paris.
Lilti, A. (2005): *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*. Paris.
Losfeld, C. (2011): *Politesse, morale et construction sociale: pour une histoire des traités de comportements (1670–1788)*. Paris.
Magendie, M. (1925): *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660.* Paris.
Mason, J.E. (1935): *Gentlefolk in the making: studies in the history of English Courtesy Literature and Related Topics from 1531 to 1774*. Philadelphia.
Picard, R. (1943): *Les salons littéraires et la société française 1610–1789*. New York.
Pittrof, Th. (1989): *Knigges Aufklärung über den Umgang mit Menschen*. München.
Prüsener, M. (1972): »Lesegesellschaften im achtzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte«. In: *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*. Bd. 28/10 (1972), 369–594.
Reichardt, R. (1987): »Der Honnête Homme zwischen höfischer und bürgerlicher Gesellschaft«. In: *Archiv für Kulturgeschichte*. Bd. 69, 341–370.
Reinhardt, H. (2002): Ästhetische Geselligkeit. In: Alt, P.-A. u.a. (Hg.): *Prägnanter Moment: Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik*. Würzburg, 311–342.
Roche, Daniel (1998): *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*. Paris.
Röseberg, D. (2001): *Kulturwissenschaft Frankreich*. Stuttgart u.a.
Scheffers, H. (1980): *Höfische Konvention und die Aufklärung. Wandlungen des honnête-homme-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert*. Bonn.
Seibert, P. (1993): *Der literarische Salon. Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart/Weimar.
Simmel, G. (1917): *Grundfragen der Soziologie*. Berlin/Leipzig.
Smythe-Palmer, A. (1910): *The Ideal of a Gentleman or a Mirror for Gentlefolks: a Portrayal in Literature from the Earliest Times*. London.
Soboul, A. (1958): *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793–1794)*. La Roche-sur-Yon.
Sprute, J. (1980): »Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson«. In: *Kant-Studien* Bd. 71/2, 221–238.
Thoma, H. (2002): »Politesse und Kulturkritik: Rousseaus Erster Discours im Kontext«. In: Amend-Schöchting, A. u.a. (Hg.): *Das Schöne im Wirklichen – Das Wirkliche im Schönen*. Heidelberg, 392–403.
Waszek, N. (2002): »La tendance à la sociabilité (Trieb der Geselligkeit) chez Christian Garve«. In: *Revue germanique internationale* 18, 71–85.

Christophe Losfeld

Gesellschaft, bürgerliche
(frz. société civile; engl. civil society)

Der Begriff »bürgerliche Gesellschaft« bezeichnet im Horizont der politischen Philosophie die wechselseitige Durchdringung von Gesellschaft und Politik und indiziert damit den Verbandscharakter einer Gesellschaft. Im besonderen Fokus der Aufklärung gewinnt der Begriff jedoch eine umstrittene Vieldeutigkeit, in der sich normativ-politischer Universalismus und soziale Fragmentierung (Stände, Eigentümer, Abhängige) in einem dynamischen Widerspruchsfeld überlagern, wobei der politische Anspruch auf den Bürgerstatus jeweils mit einem hegemonialen Anspruch über die Gesellschaft verbunden ist. Charakteristisch hierfür ist die kritische Mobilisierung des Begriffs durch die Aufklärung gegen den abstrakten Universalismus der societas civilis in der alteuropäischen Aristotelestradition. Gegen die in dieser Tradition unterschlagenen sozialen Widersprüche und die damit verbundene Arbitrarität repräsentativer Öffentlichkeit wird bürgerliche Gesellschaft in den Aufklärungsdiskursen als autonomes Beziehungsgeflecht materialer Interessen definiert, welches der politischen Allgemeinheit des Staates vorausgeht. Zugleich erscheint bürgerliche Gesellschaft dabei auch als eine von Widerständigkeit begleitete Vergemeinschaftung der von der politischen Partizipation illegitimerweise Ausgeschlossenen, die ihren Bürgerstatus gegen die Privilegierten einklagen. Die weitere Entwicklung im 19. und 20. Jh. führt schließlich zu einem Verlust des traditionellen Konzepts der societas civilis zugunsten einer nun neutral gefassten Staatsauffassung, in der der Zusammenhang von Sozialität und politischem Handeln nicht mehr direkt fassbar ist. Die jüngeren Debatten um die sogenannte »Zivilgesellschaft« halten indes den Problemzusammenhang lebendig.

Die alteuropäische societas civilis

Von Aristoteles (κονωνία πολιτικη) über Cicero (societas civilis) bis zur neoaristotelischen Scholastik bezeichnete die bürgerliche Gesellschaft die komplexe und zugleich historisch variable Verhältnisstruktur, welche das korporative Ganze eines politischen Verbandes zu seinen verschiedenen gesellschaftlichen Teilen einging. Bürgerliche Gesellschaft war demnach möglich, weil das korporative Ganze der Gesellschaft mehr war als die bloße Summe seiner Teile und damit normative Bedingung für die politische Repräsentation der Gesamtgesellschaft durch einen besonderen Teil derselben. Die konkrete historische Form von bürgerlicher Gesellschaft war dabei abhängig von der vorherrschenden Repräsentationsrationalität (Theologie, Recht etc.). Klassischer Weise wurden die ordentlichen Glieder (Bürger) von den bloßen Teilen (Nicht-Bürger, d. h. Fremde, Frauen, Hintersassen) der bürgerlichen Gesellschaft unterschieden, wodurch ein internes Spannungsverhältnis entstand zwischen der arithmetischen Ordnung der Bürger nach dem Äquivalenzprinzip der Tauschgerechtigkeit (justitia commutativa) und der geometrischen Ordnung zwischen den Aktivbürgern (Glieder) und Nicht-Bürgern (Teile) mit proportionaler bzw. hierarchischer Teilhabe an der korporativen Allgemeinheit (justitia distributiva) (Aristoteles 1995, III, 5). Die hieraus resultierenden Beziehungen der Gleichheit und der Ungleichheit, welche mit den Mitteln des Rechts geordnet wurden, verwiesen auf die konstitutive Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in Politik und Ökonomik, die es erlaubte, klar zwischen Freiheit und Notwendigkeit bzw. politischer Autorität und ökonomischer Knechtschaft zu unterscheiden, ohne dabei den allgemeinen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft zu negieren. Die in der Hausökonomie eingeschlossenen Nicht-Bürger waren ökonomische Teile der bürgerlichen Gesellschaft, ohne persönlich einen politischen Anteil zu haben. Die empirisch-faktische Spaltung und Fragmentierung in Glieder und Teile mit divergierenden Interessenkalkülen stand dabei in latenter Spannung zur idealistischen Repräsentation der korporativen Autorität, was der inneren Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft eine Entwicklungsdynamik verlieh. Politisch betrachtet war, wie die etymologische Filiation von »Burg« und »Bürger« anzeigt, der Adel der Archetypus des Bürgers (cives). Der patrizische Stadtbürger war zwar ebenso Cives, hatte aber gemäß der proportionalen Ständelogik nur abgestufte Partizipationsrechte. Trotzdem verlief der Grundwiderspruch der »adelig-bürgerlichen Gesellschaft« (O. Brunner) nicht zwischen Stadt und Land, sondern zwischen repräsentativer Politik und hausherrschaftlicher Ökonomik, da der subalterne Binnenraum der Ökonomik sowohl in der adeligen Grundherrschaft als auch der bürgerlichen Stadtherrschaft die exkludierte Sphäre der Nicht-Bürger bildete.

Die politökonomische Substitution der bürgerlichen Gesellschaft als Antwort auf die Krise der alteuropäischen societas civilis

Im Verlaufe der Territorialisierung und Konfessionalisierung zwischen dem 16. und 18. Jh. als Resultat der Krise der universalistischen Institutionen des Katholizismus und des Kaisertums büßte die ältere societas civilis ihren universalen korporativen Charakter ein und verlor damit ihren ontologisch-natürlichen Status der Selbstevidenz. Die Religiosität – bisher wichtigste Legitimationsressource und einigendes Band der bürgerlichen Gesellschaft – wurde zur permanenten Konfliktquelle, in deren Kraftfeld auch der Widerspruch zwischen Adel und Stadtbürgertum antagonistische Züge annahm. Klassische Tugenden mutierten unter diesen Bedingungen zu destruktiven Leidenschaften, die nun unterdrückt oder pazifiziert werden mussten. Das Bild, welches die Aufklärung von der bürgerlichen Gesellschaft zeichnete, stand diesbezüglich auf den Schultern von »Staatsräson«, »Souveränitätslehre« und »Policey«, ein Bild, das in Absetzung vom scholastischen Aristotelismus zentrifugale mit zentripetalen Tendenzen in ein strategisches Verhältnis setzte. Die bürgerliche Gesellschaft erschien nun als ein von Antagonismen zerrissenes Terrain, dessen Einheit nicht mehr natürlicher Weise vorausgesetzt, sondern künstlich erhalten oder erzeugt werden musste. Der Zerfall bzw. die Verschiebung der alten Grenze zwischen Politik und Ökonomik innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft setzte dabei das neue Paradigma der Politischen Ökonomie frei (Bodin 1576; Mayerne 1611; Montchrestien 1615), welches das Verhältnis von Bürger und Nicht-Bürger neu bestimmte. Alternativ standen sich dabei einerseits die Ökonomisierung der Politik, d.h. die Übertragung patrimonialer Herrschaftsmethoden aus dem Binnenraum des Hauses auf die politische Sphäre, und anderseits die Politisierung der Ökonomie gegenüber, welche auf die Auflösung bzw. Eingrenzung patrimonialer Strukturen sowie einen gleichberechtigten Untertanenverband zielte. Die neuen Regierungsstrategien übertrugen zunächst den ökonomischen Paternalismus auf die Politik und exponierten den weltlichen Charakter von Herrschaft über den Aufbau eines disziplinierten Verwaltungsapparates, über die Subsumtion der geistlichen Gewalt der Kirche sowie mittels der ständischen Selbstverwaltung. Parallel dazu löste das Recht die Theologie als universale Legitimationsressource ab. Die Monopolisierung von Macht in besonderen territorialen Einheiten beinhaltete die Tendenz zur Individualisierung, insofern sie die Herauslösung der Untertanen aus übergreifenden politischen, juristischen und religiösen Korporationen ermöglichte.

Die bürgerliche Gesellschaft im Fokus von Naturrecht und Policey

Vor diesem Hintergrund muss der Aufstieg des säkularen Naturrechts als Legitimationsressource betrachtet werden. Das Naturrecht (↗Recht/Naturrecht), welches nach Hugo Grotius` (1583–1645) *De juri belli ac pacis libri tres* (1625) auch dann noch gelte, wenn es gar keinen Gott gebe (Grotius 2006, 11), substituierte theologische Begründungen von bürgerlicher Gesellschaft und verband die polyzentrische mit der universalen Definition im Bild einer artifiziellen Rechtsgemeinschaft unter souveräner Herrschaft. Damit konnte es zur Beilegung der Religionskonflikte ebenso eingesetzt werden wie zur Schlichtung äußerer und innerer Souveränitätsprobleme. Hinzu kamen die Konflikte, die aus der Spaltung des Adels in Geburtsadel (noblesse de race) bzw. Schwertadel (noblesse d'épée), kommerzialisierte »Gentry« und Amtsadel (noblesse de robe) resultierten. Die vom Geburtsadel propagierte Refeudalisierung verschärfte den Konflikt zwischen Adel und Stadtbürgertum. Dabei verband sich das auf Ruhm und Ehre fixierte heroisch-kriegerische Tugendethos des alten Adels mit der humanistischen Ideologie des freien Individuums (civic humanism) zu einem politischen Distinktionsmuster gegen den bloßen Wirtschaftsbürger. Wie problematisch die aristotelische Deutung von bürgerlicher Gesellschaft vor diesem Hintergrund wurde, zeigt das Naturrecht von Thomas Hobbes (1588–1679) an. Im *Leviathan* (1651) wird der Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft (civil society) aus der aristokratischen Hybris auf dem Feld der Ehre (honour) und Würde (dignity) abgeleitet (Hobbes 1996, XVII, 113). Hobbes absolutistisches Souveränitätsmodell verband die radikale Kritik an der alten bürgerlichen Gesellschaft mit der Polemik gegen den aristokratischen civic humanism unter dem strategischen Fluchtpunkt einer Koalition aus »Gentry« und souveränem Monarchen. Wenn er hinter den vermeintlichen Tugenden nur ein allgemeines Streben nach Macht entdeckte (ebd., VIII, 48), ebnete er die traditionelle Unterscheidung von Tugenden und Lastern endgültig ein, welche bis dahin Voraussetzung für die proportionale Distinktion

von privilegierten Gliedern und passiven Teilen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft gewesen war. Damit wurde die klassische Trennung von Politik und Ökonomik zugunsten eines individualistischen Egalitarismus unterlaufen und die aristokratische Moral als Strukturprinzip politischer Vergesellschaftung durch eine vermeintlich objektive, da mathematisch kalkulierende Machtanalytik ersetzt. Aus dieser dekorporierenden Perspektive konnte der aristotelische Naturzustand – der mit der alten bürgerlichen Gesellschaft identisch war – in Wahrheit nur ein kontingenter Kriegszustand sein. Als konsequenter Nominalist ließ Hobbes deshalb den alten Begriff der bürgerlichen Gesellschaft (societas civilis, civil society) zugunsten der Dichotomie von »Naturzustand« (status naturalis, state of nature) und »Staat« (civitas, commonwealth) fallen. Erst die höchste Gewalt eines Souveräns, dessen Person selbst durch einen allgemeinen Unterwerfungsvertrag erzeugt wird, kann nun die Voraussetzung für eine politische Korporation (body politic) schaffen, welche Hobbes auch als »Gemeinwesen« (commonwealth, civitas) bezeichnet. Als natürliche Voraussetzungen von Politik ließ Hobbes allein die Todesfurcht sowie den Besitztrieb gelten (ebd., XIII, 86). Seine radikale Kritik der alten bürgerlichen Gesellschaft mündete daher ganz im Sinne der »Gentry« in eine Koalition von Souveränität und kommerzieller Arbeitsethik.

Diese repressive Dimension juristischer Souveränitätsbegründung wurde von der Policey, d. h. durch »weiche« Methoden aus dem Bereich der geistigen Lebensführung ergänzt. Regierungs- und Moraltraktate setzten weniger auf Gewalt, denn auf den politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft, indem sie diese selbst als »zivilisierende« Instanz betrachteten. Im widersprüchlichen Umfeld von Fronde und Jansenismus kamen so unterschiedliche Autoren, wie François de La Rochefoucauld (1613–1680), Blaise Pascal (1623–1662), Jean de La Bruyère (1645–1696) nicht weniger als Hobbes und René Descartes (1596–1650) darin überein, dass sich die Leidenschaften in ihren destruktiven Tendenzen wechselseitig aufheben oder gar produktiv nutzbar machen ließen. Die hier anknüpfende »Regierung« bzw. »Policierung« appellierte an das selbstbewusste »Interesse« als einen verallgemeinerbaren Modus der Selbstbeherrschung (Rohan 1635; Silhon 1642). Mit dem Interessendispositiv und der politischen Indienstnahme pastoraler Führungspraktiken zielte die Policey auf die Passung von monarchischer Souveränität und individueller Begierde der Untertanen. In der kommerziellen Praxis des Kredits und des Zinses verwurzelt, wurde das »Interesse« so zu einem neuen Leitbegriff, der ein kommerzielles Kalkül in die administrative Praxis einführte und dabei stoizistische und epikureische Techniken der Affektbeherrschung miteinander verband. Auf diese Weise wurden der auseinanderdriftende Handlungsraum der bürgerlichen Gesellschaft kondensiert und antagonistische Tendenzen kurzgeschlossen. Unter den Bedingungen von Steuerstaat und Staatsverschuldung wurde das »ökonomische Pastorat der Policey« (Foucault) mit Merkantilismus und Kameralismus zu einem komplexen politökonomischen System ausgebaut.

Die ökonomische Rehabilitation der Moral als aufgeklärtes Selbstinteresse durch die Policey prägte insbesondere das Verständnis von bürgerlicher Gesellschaft im protestantischen Naturrecht, worin der materialistische Ansatz von Hobbes durch eine relativistische Interpretation von Grotius' Appetituslehre substituiert wurde (Pufendorf 1673), Thomasius 1709; Wolff 1754). So ergänzte Samuel Pufendorf (1632–1694) Hobbes' physisch-materiellen Naturzustand mit bloßer Notwendigkeitskausalität durch einen sozio-kulturellen Naturzustand (»status naturalis in ordine ad alios homines«), wodurch die moralische Kausalität der Freiheit wieder in die Natur der bürgerlichen Gesellschaft eingeschrieben wird (Pufendorf 1994, I, Kap. 5 u. 6). Gleichheit und Freiheit als Zugangsvoraussetzung zur bürgerlichen Gesellschaft (societas civilis) sind nicht mehr allein Derivate des physischen Gewaltmonopols (Hobbes), sondern wurzeln in der moralischen Natur der Menschen (dignitas naturae humanae). Der natürliche Antagonismus von Ehrgeiz, Rachsucht und Habgier resultiert nicht wie bei Hobbes aus dem atomistischen, nach außen geschlossenen und sich selbstgenügenden Charakter der Individuen, sondern beruht auf dem dynamischen Widerspruch zwischen dem unvollkommenen und daher offenen Charakter des Menschen als individuelles Bedürfnis- und Mängelwesen (imbecillitas) und seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft (socialitas (↗ Geselligkeit)) (ebd., I, Kap. 3, § 4). Damit wird die Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft in das bürgerliche Subjekt hineinverlegt. Der ursprüngliche Gesellschaftsvertrag – zu dem allerdings noch ganz aristotelisch nur die rechtsfähigen »Hausväter« zugelassen sind – räumt der Gesellschaft eine eigene Rechtsebene ein, in der die Individuen gleichberechtigte Mitbürger sind. Erst der Herrschaftsvertrag (pactum subjectionis) unterwirft sie einer höchsten Gewalt und macht sie zu Untertanen.

Eigentum und Kredit als neue Strukturprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft

Die englische »Glorious Revolution« von 1688 gab der bürgerlichen Gesellschaft eine neue Verfassung, welche republikanische Regierungsform mit monarchischer Souveränität verband. John Locke (1632–1704) – der erfolgreichste Propagandist der neuen Ordnung – identifizierte im Eigentum (property) in seinen *Two treatises of government* (1689) das allgemeine Strukturmerkmal von Naturrecht und bürgerlicher Regierung (civil government) (Locke 1988). In seiner Synthese von Rechts- und Regierungslehre lehnte er sowohl die patrimoniale bzw. despotische als auch die kontraktualistische politische Substitution des Interessengeflechts der bürgerlichen Gesellschaft ab. Einzig legitime Rechtsquelle der bürgerlichen Gesellschaft (Political or Civil Society) bildet ein zweckrationaler Gesellschaftsvertrag zum Schutz des Eigentums und der hieraus ableitbaren Interessen. Insofern wurden sämtliche bürgerliche Rechte und Privilegien (lives, liberties, estates) auf das Eigentum zurückgeführt. Als normativer Rahmen fungiert dabei die puritanische Arbeitsethik, in welchem der postrevolutionäre Interessenkonflikt zwischen whigistischem Handelskapital und dem Grundeigentum der Tories auf besitzindividualistischer Grundlage politisch moderiert werden konnte. Den hierbei vollzogenen Übergang von der klassischen Ökonomik autarker Hauswirtschaft zur kommerziellen Marktökonomie beschreibt Locke mittels eines historischen Stufenmodells als einen fortschreitenden Zivilisationsprozess, welcher zur Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft führt. Die Notwendigkeit der politischen Transformation von Interessenkonflikten in die korporative Autorität legitimer Herrschaft (commonwealth) wird dabei aus der sozialen Widersprüchlichkeit der Akkumulation von Geldkapital erklärt. Da dieser soziale Mechanismus das natürliche Recht auf Eigentum bedroht, wird schließlich das individuelle Recht auf Selbstjustiz auf die bürgerliche Gesellschaft übertragen, wodurch diese wiederum in Regierung und Privatrechtsgesellschaft der Eigentümer gespalten wird. Wenn Locke dabei traditionale Familien- und Knechtschaftsverhältnisse als vertraglich geregelte Ehe- bzw. Lohnbeziehungen interpretiert, indiziert dies eine Verschiebung der proportionalen Ständelogik der alten bürgerlichen Gesellschaft zugunsten einer egalitären Rechtslogik, welche die alte Grenze der bürgerlichen Gesellschaft zwischen Bürger (↗Bürger/Bürgerlichkeit) und Nicht-Bürger unterläuft. Die politische Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber der Regierung kommt im fehlenden Unterwerfungsvertrag zum Ausdruck, der durch das Vertrauen (trust) in die arbeitsteilige Autorität von legislativer Parlamentsherrschaft und monarchischer Exekutive ersetzt wird.

Obwohl der politökonomische Merkantilismus entweder als Colbertismus oder als Kameralismus in den meisten europäischen Gesellschaften des 18. Jh. präsent war, wurde doch die englische Entwicklung für die weitere Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft bestimmend. Dies hängt eng mit dem politischen Erfolg des Handels- und Manufakturkapitalismus zusammen, der insbesondere von der Institutionalisierung eines effektiven Finanzsystems profitierte. Im Gegensatz zu Frankreich verfügte England im 18. Jh. über eine konstitutionelle Regierung und ein organisiertes Bank- und Finanzwesen und verfolgte eine erfolgreiche imperiale Expansion. In Frankreich entwickelte sich zwischen 1680 und 1730 das System der Generalpacht (ferme générale), das bis zur Amtsübernahme Neckers als Generalkontrolleur der Finanzen 1776 unangefochten herrschte. Das gesamte Steuerwesen lag dabei in der Hand einer Unzahl von privaten und halbprivaten Akteuren, was eine ordentliche Kalkulation des Haushaltes verhinderte und der Krone nur ca. die Hälfte der eigentlichen Einnahmen erbrachte. In der Gruppe der Steuerpächter, welche die Einkünfte der Monarchie ausbeutete, vereinigte sich der alte Adel mit der Geldaristokratie zu einer einflussreichen Oligarchie, zu deren Bezeichnung sich der Begriff »Kapitalist« einbürgerte (Braudel 1986).

In der politischen Pamphletistik Englands plädierten radikale Whigs für die moralische Entlastung der Bürger durch die Legitimation des Interesses an Eigentum und Kredit. Die in Bernard Mandevilles (1670–1733) *Fable of the Bees* (1714) enthaltene Rehabilitation der Leidenschaften (»Private Vices, Public Benefits«) richtete sich zuallererst gegen den moralisch begründeten Führungsanspruch des Landadels (Mandeville 1988). Kritisiert wurde die aristokratische Scheinmoral der Tories, welche die bürgerliche Gesellschaft weiterhin nach zufälligen Kriterien in moralische Glieder (Bürger) und pathologische Teile (Nicht-Bürger) sortieren. Selbst Anthony A.C. Earl of Shaftesbury (1671–1713) betrachtete in seinen *Charakteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) den benevolenten Habitus des Landadels von Natur aus für prädestiniert zur politischen Moderation sozialer Konflikte (Shaftesbury 1999). Auf ein breites Echo stieß Mandevilles

These von der moralischen Entlastung der Bürger in der Aufklärung deshalb, weil sie ökonomische Marktinteressen mit einem egalitären Öffentlichkeitsmodell verband. Dies funktionierte so lange, wie die Regierung das Bankwesen kontrollierte.

In Frankreich hingegen war die Reorganisation eines zentralisierten Finanzwesens unter John Law (1671–1729) gescheitert und mündete in einen Spekulationsskandal, der die Finanzoligarchie der zumeist hochadeligen Steuerpächter stärkte und den Landadel schwächte. Auch der Amtsadel sah sich nun vom heraufziehenden Despotismus aus absoluter Monarchie und Finanzoligarchie bedroht und orientierte sich deshalb zunächst am englischen Regierungsmodell. Sowohl Voltaire (1694–1778) als auch Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu (1689–1755) sahen hierin die beste Möglichkeit, die natürliche Autorität des Adels mit der politischen Autorität der Monarchie sowie merkantiler Handelsmacht zu verbinden (Voltaire 1734; Montesquieu 1748). Montesquieu, der die bürgerliche Gesellschaft in Analogie zu einem komplexen Mechanismus aus objektiven Triebfedern konzipierte, exponierte dabei die »Mäßigung« des Adels in Analogie zu den Tories, um die demokratische »Tugend« mit der monarchischen »Ehre« zu verknüpfen. Während die Autorität der Monarchie Voraussetzung für die Verwandlung von Einzelinteressen in politisches Gemeinwohl war, bedurfte es des Adels und der objektiven Markt- und Kreditlogik als materielle Gegengewichte zur Beschränkung monarchischer Omnipotenz. Da der Handel zwar zivilisiere, für sich genommen aber zur Dekadenz führe, bedarf es nach Montesquieu wiederum der Koalition von ↗ Adel und Monarchie zur Aufrechterhaltung von politischer Freiheit und korporativer Moral. Konstituiert wird die bürgerliche Gesellschaft sowohl durch das Integral individueller Interessen bzw. ökonomischer Kräfte (état politique) als auch durch den zum politischen Körper vereinten Willen (état civil). Dabei bildet der état politique den objektiven bzw. materialen Rahmen jeder politischen Willensbildung.

Montesquieus mechanisches Triebfedernmodell der bürgerlichen Gesellschaft wurde in der Folge breit rezipiert und vielfach adaptiert. In der Maschinenmetapher erschien die prosperierende bürgerliche Gesellschaft einerseits als eine ökonomische Waffe in der Hand des Souveräns und anderseits als ein fragiler Uhrenmechanismus, der sowohl vor dem inkompetenten Zugriff des Souveräns (Steuart 1767) als auch des alten Adels geschützt werden musste (Justi 1760; Rüdiger 2005). Insofern evozierte die Metapher eine Arbeitsteilung zwischen souveräner Herrschaft und der gebildeten Amtsbürokratie. In dieser Lesart verdrängte der bürgerliche Amtsadel den alten Adel als politischen Herrschaftsstand, wobei Letzterem der Platz eines militärischen bzw. ökonomischen Funktionsstandes zugewiesen wurde. Damit schied derjenige Teil des Adels, der sich nicht in die produktive Funktionslogik einordnen ließ und gar das Privileg der Steuerfreiheit genoss, als unproduktiver Konsumstand zwangsläufig aus der bürgerlichen Gesellschaft aus.

Bürgerliche Gesellschaft und Volkssouveränität in der französischen Hochaufklärung

Obwohl Policey und Merkantilismus Eigentum, Interesse und Marktprinzipien in die bürgerliche Gesellschaft eingeführt hatten, blieb diese abgesehen von England und den Niederlanden dennoch im autoritativen Rahmen patrimonialer Souveränität befangen. Die doppelte Ökonomisierung der bürgerlichen Gesellschaft sowohl durch den patrimonialen Absolutismus als auch durch die Finanzoligarchie wurde seit 1750 verstärkt zum Gegenstand der Kritik der Aufklärung. Träger dieser Kritik war das nichtadelige Bürgertum (roturiers), welches zur Durchsetzung politischer Partizipationsrechte über ihre ökonomische Existenz hinaus einer eigenständigen kulturellen Identität bedurfte, die sie dem privilegierten Geburts- und Geldadel entgegensetzen konnte. Die rasche Ausbreitung von Geheim-, Lese- und Bildungsgesellschaften kündet von der verstärkten Anstrengung zur Akkumulation repräsentativer Kulturmacht. Die hier artikulierte Absolutismuskritik setzte weniger auf die ökonomische Dekorporation von Politik als vielmehr auf eine Strategie der Politisierung der Gesellschaft. Verbunden damit war eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen wertrationaler Autorität und zweckrationaler Interessenbündelung. Dabei wurde die Beschränktheit der vom Merkantilismus getragenen zweckrationalen »Zivilisierung« durch das Recht und den Kommerz sichtbar und kritisierbar. Auf der programmatischen Agenda erschien damit die politische Subjektwerdung klassisch ökonomischer Dispositionen (Dienstpersonal, Frauen, Fremde etc.) zu gleichberechtigten Bürgern. Ein signifikanter Ausgangspunkt für diese Politisierung der Ökonomie findet sich in den Schriften Jean-Jacques Rousseaus (1712–

1778), der scharf zwischen der Ökonomie der »politischen Gesellschaft« (societé politique) und der Ökonomie des Hauses unterschied (Rousseau 1755). Wie Locke wandte er sich gegen die Übertragung patrimonialer Herrschaftsformen auf die bürgerliche Gesellschaft, so dass die Politische Ökonomie nun aus der Spannung zwischen Regierung und Souveränität abgeleitet wurde. Beide, Regierung und Souveränität, haben mit der durch Interessen fragmentierten Privatrechtsgesellschaft (société civile) und der wertrationalen, politischen Korporation (corps politique) unterschiedliche Gegenstände, die jedoch einer gemeinsamen Bewegungsform bedürfen. Diese interne Widersprüchlichkeit findet sich auch in der Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft wieder, in der, so der *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), die Zivilisierung des Individuums durch Arbeitsteilung mit der sittlichen und kulturellen Depravation der Gattung einher geht (Rousseau 1992). Der soziale Antagonismus entfaltete sich im Zivilisationsprozess über die ökonomische Distinktion kraft Eigentum sowie über die kulturelle Distinktion kraft Prestige und drückte sich praktisch in einer destruktiven Dialektik zwischen Habgier und Ehrgeiz aus. Rousseau kritisiert dabei den rein legalistischen Kontraktualismus, der den Antagonismus zwischen arm und reich durch einen Herrschaftsvertrag überwindet, der auf der ideologischen Verallgemeinerung des Privatrechts der Privilegierten beruht. Dessen Resultat kann nur die korrupte Gesellschaft der bourgeois sein, in welcher wertrationale Legitimität und Universalität nur vorgetäuscht werden, die natürliche Einheit des Menschen (homme) aber verloren ist. Der nicht realisierbare Anspruch, das juristische Legalitätsprinzip auch auf wertrationaler Grundlage zu legitimieren, macht die bürgerliche Gesellschaft (société civile) zu einer pathologischen Gesellschaft, in der sich die Privatbürger (bourgeois) permanent auf Recht und Moral (↗Ethik/Moral) berufen, objektiv aber nur ungerecht und korrupt handeln können. Ebenso wenig wie die Stadt (ville) den republikanischen Stadtstaat (Cité), kann auch der zweckrationale Bürger (bourgeois) den wertrationalen Staatsbürger (citoyen) ersetzen, so der *Contrat social* (1762) (Rousseau 1993). Die Legitimität einer politischen Republik kann die Société civile nur durch die per Gesellschaftsvertrag gestiftete Volkssouveränität erhalten, in welcher Freiheit und Gleichheit als legitime Strukturmerkmale des öffentlichen Rechts fungieren. Der Antagonismus zwischen Herrschenden und Beherrschten wird dabei keineswegs aufgehoben, sondern in das politische Subjekt hineinverlegt, in dem sich Staatsbürger (citoyen) und Untertan (sujet) begegnen.

Bei den meisten Enzyklopädisten (Diderot 1995; Holbach 1773; Helvétius (1772) u. a.) ist die bürgerliche Gesellschaft weniger stark von der letztlich pessimistischen Perspektive des wertrationalen Idealismus eines Rousseau geprägt. Sie tendierten mehrheitlich mit Montesquieus Triebfedernmodell zu der eher materialistischen Ansicht, wonach die Rehabilitation der Leidenschaften durch das laissez-faire-Prinzip zweckrationales Interesse und wertrationale Autorität innerhalb der Société civile verbinden kann. Republikanische Regierung und bürgerliche Gesellschaft bleiben daher zumeist im Modell der konstitutionellen Monarchie aufeinander bezogen. Voraussetzung dafür bildet freilich die Durchsetzung des besitzindividualistischen Prinzips des aufgeklärten Selbstinteresses als allgemeine Regierungs- und Handlungsrationalität. Demnach ist es das Eigentum, welches auf der Grundlage einer möglichst breiten Streuung die Vermittlung von Individualinteresse und bürgerlicher Gesellschaft zu leisten vermag. Als rationale Eigentümer erhalten adlige Grundbesitzer und bürgerliche Unternehmer eine gemeinsame politische Aktivbürgeridentität, welche sie von den Besitzlosen abgrenzt. Diese soziale Grenze der bürgerlichen Gesellschaft als »Eigentumsmarktgesellschaft« (Macpherson), die von den Enzyklopädisten durchaus kritisch thematisiert wurde, wird ebenso wie die despotische Depravation im Absolutismus auf die Verzerrung natürlicher Interessen durch den religiösen Aberglauben zurückgeführt. Insofern kompensiert die radikale Religionskritik über weite Strecken die soziale Frage

Dagegen betont die Politische Ökonomie der Physiokraten ähnlich wie Rousseau die dualistische Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft. Sie unterschieden zwischen bürgerlicher Gesellschaft im natürlichen Sinne (société civile) und jener im politisch-korporativen Sinne (société politique). Der Naturzustand (ordre naturel) ist bei ihnen keine juristische Abstraktion eines vorgesellschaftlichen Zustandes, welcher durch Vertragsschluss verlassen und durch den ordre positif ersetzt wird, sondern vielmehr ein objektiver politökonomischer Interessenmechanismus, der unabhängig vom Willen einzelner Individuen funktioniert, und im ordre positif präsent bleibt. Als ordre naturel bleibt société civile essenzieller Bestandteil der politischen Gesellschaft (société politique) und reguliert diese durch die quasi natürlichen Gesetze der Marktökonomie (Le

Mercier de la Rivière 1767). Die bürgerliche Gesellschaft wird somit als ein objektives Terrain begriffen, auf dem reine Interessensubjekte regiert werden können (Foucault 2006). Da diese Interessen aber objektiv verschieden sind, wird die bürgerliche Gesellschaft auch als Klassengesellschaft beschrieben. Neben der »classe des propriétaires« (Adel, Klerus und Monarch) wird dabei die »classe productive« der Bodenpächter und Landarbeiter von der »classe stérile« der Handels- und Manufakturunternehmer einschließlich ihrer Lohnarbeiter unterschieden (Quesnay 1758).

Obwohl diese Klasseninteressen inhaltlich gegensätzlich definiert werden, sind sie formal gesehen identisch, insofern sie alle rationale Interessen sind; was für die Physiokraten Voraussetzung ihrer politischen Regulierung ist. Es bedarf allerdings eines »legalen Despotismus«, um den feudalen ordre positif tatsächlich mit dem politökonomischen ordre naturel zu synchronisieren (Quesnay 1767). Der absolute Monarch, der die formale Identität der unterschiedlichen Teile der bürgerlichen Gesellschaft als Eigentümer repräsentiert, soll dazu die alten Privilegien in privates Eigentum umwandeln und fortan garantieren, sowie eine Besteuerung des produktiven Grundeigentums (impôt unique) durchsetzen. Das transnationale Handels- und Finanzkapital, das die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinaustreibt, von dem aber die Kreditfähigkeit der bürgerlichen Gesellschaft abhängt, soll durch das laissez-faire-Prinzip und das profitorientierte Selbstinteresse an die bürgerliche Gesellschaft gebunden werden (Mirabeau 1763). Da nur der absolute Monarch die politische Einheit der bürgerlichen Klassengesellschaft repräsentieren kann, lehnen die Physiokraten eine repräsentative und gewaltenteilige Regierung nach englischem Vorbild ab. Insofern der Souverän nach erfolgter Transformation der bürgerlichen Gesellschaft in eine Gesellschaft der Eigentümer nur noch rein repräsentative Funktionen übernehmen sollte, plädierten sie für eine Trennung von Staat und Gesellschaft.

Politische Ökonomie und Republikanismus in der schottischen Aufklärung

Enzyklopädisten wie Physiokraten gingen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit davon aus, dass die bürgerliche Gesellschaft in politischer Hinsicht nur von den Eigentümern repräsentiert werden konnte, da nur das Eigentum als soziales Scharnier zwischen zweckrationalem Interesse und wertrationaler Autorität fungieren könne. Besitzlose Land- und Manufakturarbeiter waren demnach zwar natürliche Teile der bürgerlichen Gesellschaft, insofern sie zur »classe productive« bzw. zur »classe stérile« gehörten, sie hatten jedoch keinen Anteil als politische Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.

Dasselbe Problem stellte sich in Großbritannien in der 2. Hälfte des 18. Jh. in modifizierter Form dar. Hier führte der Konflikt zwischen Land- und Finanzaristokratie, wie er in der Politischen Ökonomie der schottischen Schule diskutiert wurde, zu einer gewissen politischen Aufwertung der Arbeiter (labourer, workmen), insofern die Anerkennung als produktive Klasse auch zu einer Relativierung der besitzindividualistischen Interpretation von bürgerlicher Gesellschaft führte. Die bürgerliche Gesellschaft besteht nun aus drei Klassen: den Grundeigentümern (landlords), dem mobilen Eigentum (employers, stock holders) und den arbeitenden Lohnempfängern. Im Streit um den politischen Führungsanspruch zwischen den zwei dominierenden Eigentümerfraktionen – landlords und stock holders – konkurrierten diese jeweils um die Hegemonie über die Arbeiterschaft. Während etwa John Millar (1735–1801) den sozialen Protest der englischen Manufakturarbeiter aufgrund ihrer bloßen Masse und Organisation auch ohne Eigentumsstatus eine eigenständige zivilgesellschaftliche Relevanz attestierte (Millar 1778, 1787), die sie zu politischen Verbündeten des merkantilen Handelskapitals macht, widersetzten sich Adam Smith (1723–1790) und Adam Ferguson (1723–1790) jedoch einer solchen partiellen politischen Öffnung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber den Besitzlosen und propagieren eine andere Allianz. Arbeiter werden von Smith in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) zwar als selbständige Eigentümer von Arbeitskraft anerkannt, sie befinden sich aber aufgrund des ökonomischen Widerspruchs zwischen Lohn und Profit keineswegs in einer Interessenidentität mit den Unternehmern, sondern in einer natürlichen Koalition mit den landlords. Ihre sozialen Forderungen können daher allein von den Grundeigentümern politisch repräsentiert werden (Smith 1981, I, Kap. 11). Da die landlords über ihr ökonomisches Interesse per Rente nicht nur ebenso zweckrational wie der Arbeitslohn mit Nationalreichtum und Gemeinwohl verbunden sind, sondern das Gemeinwohl als einzige soziale Fraktion darüber hinaus auch noch politisch-wertrational re-

präsentieren, kommen sie allein für Smith als politische Agenten der »unsichtbaren Hand« infrage, welche die partikularen Interessen der Gesellschaft in das Gemeinwohl transformiert und vor allem den destruktiven Konflikt zwischen Profit und Lohn, der die bürgerliche Gesellschaft (civilized society) bedroht, einhegt. Da der Profit bei Smith als Abzug vom Nationalreichtum erscheint, kann das laissez-faire-Prinzip der »unsichtbaren Hand« nur unter der Bedingung einer strikten Trennung von Gesellschaft und Staat funktionieren, was den Ausschluss der korrupten Interessen des merkantilen Handelskapitals aus der bürgerlichen Regierung (civil government) voraussetzt (ebd. IV, Kap. 2). Die Identität von Gemeinwohl und Nationalreichtum werde sich nur dann ohne direktes Zutun ökonomischer Partikularinteressen allein über die Autorität der Regierung einstellen, wenn die politische Autorität strikt vom ökonomischen Interesse getrennt bleibt. Da sich diese Identität nur im Fall des Grundeigentums überlappt, erhalten die Unternehmer zwar freie Hand in der Wirtschaft, sollen sich aber im Gegenzug aus der Regierung heraushalten. Insoweit die ökonomischen wie politischen Interessen der Lohnempfänger direkt von den landlords repräsentiert werden, bleiben diese also auch bei Smith passiver Teil der bürgerlichen Gesellschaft, ohne politischen Anteil. Da Smith' letztlich konservativ intendiertes Modell der politökonomischen Regierung der bürgerlichen Gesellschaft auch ein Wohlfahrtskonzept war, blieb der fortschreitende Pauperisierungsprozess der Manufakturarbeiter jedoch ein widersprüchliches Symptom der bürgerlichen Gesellschaft.

Auch für Fergusons historisierenden Blick in *An Essay on the History of Civil Society* (1767) war die Kritik am merkantilen Ökonomismus konstitutiv. In Analogie zu Rousseau wird die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft als eine Dialektik von ökonomischer Fortschritts- und kultureller Verfallsgeschichte geschildert, bei der die Expansion ökonomischer Macht durch Arbeitsteilung und Handel mit der gleichzeitigen Dekorporation von Politik verbunden ist. Dies indiziert die fortschreitende Konsumtion der bürgerlichen Gesellschaft (civil society) durch eine neue Kommerzgesellschaft (commercial society), welche vor dem Hintergrund der politischen Entfremdung der Bürger das wertrationale Band der Politik durch das dekadente Surrogat der feinen bzw. guten Gesellschaft (polished society) ersetzt. Der repräsentative Charakter dieser Gesellschaft stiftet politischen Zusammenhalt jedoch nur, um die Korruption zu verdecken. Das hieraus resultierende Legitimitätsproblem muss daher mittels Zwangsgewalt unterdrückt werden und beschwört die Gefahr eines neuartigen Despotismus, dem sich alle Besitzbürger zur Sicherung ihres Eigentums gegenüber den Besitzlosen freiwillig unterwerfen. Deshalb bedarf die bürgerliche Gesellschaft einer politischen Autorität, welche die kommerziellen Interessensubjekte so zu führen im Stande ist, dass es weder zum Zerfall noch zur despotischen Entartung kommt. Ebenso wie für Smith kommt für Ferguson hierzu nur der Landadel infrage, der allein über die notwendige kulturelle Autorität verfüge. Dieses Plädoyer für die kulturelle Reinigung der Politik von der Kommerzialisierung wird somit als konservative Kapitalismuskritik kenntlich.

Die Französische Revolution und ihre Folgen

Demgegenüber vollzog sich die revolutionäre Neugründung des politischen Körpers der bürgerlichen Gesellschaft in Gestalt der Nation in Frankreich 1789 nicht vom privilegierten Zentrum her, sondern von der Peripherie des Dritten Standes (tiers etat). Der politische Anspruch des Dritten Standes als singulärer Repräsentant der gesamten Nation wurde ausdrücklich aus seiner bisherigen Nichtigkeit abgeleitet (Sieyès 1789). Damit setzte die Dekorporation der Ständegesellschaft eine politisch entgrenzte bürgerliche Gesellschaft frei, welche von der Nationalversammlung verkörpert wurde und deren universaler Repräsentationsanspruch über die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte abgesichert erschien. Die hierin formulierte Identität von Menschen- und Bürgerrechten basierte formal auf einem unbeschränkten Recht auf Rechte, auf die prinzipiell jedes politische Subjekt Anspruch erheben konnte. Diese radikale Entgrenzung rehabilitiert den politischen Körper auf der Basis einer direkten Verkoppelung von Freiheit und Gleichheit (↗Freiheit/Gleichheit), kollidiert jedoch mit den besitzindividualistischen Voraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft. Die allgemeine Forderung nach Rechten geriet folglich nicht nur in Konflikt mit den ständischen Privilegienrechten, sondern auch mit den exklusiven Eigentumsrechten der Besitzbürger. Die Zensusverfassung von 1791 befand sich daher bereits in einem offenen Widerspruch zur Menschenrechtsdeklaration von 1789. Im revolutionären Streit um die praktische Definition der bürgerlichen Gesellschaft setzte sich

schließlich das besitzindividualistische Aktivbürgerkonzept der Thermidorianer gegen den radikaldemokratischen Jakobinismus durch, so dass die politische Grenze wieder zwischen Besitzenden und Besitzlosen fixiert wurde. Der revolutionäre Anspruch auf politische Universalität bedurfte in der Folge einer neuen begrifflichen Hülle, wobei in der ersten Hälfte des 19. Jh. frühkommunistische Gesellschaftsmodelle mit dem Staat um die Platzhalterschaft des politisch Universalen konkurrierten.

Der Verlauf der Revolution schien Edmund Burkes (1729–1797) einflussreicher Polemik recht zu geben, die in dieser Umwälzung von Beginn an keine politische Rehabilitation der bürgerlichen Gesellschaft, sondern das korrupte Vehikel der Kommerzgesellschaft (commercial society) entdeckte (Burke 1790). Als Indiz für eine merkantilistische Verschwörung gegen die Krone und den Grundbesitz galt ihm die Nationalisierung der Kirchengüter zur Finanzierung der Staatsschuld und die Ausgabe von Papiergeld (assignats) als Instrumente der Umverteilung des Grundbesitzes zugunsten des Finanzkapitals. Bürgerliche Gesellschaft als staatsrechtliches Verfassungsmodell auf der voluntaristischen Grundlage des Vertrages wurde nun als ideologische Synthese aus merkantiler Finanzoligarchie und Aufklärungsphilosophie interpretiert. Eine Sichtweise, die besonders innerhalb der politischen Romantik und des konservativen Historismus weite Verbreitung fand (vgl. Gentz 1991; Rehberg 1793; Müller 1968, 1809; Haller 1816 und in Frankreich de Bonald und de Maistre).

Von besonderer Bedeutung für die Interpretation von bürgerlicher Gesellschaft in der Spätaufklärung wurde die deutsche Rezeption der Politischen Ökonomie im Erfahrungshorizont der Französischen Revolution. August Ludwig Schlözer (1735–1809), der Reformen nach englischem Vorbild, keineswegs aber eine Revolution befürwortete, reduzierte die bürgerliche Gesellschaft auf eine physische Vereinigung menschlicher Arbeitskraft aus materiellem Bedürfnis und Interesse (»pactum unionis virium«), welche über Arbeitsteilung, Eigentum und Kapitalakkumulation zu einem vom »GeldAdel« dominierten Zustand antagonistischer Ungleichheits- und Knechtschaftsverhältnisse depraviere (Schlözer 1793). Als bloße Ökonomie der Kräfte gerät sie schließlich in krassen Widerspruch zu den naturrechtlichen Voraussetzungen der Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit, der nur durch einen Unterwerfungsvertrag (»pactum subjectionis«) überwunden werden kann. Der Staat ist die politische Antwort auf den Konflikt zwischen Naturrecht und Ökonomie, welcher sowohl die ökonomische Knechtschaft zugunsten von politischer Herrschaft aufhebt als auch die natürliche Gleichberechtigung von Mann und Frau wieder einführt und damit erst die Voraussetzung für eine moralisch-politische Gesellschaft (»pactum unionis voluntatum«) schafft. Da der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft für diese politische Gesellschaft jedoch nicht mehr taugt, plädiert Schlözer für den Begriff der »Gemeinde«.

Auch Immanuel Kant (1724–1804) unterscheidet 1796 in seiner Rechtslehre im ersten Teil der *Metaphysik der Sitten* den »bürgerlichen Zustand (status civilis)« vom »Staat (civitas)«, obgleich nur hinsichtlich des perspektivischen Verhältnisses des Ganzen zu seinen Teilen. Verbunden sind beide durch das allgemeine Interesse an einem Rechtszustand im »gemeinen Wesen (res publica latius sic dicta)« (Kant 1983, VII § 43). Die bürgerliche Gesellschaft (societas civilis) im engeren Sinne, welche mit dem Staat (civitas) identisch ist, bleibt die politische Korporation der gesetzgebenden bzw. stimmberechtigten Bürger (citoyen, cives) (ebd., § 46), die von der allgemeineren »Gesellschaft« unterschieden werden muss (ebd., § 41). Analog zum symbolischen Vorgriff der Menschenrechtsdeklaration stellt die herrschaftsfreie »Gesellschaft« das transzendentale Prinzip der bürgerlichen Verfassung dar. Im »bürgerlichen Verein (unio civilis)« – der dritten Dimension des status civilis – realisieren sich Freiheit und Gleichheit jedoch nicht wie in der transzendentalen »Gesellschaft« als moralische, sondern nur als legale Rechtsprinzipien, wodurch die arithmetische bzw. formale Rechtsgleichheit mit der geometrisch-materialen Ungleichheit des Besitzes verbunden wird. Als privatrechtlicher Untertanenverband beruht der »bürgerliche Verein« auf einem Unterwerfungsvertrag, welcher zur wechselseitigen Garantie des Besitzes eine oberste Zwangsgewalt einsetzt. Dabei wird die gesellschaftliche Beiordnung zugunsten einer unbedingten Unterordnung aufgegeben (ebd., § 41). Vermittelt wird der legalistische Privatrechtsverband der Untertanen mit der transzendental-moralischen »Gesellschaft« schließlich wiederum durch die societas civilis, in welcher der Untertan als Bürger (citoyen) über die Gesetzgebung auf sich selbst einzuwirken vermag. Als Kriterien der moralischen Qualifikation zum »Staatsbürger« (citoyen) führt Kant jedoch keine moralischen, sondern empirische Gründe, wie Geschlecht, Anstellung und Alter, an. Insofern greift auch Kant zur Legitimation einer exklusiven Aktivbürgerverfassung auf die alte aristote-

lische Logik zurück, welche die aktiven »Glieder« der bürgerlichen Gesellschaft (»Staatsbürger«, citoyen) von ihren passiven »Teilen« (»Staatsgenossen») unterscheidet (ebd., § 46) und mit welcher er in der eigenen Ethik, der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), zuvor eigentlich bereits gebrochen hatte (Kant 1983, VI).

Kants empirische Relativierung seiner apriorischen Ethik in der Rechtslehre, welche Menschen- und Bürgerrechte analog zur thermidorianischen Zensusverfassung von 1795 voneinander entkoppelte, provozierte sofort die Kritik der eigenen Anhänger (Bergk 1797; Fichte 1796; Schlegel 1796; Voß 1796). Demnach mochte der temporäre Ausschluss bestimmter Bevölkerungsgruppen aus der bürgerlichen Gesellschaft aus empirisch-politischen Gründen notwendig sein, keineswegs aber könnten dafür Vernunftgründe geltend gemacht werden. Zum Schlüsselproblem der hieran anschließenden Reformdebatte wurde die politische Form, welche die politisch und sozial beschränkte bürgerliche Gesellschaft an die allgemeine »Gesellschaft« bzw. »Gemeinde« des Gesellschaftsvertrages anzuschließen vermochte. Als Exponent des Gesellschaftsvertrages müsse eine aufgeklärte Regierung transitorische Institutionen schaffen, welche unter Führung der aufgeklärten Intellektuellen die moralische Erziehung der Menschen zu gleichberechtigten Staatsbürgern bewirken (Voß 1799). Damit rückten zwangsläufig die Verwaltung und insbesondere das Bildungswesen in das Zentrum der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, welche nicht ohne Einfluss auf den preußischen Reformprozess blieb.

Liberalismus, Marxismus und demokratische Zivilgesellschaft

In der Kritik von Konservativismus und Historismus an Aufklärung und Revolution wurde die bürgerliche Gesellschaft im Anschluss an Burke als künstlicher Kampfbegriff der Politischen Ökonomie und des staatsrechtlichen Kontraktualismus der Aufklärung denunziert (Müller 1809; Haller 1816). Die Übertragung der societas civilis als positive Institution des römischen Rechts auf die natürliche Patrimonialgesellschaft (societas domestica) hatte demnach notwendig zum revolutionären Terror geführt. Gegen den Konservativismus bestätigte Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) die Abtrennung der bürgerlichen Gesellschaft als zweckrationalem »Not- und Verstandesstaat« vom Staat als sittliche Autorität (Hegel 1821). Im produktiven Anschluss an Smith und Ferguson wurde, ideengeschichtlich wirkungsmächtig, die Gesellschaft der Wirtschaftsbürger (bourgeois) damit analytisch von der wertrationalen Korporation der Staatsbürger (citoyen) separiert. Der Staat ersetzte nun definitiv die von der Antike überkommene Vorstellung der bürgerlichen Gesellschaft als historische Universalie. Im geschichtlichen Prozess hatte sie sich zunehmend als Ensemble konfliktueller Interessen artikuliert. Nun tritt sie als spezifisch moderne Differenz vermittelnd zwischen Familie und Staat. Individuelle Selbstbezogenheit sowie allgemeine gesellschaftliche Abhängigkeit bilden ihre widersprüchlichen Grundprinzipien. Näher bestimmt wird sie durch das ökonomische »System der Bedürfnisse«, den juristischen Schutz von Person und Eigentum, die Wohlfahrtspflege der Polizei sowie die freien Korporationen. Polizei und Korporation verbinden das besondere Interesse der Bürger mit wertrationaler Autorität und leiten auf diese Weise zum sittlichen Staat über. Hegel unterstellt dabei, dass sich die zivilgesellschaftlichen Korporationen mit der korporativen Sittlichkeit der regierenden Bürokratie in einer Art Homologie befinden.

Im Unterschied zu Hegel verabschiedet sich der Liberalismus vom universalen Legitimitätsanspruch der bürgerlichen Gesellschaft zugunsten eines abstrakten Rechtsstaatsprinzips, das auf der Unterscheidung von negativen und positiven Freiheitsrechten aufbaute (Constant 1819; Mill 1859). Auf das Versagen von aufgeklärter Bürokratie und liberaler politischer Ökonomie, die beide das Proletariat zum bloßen Symptom der bürgerlichen Gesellschaft gemacht hatten, reagierte der »historische Materialismus« von Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895). Gegen den Hegelschen Staatsidealismus setzten sie die bürgerliche Gesellschaft im Manuskriptkonvolut der *Deutschen Ideologie* (1845–1847) zunächst wieder als politökonomische Universalie der Geschichte ein, welche »zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet« (Marx/Engels 1983, III, 36). Davon grenzten sie jedoch die bürgerliche Gesellschaft im engeren Sinne ab, welche sich erst mit den Eigentums- und Produktionsverhältnissen der modernen »Bourgeoisie« herausbildet. Der Übergang vom mechanischen zum historisch-dialektischen Materialismus indiziert den Wechsel des politischen Standpunkts von der Bourgeois-Gesellschaft zur »menschlichen Gesellschaft« bzw. »gesellschaftlichen Menschheit« (ebd., 7), die 1848 im Begriff jener kommunistischen »As-

soziation« konkretisiert wird, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1983, IV, 482). Die hierin postulierte allgemeine Identität von Mensch und Bürger konnte demnach nur das revolutionäre Werk jenes proletarischen Teils der bürgerlichen Klassengesellschaft sein, der keinen politischen Anteil an derselben besitzt.

In der Geschichte des Marxismus verblasst jedoch die dialektische Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft in eine politökonomische Universalie und eine partikulare Gesellschaftsformation zugunsten einer rein ökonomistischen Interpretation der Letzteren, so dass die bürgerliche Gesellschaft fortan ausschließlich als illegitime und zu überwindende kapitalistische Bourgeoisgesellschaft ohne jeden universalen politischen Inhalt im Sinne einer politischen Gesellschaft der citoyens erscheint.

Von der als fachwissenschaftliche Disziplin neuentstehenden Soziologie wird das Problem der bürgerlichen Gesellschaft im Übergang vom 19. zum 20. Jh. als Spannungsfeld von Ordnung und Konflikt konzeptionalisiert. Während der Marxismus die bürgerliche Gesellschaft primär aus der Perspektive des antagonistischen Konflikts, des Zwangs und des Wandels betrachtete, nahm die akademische Soziologie für sich in Anspruch, diese Perspektive durch die Topoi von Konsens und normativer Ordnung zu ergänzen bzw. als einseitig zu widerlegen. In der Folge geht der Topos der bürgerlichen Gesellschaft über weite Strecken im Konzept der ›Industriegesellschaft‹ auf, in welcher der Klassenkonflikt lediglich als ein Übergangsphänomen erscheint. Im Rahmen der Industriesoziologie verfügt die bürgerliche Gesellschaft über eine dynamische und ›meritokratische‹ Struktur und ist durch eine Zirkulation der Macht unter konkurrierenden Eliten gekennzeichnet. Da die gesellschaftliche Solidarität sich immer weniger auf die traditionelle religiöse Ethik oder militärische Zwangsgewalt, sondern auf säkulare Tauschhandlungen gründet, wird sie auch als postideologische ›Zivilgesellschaft‹ beschrieben, deren adäquate Staatsform der demokratische Massenstaat ist (Giddens 1981). »Gemeinschaft und Gesellschaft« (Tönnies) sowie »mechanische und organische Solidarität« (Durkheim) sind charakteristische Binarismen dieser bürgerlichen Industriegesellschaft.

Ebenso wie die orthodox-marxistische Gesellschaftstheorie tendiert jedoch auch das Modell der ›Industriegesellschaft‹ aufgrund ihres impliziten Ökonomismus zu einem politischen Defizit, indem der politische Inhalt von Bürgerlichkeit primär zweckrational und partikularistisch bestimmt ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint der Anspruch auf universalistische Wertrationalität politischer Repräsentation als ideologischer Rückfall in einem vormodernen bzw. totalitären Anachronismus. Diese Auffassung schafft sich u. a. in der Dichotomie von »offener« und »geschlossener Gesellschaft« (Popper) populären Ausdruck. Konservative Gesellschaftskonzepte füllen dieses sichtbare politische Defizit mit Bürgerlichkeitskonzepten, die den »letzten Menschen« (passive Konsumbürger) eine politisch aktive Elite gegenüberstellen (Fukuyama 1992; Sloterdijk 2009).

Im Postfordismus der Gegenwart, in dem sich das Konzept der ›Industriegesellschaft‹ zugunsten der kulturellen Wahrnehmung von Gesellschaft erschöpft, ist der soziale Konflikt zwar nicht aufgehoben, er wird jedoch nicht mehr als kollektiver Klassenantagonismus wahrgenommen. Mit der Transformation zur »Risikogesellschaft« (Ulrich Beck) erscheinen soziale Antagonismen vornehmlich als individuelle Kontingenzen bzw. Risiken. Der zentrale soziale Konflikt um Herrschaft und Unterdrückung, vom dem aus der universale politische Anspruch von Aufklärung und Emanzipation seinen Ausgang nahm, ist in dieser Art Theoriebildung nicht mehr vorgesehen. Ebenso wenig kommt der noch im Ursprungskonzept angedeutete Zusammenhang von Individualisierung und Vergesellschaftung (Beck 1987) strukturell in den Blick. Die Verflüchtigung allgemeiner politischer Autorität zugunsten partikular-individualistischer Lebensführung scheint einen »post-politischen« und »post-demokratischen« Verfall der bürgerlichen Gesellschaft (Rancière) anzuzeigen, bei dem, unter dem ökonomischen und sozialen Primat asymmetrisch strukturierter Märkte, lediglich noch das institutionelle Gehäuse der politischen Demokratie erhalten bleibt, ohne dass darin noch reale politische Konflikte oder Alternativen erörtert oder ausgetragen werden könnten. Dieser postmoderne »Strukturwandel der Öffentlichkeit« hin zu einer paradoxen »Refeudalisierung« (Habermas) der bürgerlichen Gesellschaft bei fortschreitender Kommodifizierung des Sozialen verlangt ganz offensichtlich nach einer neuen Aufklärung.

Quellen

Aristoteles (1995): *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Heidelberg.

Bodin, J. (1981/1986): *Sechs Bücher über den Staat*. 2 Bde. München. (*Les six livres de la république*, 1576).

Bergk, J. A. (1797): *Briefe über Immanuel Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Leipzig (Reprint Brüssel 1968).
Burke, E. (1987): *Reflections on the Revolution in France* [1790]. Indianapolis.
Constant, B. (1819): *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. In: *Écrits poltiques*, 589–619. Paris (Reprint 1997).
Descartes, R. (1965): *Traité des passions* [1649]. Paris.
Diderot, D. (1995): *Œuvres*. Bd. 3: *Politique*. Paris.
Ferguson, A. (1966): *An Essay on the History of Civil Society* [1767]. Edinburgh.
Fichte, J. G. (1979): *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* [1796]. Hamburg.
Gentz, F./Burke, E. (1991): *Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen* [1793]. Berlin.
Grotius, H. (2006): *De juri belli ac pacis libri tres* [1625]. Nachdr. Hildesheim.
Haller, C. L. v. (1816–1820): *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. 4 Bde. Winterthur.
Hegel, G. W. F. (1989): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821]. Frankfurt/Main.
Helvétius, C.-A. (1989): *De l'homme* [1772]. 2 Bde. Paris.
Hobbes, T. (1996): Leviathan [1651]. Oxford/New York.
Holbach, P.-H. T., Baron d' (1973): *La Politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement* [1773]. 2 Bde. Hildesheim.
Hume, D. (1994): *Political Essays* [1741/1752]. Cambridge.
Justi, J. H. G. (1760): *Die Natur und das Wesen der Staaten. Als die Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policey und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze*. Berlin/Stettin/Leipzig.
Kant, I. (1983): *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt.
La Bruyère, J. de (1986): *Les Caractères de Théophraste* [1688]. Paris.
La Rochefoucauld, F. de (2002): *Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions* [1665]. Paris.
Le Mercier de La Rivière, P. P. (2001): *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* [1767]. Paris.
Locke, J. (1988): *Two Treatises of Government* [1689]. Cambridge.
Mandeville, B. (1988): *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Public Benefits* [1714]. 2 Bde. Oxford.
Marx, K./Engels, F. (1983): *Werke*. Berlin.
Mayerne, L. T. de (1611): *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes républiques*. Paris.
Mill, J. S. (2000): *On Liberty* [1859]. Cambridge.
Millar, J. (1778): *The origin of distinction of ranks*. o. O. (Reprint Bristol u. a. 1990).
Millar, J. (1787): *An historical view of the English government*. 4 Bde. London.
Mirabeau, V. R. (1763): *Philosophie rurale, ou économie générale et politique de l'agriculture*. Amsterdam.
Montesquieu, C.-L. de S. (1999): *De l'esprit des lois* [1748]. 2 Bde. Paris.
Montchrestien, A. de (1999): *Traicté de l'oeconomie politique* [1615]. Genf.
Müller, A. (1968): *Elemente der Staatskunst* [1809]. Berlin.
Pascal, B. (1976): *Pensées* [1670]. Paris.
Pufendorf, S. (1994): *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Frankfurt a. M./Leipzig (*De officio homines et cives prout ipse praescribuntur lege naturali*, 1673).
Quesnay, F. (1972): *Tableau économique* [1758]. London.
Quesnay, F. (1965): Despotisme de la chine [1767]. In: *Œuvres economique et philosophique*. Hg. v. a. Oncken. Aalen (Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/Main 1888).
Rehberg, A. W. (1793): *Untersuchungen über die Französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind*. Hannover.
Rohan, H. I. de (1635): *De l'interest des princes et estats de la chrestienté*. Paris.
Rousseau, J.-J. (1992): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homme* [1755]. Paris.
Rousseau, J.-J. (2002): *Discours sur l'économie politique* [1755]. Paris.
Rousseau, J.-J. (1993): *Du contrat social* [1762]. Paris.
Schlegel, F. (1989): *Versuch über den Begriff des Republikanismus* [1796]. In: Reichardt, J. F.: *Deutschland. Eine Zeitschrift* (Auswahl), 168–185. Leipzig.
Schlözer, A. L. (1970): *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLere*. Frankfurt/Main (Nachdruck der Ausg. Göttingen 1793).
Shaftesbury, A. A. C. (1999): *Charakteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711]. 2 Bde. Oxford.
Silhon, J. de (1631): *Le Minstre d'estat avec le véritable usage de la politique moderne*. Paris.
Sieyès, E.-J. (1989): *Qu' est-ce que le Tiers-Etat?* [1789]. Paris.
Smith, A. (1981): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776]. 2 Bde. Indianapolis.
Steuart, J. (1998): *An inquiry into the principle of political oeconomy* [1767]. 2 Bde. London.
Voltaire (1973): *Lettres philosophiques ou lettres anglaises* [1734]. Paris.
Voß, C. D. (1796): *Handbuch der allgemeinen Staatswissenschaft nach Schlözers Grundriß bearbeitet*. Bd. 1. Leipzig.
Thomasius, C. (1719): *Grund-Lehren des Natur- und Völcker-Rechts* [1709]. Halle.
Voß, C. D. (1799): *Versuch über die Erziehung für den Staat als Bedürfnis unserer Zeit zur Beförderung des Bürgerwohls und der Regenten Sicherheit*. Halle.
Wolff, C. (1754): *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. Halle.

Sekundärliteratur

Becher, U. A. J. (1978): *Politische Gesellschaft. Studien zur Genese bürgerlicher Öffentlichkeit*. Göttingen.
Beck, U. (1986): *Risikogesellschaft, auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main.
Böckenförde, E.-W. (Hg.) (1976): *Staat und Gesellschaft*. Darmstadt.
Braudel, F. (1986): *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*. 3 Bde. München (*Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIII siècle*, Paris 1979).
Brunner, O. ([3]1980): *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* [1956]. Göttingen.

Foucault, M. (2006): *Geschichte der Gouvernementalität*. 2 Bde. Frankfurt/Main.
Fukuyama, F. (1992): *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* München.
Giddens, A. (1981): »Die klassische Gesellschaftstheorie und der Ursprung der modernen Soziologie«. In: Lepenies, W. (Hg.): *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*. Bd. 1. Frankfurt/Main, 96–136.
Habermas, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied.
Haltern, U. (1985): *Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*. Darmstadt.
Hirschmann, A. O. (1980): *Leidenschaften und Interessen: Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt/Main. (*The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalisms before its Triumph*, Princeton 1977).
Hont, I. (2005): *Jealousy of trade: international competition and the national-state in historical perspective*. Cambridge, Mass. u. a.
Im Hof, U. (1982): *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*. München.
Macpherson, C. B. (1980): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: von Hobbes zu Locke*. Frankfurt/Main.
Medick, H. ([2]1981): *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* [1973]. Göttingen.
Pocock, J. G. A. (1993): *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt a. M./New York.
Rancière, J. (2002): *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt/Main.
Schrader, F. E. (1996): *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, 1550–1850*. Frankfurt/Main.
Rüdiger, A. (2005): *Staatslehre und Staatsbildung. Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Sloterdijk, P. (2008): *Zorn und Zeit: politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt/Main.
Sonenscher, M. (2007): *Before the deluge: public debt, inequality, and the intellectual origins of the French Revolution*. Princeton u. a.

Axel Rüdiger

Imagination (frz. imagination; engl. imagination/fancy)

Vorgeschichte

Die phantasia gilt nach der aristotelischen Schrift *De anima* als eine jedem Denkvorgang inhärente facultas, macht sie doch über das quasi-sinnliche Vorausgenführen den bildhaften Inhalt des Denkens, die phantasmata, gegenwärtig. Dieser Verankerung des imaginativen Denkens im Zeichen des Logos (Rosenmeyer 1986; Busche 2003) stehen allerdings erhebliche Einwände aus der platonischen, der neuplatonischen und der patristischen Tradition entgegen, die den illusionsbildenden Charakter der imaginativen Tätigkeit betonen. Spätantike und Mittelalter differenzieren diese Problematik aus. Avicenna, Averroes, Boethius, Thomas v. Aquin und viele mehr erörtern Zahl, Verhältnis und Funktion der »inneren Sinne« (sensus communis, phantasia, imaginatio, vis cogitativa, vis aestimativa, vis memorialis), wobei die Relation zwischen Einbildungskraft (im Folgenden: Imagination) und den anderen inneren Sinnen durch vielfältige Berührungen und Überschneidungen gekennzeichnet ist (Meier 2003). Das vor allem durch die arabische Tradition bestärkte Interesse an der physiologischen Lokalisierung der Geisteskräfte im Körper konsolidiert dabei die Dichotomie von »höheren« und »niederen« Seelenkräften, wobei der Imagination ein bedeutender Anteil an körperbedingten Vorgängen zugeschrieben wird. Der auf Galen zurückzuführende humoralpathologische Einschlag in der frühneuzeitlichen Konturierung der »Seelenkräfte« wird diese Korporalisierung der Imagination noch verstärken.

Die Renaissance bildet u. a. mit Schriften von Ficino, Bruno und Montaigne ebenfalls unterschiedlich begründete Fundierungen der Imagination als eines zeichen- und wirklichkeitsschöpfenden Vermögens aus. Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) formuliert um 1500 in *De imaginatione* dagegen ein Argument, das die Imagination zu einem umstrittenen Faszinosum macht: Wechselnde äußere Umstände und körperliche Dispositionen verursachen in der Imagination zufällige und damit nicht durch den Logos disziplinierbare »Bilder« (Park 1984; Westerwelle 2002, 166–188). Mit diesem Argument, das René Descartes (1596–1650) beim Ausschluss der Imagination aus den Erkenntnisvermögen fortführt (Sepper 1996), bereitet Nicolas Malebranche (1638–1715) im ersten Band von *La Recherche de la vérité* (1674) ein Fundament, auf das manche Aufklärungstheoretiker zustimmend oder ablehnend zurückkommen werden. Der Oratorianer unterlegt dem humoralpathologisch fundierten Vermögen der »niederen Seelenkräfte« konsequent das cartesianische Modell einer Psycho-Physiologie, in dem alle »idées« als Resultate von Bewegungen der »esprits animaux« in nervenähnlichen Bahnen zwischen Sinnen und Seele gefasst werden. Dabei ist die Imagination durch benachbarte Bahnungen der »esprits animaux« in der memoria oder durch deren zufällige, rein körperlich verursachte wechselseitige Erregung bestimmt (Schmaltz 1996). Schließlich sind die erzeugten inneren Bilder semantisch unscharf, also wenig distinkt, weil affektiv durchdrungen. Sie sind den »idées confuses« (oder nach Leibniz: den konnotativen »dunklen Empfindungen«) nah verwandt (Rodis-Lewis 1950, 200–265; Adler 1990; Behrens 2002, 117–140). Ferner hängen sie von individuellen Dispositionen wie Geschlecht, Alter, Fluss der Lebensgeister, Flexibilität der Nervenbahnen usw. ab. Im Zentrum des nach der cartesischen Substanzentrennung durch den Menschen gehenden Hiats bewegt sich derart die Imagination auf schwankendem Boden. Malebranche zieht dem psycho-physiologischen Konzept dabei noch ein weitergehendes anthropologisches Fundament ein: Die durch die concupiscentia imaginativ erzeugten »Bilder« lenken den Menschen von seiner wahren Bestimmung, der quietas in Gott, ab und wirken »ansteckend« (Rodis-Lewis 1963).

Die heutige Forschung sieht in der Imagination eine progredierend sich artikulierende kulturelle Emanzipationskraft am Werk, in der sich der Blick des Menschen prinzipiell von der metaphysischen Vertikalen auf die pragmatische Horizontale umstellt und damit anthropozentrisch konturiert (Schulte-Sasse 2001, 92). In dieser Entwicklung hat man Malebranche wegen seines Augustinismus zu einem Hemmschuh dieser Entwicklung erklärt (Barck 1993, 29). Dabei ist sein faktischer Einfluss auf die frühe Aufklärung enorm, markiert er doch einen bedeutenden Anknüpfungspunkt, nicht zuletzt für das Bemühen, Aberglauben und okkulte Wissensformen als Phantasieprodukte zu bekämpfen. Darüber hinaus fungiert seine *Recherche* weit ins 18. Jh. hinein als wirkmächtiges Referenzwerk in den medizinischen Diskussionen um die der Imagination angelasteten Pathologien (Melancholie, Hysterie, Schwärmerei, Lesesucht, Onanie usw.). Schließlich hat Malebranche auch der frühaufklärerischen moralistischen Literatur höchst produktive Vorga-

ben gegeben. Die Romane von Crébillon fils (1707–1777) und des Abbé Prévost (1697–1763) führen Lebensmodelle vor, in denen die Protagonisten ihre eigene imaginative Affektdynamik verkennen. Bei Pierre de Marivaux (1688–1763) wiederum ist das imaginative Vermögen eine Art sensitiver Kompass, der in das dem Leib eingeschriebene Nicht-Bewusste (ähnlich den »dunklen Empfindungen«) zurückführt (Behrens 1994).

Theoriebildungen

Neben der Physiologisierung der Imagination auf cartesianischer Basis ergeben sich in der ersten Jahrhunderthälfte des 18. Jh. in Frankreich zwei grundsätzliche Alternativen in den theoretischen Konzepten. Die eine plädiert kritisch für eine Disziplinierung der Imagination durch das rationale Bewusstsein, die andere beurteilt imaginative Operationen eher forciert positiv (Marx 1980; Starobinski 1970, 174–195).

Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) als Mentor der ersten Option trennt im *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) memoria und imaginatio. Er weist der Ersteren den Bereich der kulturell geschaffenen Zeichen als ihren Gegenstand zu und überantwortet der Letzteren die Funktion, die Inhalte der durch die memoria verwalteten Zeichen wieder innerlich sichtbar zu machen und – wichtiger – gemäß der Lenkung des Verstandes beliebig kombinieren und synthetisieren zu können. Die daraus entstehenden »liaisons des idées« tangieren auch das Konzept der Assoziation, das vor allem in der englischen Tradition der moral-sense-Philosophen eine große Aufmerksamkeit erfährt, so im Zusammenhang mit Shaftesburys (1671–1713) *Enthusiasm*-Schrift (1708) und Joseph Addisons (1672–1719) *Essay on the Pleasures of the Imagination* (1712) bis hin zu Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) (vgl. Lobsien 1999, 57–147; Dürbeck 1998, 70–85). Die Ideenverbindungen sind ein Kerntheorem, über das schöpferische Prozesse der Imagination im Anschluss an platonisch orientierte Imaginationstheorien (Giordano Bruno) und rhetorische Enthusiasmusauffassungen (Pseudo-Longinos) nun auf der Basis eines rein sensualistisch verstandenen Erkenntnismodells begründet werden können (Zelle 1995). Dieses schöpferische Vermögen steht bei Condillac im Dienst einer über die Reflexion semiotisch gemachten und im Wissenssystem über Zeichen der puren sensitiven Impressionen kontrollierten Materialität der Welt.

Die materiale Weltordnung erzeugt wiederum bei Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751), dem exponiertesten Vertreter der zweiten Option, in einer unwillkürlichen imaginativen Vernunft ihre eigene Sinnstruktur. Der Mediziner überrascht in den 1740er Jahren vom Hofe des preußischen Königs aus mit Theorieansätzen zur Empfindungsfähigkeit der den Menschen konstituierenden Materie und positioniert dabei die Imagination in polemisch-ironisch operierenden Traktaten zentral (Christensen 1996; Jauch 1998), so ansatzweise schon in *L'Histoire naturelle de l'âme* (1745), vor allem aber in *L'Homme machine* (1748). Das Theorem einer sensitiven Materie macht aus der Imagination notwendig ein Synonym für alle Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Verknüpfungsprozesse (Becq 1984, Bd. 2, 164). Die Imagination mutiert somit zu einer Art Supplement des von La Mettrie verabschiedeten Begriffs der Seele.

So wenig damit theoretisch gewonnen ist, so sehr wird hierdurch doch ein entscheidender Zweifel an den erkenntnistheoretischen Systemen, seien sie cartesianischer oder sensualistischer Art, gesät. Materialisten wie Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723–1789) und Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) beziehen sich eher verhalten auf La Mettrie. Auch Denis Diderots (1713–1784) Versuche, die Imagination in anthropologischer und ästhetischer Hinsicht über die Sensitivität der Materie neu zu konzipieren, nehmen auf ihn nur allusiv Bezug. Dennoch ist er für Diderot ein entscheidender Anstoß, die Imagination konsequent nicht von einer Seelenarchitektur mit hierarchisch gestaffelten facultates her, sondern ausgehend von der über Albrecht von Hallers (1708–1777) Sektionsexperimente hergeleiteten Hypothese einer grundsätzlich sensitiven Materie zu denken. In Diderots *Le Rêve de d'Alembert* (um 1769 entstanden) geschieht dies ironischerweise im fiktiven Traum des Mathematikers, Freunds und Mitherausgebers der *Encyclopédie*, indem der cartesianisch ausgerichtete d'Alembert eine Theorie ausbuchstabiert und tentativ fortführt, die bei dem Mediziner Bordeu, bei La Mettrie, Haller, Trembley und anderen Naturforschern angedeutet oder ins Spiel gebracht wurde (Dieckmann 1938; Roger 1963, 614–669; Behrens 2007). An die Stelle einer zentralistisch alle Denkvorgänge strukturierenden Seele tritt dabei das den ganzen Körper durchziehende Geflecht von Nerven, deren Spannung analog zu den Saiten von Instrumenten durch frequenzbezogene Analogien und Differenzen sensitive Daten als »Resonanzen« weitergibt und solche Daten eben auch imaginativ erzeugen kann (Jacot

Grapa 1997). Damit werden die bislang gültigen ontologischen Leitdifferenzen zwischen Geist und Materie, Logos und Wahn, Herstellung und Rezeption hinfällig, und die Imagination erweist sich als eine lediglich besondere Organisationsform von nervlichen Aktivitäten, freilich auch als eine, welche die bisher »seelisch« kodierten Konzepte von »enthousiasme«, »génie« usw. auf eine physiologisch-materiale Basis zu stellen erlaubt.

Im Kontext der Hallenser Psychomedizin, die sich in den 1740er Jahren in Deutschland herausbildet, ist es vor allem Johann Gottlieb Krüger (1715–1759), der in seiner *Naturlehre* (1740–50) und der *Experimental-Seelenlehre* (1756) das cartesianische Lebensgeister-Modell verabschiedet. Unter Fortführung vitalistischer Konzepte aus Stahls *Theoria medica vera* (1706) weist er die Imagination als Resultat körperlich-seelischer »Wechselwirkungen« aus, das durch Sinneseindrücke oder Empfindungen an ein Nervenmodell im Sinne von Resonanzen rückgebunden ist (Dürbeck 1998, 119–128). Damit sind Fundamente gelegt, auf die später die Herauslösung einer Ästhetik – nach Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) vor allem Georg Friedrich Meier (1718–1777) und Johann Georg Sulzer (1720–1779) – als Lehre der sinnlichen Empfindung aufbauen und dadurch die Imagination in ihrer körperlich-sinnlichen Qualität legitimieren kann.

Auf längere Sicht gesehen setzen sich neuronal konzipierte Modelle der Imagination durch. Auch wenn die älteren facultas-Konzepte zunächst noch begrifflich fortgeschrieben werden, erwächst mit der materialistischen Lesart der vis imaginativa eine persuasive Potenz, die sich – wie im Falle der Kognitionstheorien der Hallenser Philosophischen Ärzte – einer beachtlichen Nähe zu der im Wissensfeld der Physiologie fortschreitenden Medizin verdankt. Diese Neuverkopplung zwischen res extensa und res cogitans führt zu einem Anwachsen des Wissens über die lebensgenerierenden, biologischen Faktoren, das in Frankreich dann jenseits der Revolution unmittelbar in die Neufundierung einer psychiatrischen und psychologischen Medizin bei Pierre Jean Georges Cabanis (1757–1808) in den *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme* (1802) führen wird. Im Rahmen dieser politisch-diskursiv sich durchsetzenden Medikalisierung des Menschen um 1800 wird die Imagination indes wieder ausgesprochen skeptisch beurteilt. Sie gilt prinzipiell als deregulierend in Bezug auf die optimale Organisation der ineinander greifenden menschlichen Kräfte, was in den *Rapports* insbesondere bei der Thematisierung der tendenziell als pathologisch anzusehenden Künstler und Literaten zu Buche schlägt.

Die angedeutete Linearität einer Entwicklung von cartesianisch grundierter Imagination der Reproduktion zu einer sensitiv agierenden Imagination mit schöpferischem Potential und körperlicher Grundierung bleibt nicht ungebrochen. Es wäre falsch, in den vitalistisch oder materialistisch fundierten Theorien der Aufklärung den alleinigen Motor zukünftiger Transformationen des Imaginationsbegriffs zu sehen. Schon die im 18. Jh. mitgeführte Öffnung auf eine »kreative«, d. h. künstlerisch-schöpferische Einbildungskraft hin, wie sie ausgehend von Condillac, La Mettrie und Diderot, aber auch über Charles Batteux (1713–1780) vor allem auf der poetologischen Ebene verläuft und dann – gestützt durch einen sowohl vitalistisch wie materialistisch begriffenen Energie-Begriff (Delon 1988, Becq 1984) – über die Romantik zu Charles Baudelaire (1821–1867) führt (Bischoff 2009), kennt Sprünge, die immer wieder auch neuplatonisches Gedankengut in die Diskussion einspielen. Ein Beispiel dafür ist die Funktionalisierung der Imagination als dem Menschen spezifisches Erkenntnisinstrument, das dazu dient, die nicht sichtbaren Dimensionen eines physikotheologisch interpretierten Kosmos sichtbar zu machen und so, wie es das gewaltige Kompendium *Le Spectacle de la nature* (1732) des Abbé Pluche (1688–1761) vorführt, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse im mikroskopischen und makroskopischen Bereich zu stützen (Gipper 2002). Noch deutlicher wird dies, wenn man die poetologischen Diskussionen um das »Wunderbare« in der Frühaufklärung (Bodmer, Breitinger) sowie die Herausbildung der Ästhetik in der Hochaufklärung im deutschen Sprachraum in den Blick nimmt. Diese Entwicklungen verlaufen weitgehend abgekoppelt von materialistisch-vitalistischen Diskussionen und bewegen sich in einem stärker metaphysischen Rahmen.

Innerhalb dieser diskontinuierlichen Linie nimmt Jean-Jacques Rousseau (1713–1778) eine wichtige Sonderstellung ein. Er misst der Imagination eine doppelte und in sich kontradiktorische Rolle bei. Im zweiten *Discours* (1755) heißt es programmatisch zu den ›natürlichen‹ Menschen: »L'imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à ces cœurs sauvages« (Édition de la Pléiade, Bd. III, 158). Damit wird das scheinbar a-historisch konstante Vermögen in eine evolutionsgeschichtliche Heuristik hineingezogen. Ihr verdankt es seine Janusköpfigkeit. Der »homme de nature« kennt demnach keine manifeste Imagination, sie ist nur ein latentes

Vermögen. Sie kommt allerdings, wie es auch der *Essay sur l'origine des langues* (postum 1781) behauptet, schon im gesellschaftsbildenden Affekt des Mitleids zum Zuge, wobei die Kausalrelationen zwischen Imaginationsfähigkeit und auf Mitleid aufruhender Soziabilität nicht eindeutig präzisiert sind (Starobinski 1989, 165–232). Die Imagination öffnet sich gleichwohl über diese Verstrebung im Sozialen unvermeidlicherweise auch all jenen bildhaften Wunschphantasmen, mit denen das entfremdungsgesättigte Leben der Moderne den einzelnen Menschen dazu bringt, gewissermaßen in den Augen seiner Mitmenschen zu leben und so in einem gesellschaftlich produzierten Imaginären die eigene Bestimmung zu verfehlen. Die Figur des Saint-Preux in *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761) muss dies schmerzlich erfahren, allerdings auch Julie, die das in gewisser Weise postlapsale Glück der Transparenz zuletzt als Frucht einer »illusion« anerkennen muss. Im *Émile* (1761) ist die Imagination des fiktiven Zöglings als zu vermeidendes und gleichzeitig zu nutzendes Vermögen apostrophiert, bedarf es doch zunächst ihrer Stillstellung durch den Erzieher, um dann in einem zweiten Schritt Begehren und Erkenntniswillen in gleichsam homöopathischer Funktion in solche Richtungen zu lenken, die einer Minderung von Depravationserfahrungen zuträglich ist. Dass die Imagination auch zu einem Medium der Selbstsicherung des Ich wird, führen schließlich die *Rêveries d'un promeneur solitaire* (postum 1782) vor. Sie bereiten den Boden für weiterführende Funktionalisierungen der Imagination in der Romantik (Maierhofer 2003, 181–201; Warning 2009).

Rousseau kommt das Verdienst zu, das umstrittene Vermögen der Imagination mit seinen vielfach diskutierten Affinitäten zu Traum, Wahnsinn, Verblendung und Einbildung aus dem dominanten Wissensfeld von Erkenntnistheorie, Medizin und Psycho-Physiologie herauszuführen und sie als eine eminent kulturprägende Kraft – mit allen damit verbundenen Ambivalenzen – herauszustellen. Das schon in den *Pensées* (erschienen 1669) Blaise Pascals (1623–1662) wuchtig skizzierte Dilemma der zur zweiten (psychischen) Natur gewordenen Imagination (Ferreyrolles 1995) löst er aus dem intrikaten heilsgeschichtlichen Hintergrund und wendet die Problematik in eine geschichtsphilosophische Dimension, an die schließlich noch Schiller (s. u.) anknüpfen kann.

Die Französische Revolution ist als politisches Ereignis sowie als historischer Prozess ein die Bildlichkeit des energetischen Lebens ostentativ ausstellender, gewaltiger Geschichtsfaktor (Starobinski 1973). Sie nimmt der Imagination die anthropologische Unschuld und befördert sie zu einem nach geschichtsphilosophischer Wertung verlangenden Anthropologem. Zunächst aber zieht sie Revisionen der Imaginationskonzepte nach sich. Auffällig ist, dass um 1800 gleich mehrere explizite Theorien sich der Imagination widmen, so etwa Jacques Delilles (1738–1813) traditionell gehaltenes Lehrgedicht *L'imagination* (1795, 1806) oder Jean Simon Levesque de Pouillys (1734–1820) *Théorie de l'imagination* (1803), in der der Autor an die Tradition einer sozialanthropologisch initiierten Selbstsorge anschließt, die die sensitiv gesteuerte Glückssicherung im Blick hat. Jacob Henri Meisters (1744–1826) *Lettres sur l'imagination* (1794) läuten wie Karl Viktor von Bonstettens (1745–1832) *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination* (1807) und einige Frühschriften von Maine de Biran (1766–1824) eine phänomenologische Wende der Konzeptbestimmung ein, die, anders als die Kantsche Neubestimmung im Sinne eines Erkenntnis-Apriori, versucht, die Imagination von den subjektiven Apperzeptionen her zu bestimmen. Schon Meister, der Nachfolger Grimms in der mit Diderot bewerkstelligten *Correspondance littéraire*, amalgamiert die verschiedensten Theorieansätze der Vergangenheit, konzentriert sich dann aber auf den »sens intime« und dessen Nähe zum »sens intérieur«. Er postuliert damit einen nur dem imaginativen Subjekt selbst zugänglichen, introspektiven und an die Form der Meditation gebundenen Zugang zur Freilegung der Funktionsmechanismen der Imagination (Behrens 2002). Nicht unähnlich verfährt der Schweizer Bonstetten (Howald 1997), der die Traktatform durch introspektive Beobachtungen unterläuft und bei dem die Begriffe »idée«, »sensation«, »âme«, »connaissance« in unscharfer Abgrenzung je nach Zusammenhang in Bedeutung und Funktion wechseln. Im Zentrum der Theoriebildung steht dann die Hypothese, derzufolge die »sensations« als Sinneseindrücke der fünf Sinne nicht nur durch den sensus communis koordiniert sind, sie vielmehr durch eine vorgelagerte, »sensibilité« genannte Fähigkeit der Lust- und Unlustwahrnehmung gesteuert werden, die gleichsam einen sechsten (inneren) Sinn bildet. Die Imagination wird so, mit diesem Sinn identifiziert, aus der unvorteilhaften Mittelposition zwischen Rekombination von Erinnerungsresten einerseits und potenzieller Schöpfung andererseits herausgenommen und – im Vorgriff auf romantische Imaginationskonzepte, aber

anders als im Falle des stärker auf ästhetische Traditionen zurückgreifenden Immanuel Kant (1724–1804) (s. u.) – als intuitiver Kompass zur Regulierung aller Sinnesempfindungen (und Handlungen) in den Rang eines regelrechten Weltwahrnehmungsinstruments erhoben.

Anthropologie und Medizin

Der auf Beobachtung beruhende anthropologische und medizinische Diskurs der Aufklärung tendiert bei der Beurteilung der Imagination stärker als der primär erkenntnistheoretische zu ihrer Problematisierung. An der Schnittstelle zwischen res extensa und res cogitans und insofern im Problemfeld des »ganzen Menschen« (Schings 1994) steht eine die Substanzen vereinigende, in der beobachtenden Wahrnehmung aber tendenziell deviant erscheinende Korrelation von Körper und Seele zur Debatte. Die »unheilige Dreifaltigkeit« von Schwärmerei, Aberglauben und Einbildungskraft (Daston/Park 2002, 392), von der die jüngere kulturhistorische Forschung diesbezüglich spricht, markiert die prekäre Lage der Imagination in diesem Diskursfeld. So erhält die Melancholie von den frühen pietistischen Lebensbeschreibungen an bis hin zu Johann Georg Zimmermanns (1728–1795) Einsamkeitsschriften (*Betrachtungen über die Einsamkeit* 1756, *Von der Einsamkeit* 1773, *Über die Einsamkeit* 1785) und dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–93) von Karl Philipp Moritz (1756–1793) die diagnostische Signatur einer imaginativen und imaginationsträchtigen Verirrung des Gemüts (Schings 1977). Deren Grenzen zu den »folies«, Narreteien und Genialitäten einer sich gerade erst konturierenden bürgerlichen »Normalität« sind fließend (Promies 1966, 170–227). Das Genie selbst, gespeist aus den Quellen eines Shaftesburyanischen Konzepts des »enthousiasme« (Becq 1984) und angereichert mit den Versuchen Diderots zur Modellierung eines bizarren und gegenüber allen Normen inkommensurablen »Originals«, wie es *Le Neveu de Rameau* (nach 1762) vorführt, erscheint demnach als eine Vorzugsvariante jener Charaktere überbordender literarischer Phantasie, die aus der scholastisch disziplinierten Regelpoetik heraus Schneisen der »Produktivität des Geistes« (Vietta 1986, 21) schlagen, die Nähe zur pathologischen Anomalie dabei aber nicht scheuen.

In der Frühaufklärung dominiert dagegen noch die Thematisierung der Imagination als Ursache und Produkt des Aberglaubens und religiös motivierten Wahns. Die imaginative Devianz wird hauptsächlich aus einer hybriden Position zwischen theologischem und physiologischem Wissen heraus konstruiert. Unter Rekurs auf Malebranche analysiert z. B. Lodovico Antonio Muratori (1672–1750) in seinem europaweit rezipierten Traktat *Della forza della fantasia umana* (1745) das Vermögen vorzugsweise vor dem Hintergrund von Ekstasen, Visionen und Wundern sowie den daraus möglicherweise entstehenden Massenhysterien (Gisi 2003). Dabei sieht er in der Imagination vor allem die Gefahr, dass Menschen vermeinen, eine göttliche Vision zu erfahren, auch wenn sie nur träumen oder fantasieren. Ähnliche Argumente finden sich in der Debatte um die »Convulsionnaires de Saint-Médard«, die in den 1720er und 1730er Jahren in Frankreich nach angeblichen Wundererscheinungen in der Folge der staatlichen Auflösung jansenistischer Kloster- und Schulinstitutionen wogte (Goldstein 1998). Zum einen rückt man überhitzte Imagination und Aberglauben zusammen, zum anderen profiliert sich das Theorem einer im Sinne Malebranches »ansteckenden«, da intersubjektiv agierenden Wirkung der Imagination, die schon gegen Ende des 17. Jhs. auf dem Gebiet der Predigtrhetorik ins Feld geführt wurde (Ricken 1988; Kapp 1994).

Die medizinische Theoriebildung folgt ab Mitte des 18. Jh. dem Paradigmenwechsel von der materialistisch-mechanistischen zur materialistisch-vitalistischen Lehre, die eine Neuausrichtung der Medizin auf die Individual- und Sozialhygiene bewirkt und die Imagination auf eigene Weise problematisiert. Drei Schwerpunkte lassen sich in diesem Kontext festmachen: die aktive bzw. produktive Einbildungskraft, die passive bzw. pathologische Imagination sowie die ansteckende Imagination von Hysterikerinnen. Dabei wird die Imagination gerade in der vitalistischen Theoriebildung von Antoine Le Camus (1722–1772) in *Médecine de l'esprit* (1753) über das *Système physique et morale de la femme* (1775) von Pierre Roussel (1742–1802) bis hin zu Cabanis grundsätzlich als naturkonform und damit neutral angesehen, so dass weniger die Funktion selbst, wohl aber die mögliche Devianz zur Debatte steht. Allerdings wird die Imagination im Rahmen des neuen Konzepts der Hygiene (Sarasin 2001) nun auch bezüglich ihrer Rolle in der menschlichen Sexualität und deren Gebrauch auf den Prüfstand beobachtender Vernunft gestellt. Dieser Gebrauch hängt in hohem Maße von der Lebensweise des Menschen ab. Als nicht unproblematisches Idealbild

der diätetischen Selbstsorge gilt der Gelehrte, der aufgrund seines hygienischen Wissens seine psychische Disposition und seine Handlungen nach den Bedingungen der ihn umgebenden Natur ausrichtet und sich in allen Inkorporationen – einschließlich der Lektüren – maßvoll verhält. Eine solche Selbstregulierung ermöglicht den produktiven, zur Optimierung der Erkenntnis genutzten Einsatz der Imagination und befördert zudem über die Ökonomisierung des Körpers eine ausbalancierte Sexualität (Steigerwald 2004). In den Debatten um die Diätetik der vita contemplativa, die u. a. zwischen Samuel-Auguste-André Tissot (1728–1797; *Von der Gesundheit der Gelehrten*, 1769) und Johann Georg Zimmermann (*Von der Einsamkeit*, 1773) geführt werden, steht aber auch das moralhygienische Problem zur Diskussion, dass Gelehrte aufgrund ihres zurückgezogenen und auf Lektüre fixierten Lebenswandels wider ihr diätetisches Bewusstsein Gefahr laufen, in einer reinen Phantasiewelt zu leben (Vila 2004).

Einen Sonderfall innerhalb der medizinischen Theoriebildung stellt die weibliche Imagination dar. Die aus der Antike stammende Lehre vom Versehen der Mütter postuliert eine Infizierbarkeit der Einbildungskraft von Schwangeren vor allem durch optische Eindrücke, die über eine enge Verkoppelung von Imagination und Matrix sich dem Fötus im wörtlichen Sinne »ein-bilden« (Hagner 1996). Dergestalt konnten Unterschiede im äußeren Erscheinungsbild zwischen Eltern und Kind erklärt und »monströse« Missbildungen begründet werden (Huet 1993). Wichtigster neuzeitlicher Ausgangspunkt für deren Thematisierung als Folge überreizter Imagination ist wiederum Malebranche, der in seiner *Recherche* eine systematische Beschreibung der Wechselwirkung von mütterlichem und embryonalem Gehirn vorgelegt und dabei affektpsychologisch und mechanistisch argumentiert hatte. Gegen diesen sogenannten Imaginationismus wendet sich als erster energisch der englische Arzt James Blondel (1765/66–1734), der in seiner Schrift *The Strength of Imagination in Pregnant Women Examin'd* (1727) unter kritischem Rückgriff auf Daniel Turners (1667–1741) *De Morbis Cutaneis. A Treatise of Diseases Incident to the Skin* (1712) eine grundsätzliche Widerlegung anstrebt. Im Mittelpunkt des europaweit beachteten Streites steht die Konkurrenz zwischen einem alten, tendenziell humoralpathologischen und einem neuen, stärker individualistischen Körperkonzept (Duden 2002). Darüber hinaus verändert die Einführung der Epigenesis als Interpretationsrahmen für die Bildung des Menschen im Anschluss an Caspar Friedrich Wolffs (1734–1794) *Theoria generationis* (1759) die Diskussionen über die mütterliche Imagination grundlegend, da Letztere vorzugsweise auf einem präformationistischen Konzept aufbaute (Watzke in Zaun u. a. 2004). In der medizinischen Theoriebildung setzt sich dementsprechend gegen Ende des 18. Jh. das neue Körperkonzept durch (Hagner 1996). Beachtenswert sind über diese im engeren Sinne medizinischen Diskussionen hinaus diejenigen Schriften, die, wie Isaac Bellets (ca. 1700–1778) *Lettres sur l'imagination des femmes enceintes* (1745), populärwissenschaftlich ausgerichtet sind und die Frau selbst über die geschlechtsindifferente Wirkungsweise des Vermögens aufklären (Steigerwald 2004).

Gleichwohl führt die Medikalisierung des weiblichen Körpers zu einer weiblichen »Sonderanthropologie« (Honegger 1996) (↗Frau/Weib). Aufbauend auf den anatomischen Untersuchungen von Théophile Bordeu, der erstmals behauptet, dass die Organe und Muskeln des Körpers verschiedene Gewebe haben und derart auf je eigene Weise von den Nerven erregt werden können, postuliert Roussel in seiner bereits genannten Schrift von 1775, dass die Geschlechter über spezifische Formen von Lebenskraft (»force vitale«) verfügen, welche die Frau dem Mann physisch und gesellschaftlich notwendig subordinieren (Vila 1998). Der Kontrolle durch den Mann, genauer, den Mediziner, bedarf die Frau auch deswegen, weil ihr schwächeres Zellgewebe eine leichtere Erregbarkeit der Nerven bewirkt, was zur Übersteigerung der Imagination und in deren Gefolge zu Hysterie sowie verwandten Formen der Devianz führen kann (Košenina 2001; Steigerwald 2002).

Poetik der Kreativität und Ästhetik

Das poetologisch-ästhetische Wissensfeld ist im 18. Jh. vielfältig mit Theoremen zur Imagination durchzogen. Der in der Poetik zunächst noch vorherrschende Aristotelismus kann allerdings schon wegen der Norm der Wahrscheinlichkeit der Imagination keinen großen Spielraum zugestehen. Die strikte Nachahmungspoetik, ablesbar an Johann Christoph Gottscheds (1700–1766) *Versuch einer critischen Dichtkunst* (1730), distanziert sich von der Imagination als Quelle des Wunderbaren. Insofern tritt sie primär über affektrhetorisches Wissen (Enargeia-Lehre, Bewegungsfunktion von rhetori-

schen Figuren, Anschaulichkeitsideale) in das poetologische Feld ein. So verfährt Diderot 1757/58 in seinen von Lessing übersetzten Theaterschriften, wenn er die neuen, »mittleren« Gattungen zwischen Komödie und Tragödie im Zeichen bürgerlicher Selbstwahrnehmung pointiert an den von Abbé Du Bos (1670–1742) in den *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) postulierten Erregungsbedarf der »sensibilité de l'âme« koppelt. Pantomime und Tableau sollen so im Rahmen räumlicher Illusionsbildung die Theaterzuschauer rühren (Lehmann 2000). Der Nachahmungsgedanke findet so paradoxerweise gerade in der Imagination des Zuschauers seinen stärksten Rückhalt (Jauß 1961). Damit gerät auch eine ursprünglich rein wirkungsrhetorisch gedachte Konzeption von »énergie« (als vor Augen führende »enargeia«) in den Kontext der Genieästhetik (Dockhorn 1968; Till 2004).

Die ideengeschichtlichen Filiationen, die den Begriff der Imagination aus der noch im *Encyclopédie*-Artikel Voltaires (1757) strikt durchgehaltenen Dichotomie von passiver und aktiver (kombinierender) facultas herausführen, sind heterogen. Neuplatonische Traditionen, die dem künstlerisch zu gestaltenden Bild eine substantiierte Wesensschau der Sache selbst zuordnen, verschwistern sich mit esoterischem Gedankengut, etwa bei Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803) (Mehltretter 2009), ferner mit dem von Shaftesbury herkommenden Begriff des »enthusiasm« (und dem damit liierten Geniebegriff) sowie mit den Kerntheoremen der Assoziationspsychologie, wie sie, auf Locke aufbauend, von Addison in den oben erwähnten *Pleasures of the Imagination* ausgefaltet werden (Brewer 1997; Lobsien 1999). Eine wichtige Stufe auf diesem Weg bildet der Abbé Batteux (1713–1780). Bei ihm erregt die angeschaute Natur im Zuge eines sympathetisch agierenden »enthousiasme« das Bild der »belle nature« und veranlasst die schöpferisch tätig werdende Imagination dazu, dieses innere Bild konkret auszuführen (Becq 1994, 425–432).

Bei Diderot verbinden sich Enthusiasmustheorie und materialistisch fundierte Kognitionslehren (Winter 1972; Becq 1984). Darüber hinaus ordnet er in Fortführung der Gedanken Batteux' der Imagination in den *Salons* eine zentrale Funktion beim Kreations- und Perzeptionsvorgang zu. Von entscheidender Bedeutung ist hier die im Salon von 1767 enthaltene »promenade Vernet«, in welcher der Sprecher im Dialog mit einem kunstsinnigen Abbé die komplexen Relationen zwischen der realen, in der Promenade durchwanderten Landschaft, der Ideallandschaft und Vernets Landschaftsmalerei diskutiert und der Imagination eine zergliedernd und synthetisierend wirkende Funktion zuschreibt. Kreation und analytische Durchdringung, Gestaltgebung und Suche nach dem der Erscheinung vorausliegenden Wesen der Sache selbst treffen sich im imaginativen Vermögen der Kunst (Bukdahl 1980; Moog-Grünewald 2007), aber ähnlich eben auch in der Wissenschaft, wie es der *Rêve de d'Alembert* etwas später zur Debatte stellt.

Konvergierend hierzu entwickelt sich im Laufe des 18. Jh. vor allem in Deutschland eine Wirkungspoetik, die auf der Psychologisierung der Darstellung und dem kalkulierten Illusionscharakter des Dargestellten aufbaut. Auf der einen Seite prägt sich eine klassizistisch bestimmte Filiation aus, die von Giovan Pietro Belloris (1613–1696) Schrift *Vite de' pittori, scultori et architetti moderni* (1672) ausgeht, in der dieser zwischen dem Vermögen der »imaginazione« und der produktiven Fähigkeit zur künstlerischen Gestaltung, der phantasia, unterscheidet und Letztere als Ausweis des wahren Künstlers setzt. In diesem Sinn kann Sulzer im Artikel »Einbildungskraft« seiner *Allgemeine*[n] *Theorie der Schönen Künste* (1771) von einer »Mutter der schönen Künste« sprechen. Mit Rückgriff auf Du Bos' *Réflexions* und Johann Joachim Winkelmanns (1717–1768) *Geschichte der Kunst des Altertums* (1762) entwickelt Johann Gottfried Herder (1744–1803) in der Schrift *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778) ein Konzept der Darstellung, das ausgehend von der Malerei und der Bildhauerei nach dem die Imagination des Betrachters anregenden Potenzial der Kunstwerke fragt. Dabei soll die jeweils dargestellte Figur einen spezifischen Ausdruck derart präsentieren, dass der Betrachter bei seiner Wahrnehmung des Kunstwerks vollkommen affiziert wird und selbst das Betrachtete gewissermaßen imaginativ erfühlt (Mülder-Bach 1998, 49–101).

Von dieser Entwicklung lässt sich eine historisch vorlaufende Linie unterscheiden, die in starkem Maße vom rationalistischen Modell ästhetischer Repräsentation ausgeht, das insbesondere Christian Wolff (1669–1754) in seiner auch in Frankreich bekannten *Psychologia empirica* (1732) formuliert. Hier wird die Illusion als eine Form der »anschauenden Erkenntnis« verstanden. Gerade deswegen ist sie in der Lage, den Wahrnehmenden zu affizieren. Unter dieser Prämisse und unter Rückgriff auf Leibniz' Theorem der Vielfalt möglicher Welten sowie Wolffs metaphysischer Grundierung der sinnlichen

Anschauung als prästabiliertem Weltanalogon legitimieren im sogenannten Zürcher Literaturstreit Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitinger (1701–1776) gegen Gottsched das »Mögliche« als primären Gegenstand der Dichtkunst. Sie begründen dies primär wirkungsrhetorisch, so in *Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs=Krafft* (1727), und artikulieren zugleich im leibnizschen Sinne ein kosmologisches Konzept des Wunderbaren (Herrmann 1970; Stahl 1975; Horch 1988). Unter Bezugnahme auf John Miltons (1608–1674) *Paradise Lost* (1667) wird dabei ein Modell des christlichen Wunderbaren postuliert, das die Grenzen dichterischer Wahrscheinlichkeit bedeutend erweitert (Zelle 2009). In der zweiten Jahrhunderthälfte entwickelt Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) in *Von der Darstellung* (1778) ein Dichtungskonzept, innerhalb dessen die Frage nach der Affizierung der Imagination des Zuhörers von Poesie eine wichtige Rolle einnimmt (Menninghaus 1989). Postuliert wird eine Dichtkunst, die so »lebhaft« und so »schnell« ist, dass sie den Rezipienten geradezu mitreißt, so dass er Dinge, die nur in seiner Vorstellung erscheinen, für »fastwirkliche Dinge« hält. Ferner wird das Wunderbare nicht mehr notwendig christlich fundiert, wie bei den Schweizern, sondern im Anschluss an Addison das Potenzial eines rein dichterisch hergestellten Wunderbaren mit dem Kronzeugen Shakespeare behauptet. In Christoph Martin Wielands (1733–1813) Romanen, insbesondere im *Don Sylvio* (1764), wird dem Wunderbaren bereits zugestanden, eine Fiktion und Logik eigener Ordnung zu bilden (Erhart 1991, 62–86). Den entscheidenden Schritt vom aufgeklärten Wunderbaren hin zum romantischen bzw. modernen Wunderbaren leistet dann Jean Paul (1763–1825) in seiner *Vorschule der Ästhetik* (1804), wenn er darauf abhebt, dass das Wunderbare nicht außerhalb des Subjekts, sondern in diesem selbst liege, mithin in seiner psychologischen Disposition, die zugleich die Grundlage bilde für seine Welterfahrung. Damit verbleibt er zwar einerseits noch im Rahmen einer psychologisch argumentierenden, spätaufklärerischen Poetik, legt jedoch andererseits schon den Grundstein für die Wende zur Phantastik (Schmitz-Emans 1995; Steigerwald 2008).

Parallel zum wirkungsästhetischen Strang bildet sich unter Rückgriff auf sensualistische und metaphysisch grundierte Erkenntnislehren eine philosophische Ästhetik aus, die bis zu einem gewissen Grad als deutscher Sonderweg angesehen werden kann. Zu unterscheiden ist hier zwischen einer umfassenden philosophischen Theorie ästhetischer Wahrnehmung, innerhalb derer die Imagination, wie sie von Baumgarten und Meier hergeleitet ist, zum Leitvermögen erhoben wird, und einer expliziten Positivierung dieses Vermögens in Traktaten zur Kunst. Baumgarten analysiert in seiner *Metaphysica* (1737) sowie in der *Aesthetica* (1750–58) das Vermögen der Imagination daraufhin, inwiefern es dem Menschen erlaubt, sich als selbst entworfenes und identisches Subjekt qua sinnlicher Erkenntnis zu konstituieren. Die Imagination wird hierbei als bildhaftes Vorstellungsvermögen behandelt, das für die Repräsentation von äußeren Dingen durch die sinnliche Wahrnehmung des im Zentrum stehenden Subjekts verantwortlich ist (Pimpinella 1988). Dementsprechend reflektiert Baumgarten auch die Imagination im Rahmen einer Wissenschaft des imaginativen Denkens, die er unter den Begriff der »Ästhetik der Phantasie« fasst, wobei er allerdings im Geltungsbereich des tradierten metaphysischen Rahmens verbleibt.

Durchaus aufbauend auf Baumgarten, zugleich aber in völliger Absetzung von der ästhetischen Tradition der Imaginationskritik, fasst Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) die Einbildungskraft als bildhaftes, das Abwesende sinnlich präsentisch machendes Vorstellungsvermögen und ordnet die Imagination zunächst dem Bereich des Sinnlichen und damit den niederen Seelenkräften zu. Da die Einbildungskraft indes nicht nur die Fähigkeit zur Synthese des Mannigfachen bereithält, sondern auch selbsttätig agiert, ohne aus ihren empirischen Erscheinungsformen deduziert werden zu können, wird sie näherhin als ein apriorisches Vermögen gefasst, d. h. sie bezeichnet eine immer vorauszusetzende und unhintergehbare Wirkung des Denkens auf die Sinnlichkeit bzw. genauer: eine erste Anwendung des Denkens auf anschauliche Gegenstände (Hinske 1988; Mörchen 1970). Dergestalt unterscheidet Kant dann zwischen einer produktiven Einbildungskraft, die aus der Spontaneität der Phantasie resultiert, und einer reproduktiven, die den empirischen Bedingungen der Assoziation unterworfen ist. Allerdings erwächst selbst aus der Syntheseleistung der produktiven Einbildungskraft noch keine bildliche Vorstellung im eigentlichen Sinne, da hierzu wiederum eine objektive bzw. apriorische Regel notwendig ist. Diese »transzendentale Funktion« der Einbildungskraft besteht gemäß Kant in der Möglichkeit zur Einheit in der Synthese des Mannigfachen, die allererst das Bild in der Vorstellung hervortreibt. Verantwortlich dafür sind wiederum

apriorische Schemata, die bewirken, dass die Einbildungskraft ein Bild zu einer bildhaften Vorstellung findet, seien diese Bilder nun affinitiv, assoziativ oder reproduktiv. Über diese grundlegende Bestimmung der Imagination geht Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) hinaus, wenn er sie als ein Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen fasst. Hinzu kommt, dass er dem Geschmacksurteil eine zentrale Funktion für die ästhetische Erkenntnis zuordnet, wobei er selbiges als Resultat eines freien Spiels zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand begreift (Feger 1995).

Mit dieser Bestimmung der Einbildungskraft legt Kant die Grundlage für die romantischen bzw. idealistischen Diskussionen, wie sie im Gebiet der Literaturästhetik zwischen Schiller, Schlegel, Novalis in Deutschland und zwischen Wordsworth und Shelley in England sowie auf dem Gebiet der Philosophie von Fichte und Schelling geführt werden. Von besonderer Bedeutung sind hierbei die *Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen* (1793) von Friedrich Schiller (1759–1805). Sie resümieren die aufklärerischen Diskussionen und weisen zugleich den Weg in die ästhetische Moderne hinein, indem sie – nicht ohne den Hintergrund von Rousseaus kulturtheoretischer Dialektik – eine geschichtsteleologisch antizipatorische Kraft der Imagination postulieren (Dod 1985). Entscheidend ist hier der in die Diskussion eingeführte Spielbegriff. Schiller unterscheidet zunächst zwischen freien bzw. ungeregelten Spielen der Phantasie und der produktiven Einbildungskraft, bei der das Spiel durch den gesetzgebenden Geist eine Form erhält. Entsprechend versteht Schiller auch das von Kant postulierte Einheitsprinzip der Synthesis als methodologisches Problem, da die Synthesis zunächst einmal der schöpferischen Freiheit des Vermögens entgegensteht. Daraus folgt wiederum, dass die Imagination primär als ein kreatives Denken bzw. Erfinden anzusehen ist, das die sinnliche Konkretisierung und Visualisierung abstrakter Begriffe leistet, ohne sich notwendiger Weise an einem Geschmacksurteil auszurichten. Argumentiert Kant wirkungsästhetisch, so führt Schiller ein pointiert produktionsästhetisches Modell in die Diskussion ein, indem er die Einbildungskraft an die Freiheit bindet und dergestalt von den Gesetzmäßigkeiten der Logik oder apriorischer Schemata loslöst. So kann die Imagination zur »Vorbildnerin einer vernünftigen, idealen Wirklichkeit« (Dod 1985, 88) werden.

Folgen

So sehr die Hauptlinien aufklärerischen Denkens die nachfolgende(n) Moderne(n) bestimmen, so sehr wird auch das Antonym der vernunftgeleiteten Erkenntnis, das scheinbar regellose Denken in inneren Bildern, fürderhin in den Dienst der Selbstaufklärung des Menschen gestellt. Die frühe Romantik als Erbin der Aufklärung (Schanze 1966) vollzieht diese Wendung u. a. bei Friedrich Schlegel, Novalis, Germaine de Staël, aber auch bei Denkern der Übergangszeit wie Karl Viktor von Bonstetten. Hier wird die in der Aufklärung oft szientifisch gefasste Imagination als Widerpart einer sich verengenden »instrumentellen Vernunft« (Horkheimer/Adorno 1947) energisch positiviert und als das Andere der Vernunft in den welterschließenden Diskurs zurückgeholt. Baudelaire stellt Mitte des 19. Jh. seine Poetik der »modernité« dann ganz unter das Vorzeichen einer schöpferischen Imagination und nutzt sie, gleichsam im Vorgriff auf Walter Benjamin (1892–1940), zum melancholischen Abgesang auf die idealisierenden Sinnstrukturen einer vormodernen Welt. Nach den ersten politisch-geschichtlichen Katastrophen des 20. Jh. treibt der Surrealismus die Repristination der als abgespalten geltenden imaginativen Seite des Diskurses weiter voran, und dies unter Rückgriff auf die Bilderwelt des Freudschen Unbewussten. Die Künstler um Breton und Aragon machen insbesondere die seit dem 18. Jh. immer wieder versuchte Konvergenz von Imagination und Traum für eine Ausleuchtung des kollektiven Unbewussten produktiv (Lenk 1983). Noch der bekannteste Slogan der Bewegung vom Mai 1968 – »Die Phantasie an die Macht« – zeugt von der modernitätsspezifischen Emphase, mit der das emanzipatorische und damit immer auch aufklärerische Moment einer vis imaginativa ins Feld geführt wird, bevor dann unter postmodernen Vorzeichen das »Simulacrum« als irrealisierende Qualität einer medial konzipierten Welt (Baudrillard 1981) diese Hoffnungen dämpft.

Abschließend stellt sich die Frage, welches im engeren Sinn theoretische Erbe die aufklärerische Diskussion hinterlassen hat. Entscheidend scheinen folgende Fernwirkungen. Hatte die Aufklärung durch den Aufbau eines empirischen, medizinischen, physiologischen und anthropologischen Wissens die Imagination zu einem Exerzierfeld für einen spezifischen, erkenntnistheoretischen wie protopsychologischen Zugriff gemacht (sozusagen als Hirnforschung des Ancien Régime), so führt, nach dem positivistischen, die Imagination pathologisierenden

19. Jh., ersichtlich etwa in der Usurpierung der Imagination durch den psychiatrischen Diskurs mit Charcot, ein erster universalisierender Weg dahin, dass klassisch moderne Erkenntnistheorien phänomenologischer Provenienz (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Piaget) die imaginative Tätigkeit des Menschen in der Modellierung des Kognitionsprozesses als unhintergehbares Substrat jeden Erkenntnisaktes ausweisen. In dieser Fortschreibung aufklärerischer Positionen vollzieht sich ein Begriffs- und Perspektivenwandel, der sich in den Entindividualisierungen und sozialen Verankerungen des Konzepts bei Diderot, Rousseau und Schiller schon ankündigte: die Vorstellung des Imaginären als eines transsozialen Organons. Auf diesem zweiten Universalismus beruhen so unterschiedliche Konzepte des Imaginären wie das der Psychoanalyse von Jacques Lacan (1901–1981) oder jenes der Kulturtheorie von Gilles Deleuze (1925–1995). Diese Sicht vertritt auch mit Nachdruck Cornelius Castoriadis (1922–1997) in *L'institution imaginaire de la société* (1975), wonach imaginativen Akten grundsätzlich ein kollektives energetisches und radikales Imaginäres als Produktionssubstrat für die Hervorbringungen kultureller Ordnungen und deren Transformation vorausliegt. Der gleichsam seitenverkehrte Widerpart findet sich in *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images* (1994) von Pierre Legendre, der das soziale Imaginäre grundsätzlich an Institution gebunden sieht, und zwar in dem Sinne, dass diese – und vor allem ihr archetypisches Modell: der Staat – in all ihren Rechts-, Macht- und Geltungswirkungen das pure Produkt der konvergierenden imaginativen Bildproduktionen ihrer Subjekte seien.

Quellen

Addison, J. (1712): »The Pleasures of the Imagination«. In: *The Spectator*, 411–421.
Bellet, I. (1745): *Lettres sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes* […]. Paris.
Blondel, J. (1727): *The Strength of Imagination in Pregnant Women Examin'd* […]. London.
Bonstetten, K. V. von (1807): *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*. Genf.
Paul, J. (1804): *Vorschule der Ästhetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*. Heidelberg.
Breitinger, J. J./Bodmer, J. J. (1727): *Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-Krafft* […]. Frankfurt a. M./Leipzig.
Condillac, E. B. de (1746): *Essai sur l'origine des connaissances humaine*. Amsterdam.
Delille, J. (1806): *L'imagination. Poème.* Tome Premier. Paris.
Diderot, D. (1987 [1769]): »Le rêve de D'Alembert«. In *Œuvres complètes*, Bd. 17. Paris, 23–209.
Le Camus, A. (1753): *Médecine de l'esprit* […]. Paris.
Kant, I. (1790): *Kritik der Urteilskraft*. Berlin.
Klopstock, F. G. (1779): »Von der Darstellung«. In: *Fragmente über Sprache und Dichtkunst*. Hamburg.
La Mettrie, J. O. de (1748): *L'Homme machine*. Leiden.
Lévesque de Pouilly, J. S. (1803): *Théorie de l'imagination*. Paris.
Malebranche, N. (1674): *De la recherche de la vérité* […]. Paris.
Meier, G. F. (1748–1750): *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*. 3 Bde. Halle.
Meister, J. H. (1794): *Lettres sur l'imagination*. Zürich u. a.
Muratori, L. A. (1745): *Della forza della fantasia umana*. Venedig.
Rousseau, J.-J. (1817): »Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie, et de l'imitation musicale [1781]«. In: *Traités sur la musique*. Bd. 3. Paris, 501–543.
Rousseau, J.-J. (1782): *Les rêveries d'un promeneur solitaire*. Lausanne.
Sulzer, J. G. (1771): »Einbildungskraft«. In: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Leipzig, Bd. II, 10–15

Sekundärliteratur

Adler, H. (1990): *Die Prägnanz des Dunklen: Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg.
Barck, K. (1993): *Poesie und Imagination. Studien zu ihrer Reflexionsgeschichte zwischen Aufklärung und Moderne*. Stuttgart/Weimar.
Baudrillard, J. (1981): *Simulacres et Simulation*. Paris.
Becq, A. (1984): *Genèse de l'esthétique française moderne: de la raison classique à l'imagination créatrice (1680–1814)*. 2 Bde. Pisa.
Becq, A. (1994): *Lumières et modernité: de Malebranche à Baudelaire*. Caen.
Behrens, R. (1994): *Die Spur des Körpers. Zur Kartographie des Unbewußten in der französischen Frühaufklärung*. In: Schings (Hg.), 561–582.
Behrens, R. (Hg.) (2002): *Ordnungen des Imaginären: Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*. Hamburg.
Behrens, R. (2007): »Naturwissen und sprachliche Artikulation. Diderots *Rêve de d'Alembert* als Experimentierraum für eine Theorie transpersonaler Imagination.« In: Galle, R.; Pfeiffer, H. (Hg.): *Aufklärung*. München, 405–440.
Bischoff, Ch. J. (2009): *In der Zeichenwelt. Zu Baudelaires Poetik der imaginatio; mit der Skizze einer Diskursgeschichte der imaginatio*. Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a.
Brewer, J. (1997): *The Pleasures of the Imagination. English Culture in the Eighteenth Century*. New York.
Bukdahl, E.-M. (1980): *Diderot, critique d'art*. Kopenhagen.
Busche, J. (2003): *Die 68er: Biographie einer Generation*. Berlin.
Christensen, B. (1996): *Ironie und Skepsis: das offene Wissenschafts- und Weltverständnis bei Julien Offray de La Mettrie*. Würzburg.
Daston, L.; Park, K. (2002): *Wunder und die Ordnung der Natur*. Berlin.
Delon, M. (1988): *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820)*. Paris.

Dieckmann, H. (1938): »Théophile Bordeu und Diderots *Rêve de d'Alembert*«. In: *Romanische Forschungen* 52, 55–122.

Dockhorn, K. (1968): *Macht und Wirkung der Rhetorik: Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*. Bad Homburg/Berlin/Zürich.

Dod, E. (1985): *Die Vernünftigkeit der Imagination in Aufklärung und Romantik*. Tübingen.

Duden, B. (2002): *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*. Hannover.

Dürbeck, G. (1998): *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen.

Erhart, W. (1991): *Entzweiung und Selbstaufklärung: Christoph Martin Wielands »Agathon«-Projekt*. Tübingen.

Feger, H. (1995): *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*. Heidelberg.

Ferreyrolles, G. (1995): *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris.

Gipper, A. (2002): *Wunderbare Wissenschaft. Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie*. München.

Gisi, L. M. (2003): »Skepsis und Phantasie. Lodovico Antonio Muratoris Konzeption der Einbildungskraft als Beitrag zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts«. In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 7, 83–110.

Goldstein, J. (1998): »*Enthusiasm or Imagination? Eighteenth-Century Smear Words in Comparative National Context*«. In: Huntington Library Quarterly 60, 29–49.

Hagner, M. (1996): *Zur Geschichte und Vorgeschichte der Neuropsychologie*. Berlin.

Herrmann, H. P. (1970): *Naturnachahmung und Einbildungskraft: Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670 bis 1740*. Bad Homburg.

Hinske, N. (1988): »Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen«. In: *Phantasia-imaginatio*. V° Colloquio Internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986. Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 415–446.

Horch, H. O./Schulz, G.-M. (1988): *Das Wunderbare und die Poetik der Frühaufklärung: Gottsched und die Schweizer*. Darmstadt.

Horkheimer, M./Adorno, Th. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam.

Howald, S. (1997): *Aufbruch nach Europa: Karl Viktor von Bonstetten, 1745–1832. Leben und Werk*. Basel.

Huet, M.-H. (1993): *Monstrous Imagination*. Cambridge (Mass.)/London.

Jacot Grapa, C. (1997): *L'homme dissonant au dix-huitième siècle*. Oxford.

Jauch, U. P. (1998): *Jenseits der Maschine: Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie* (1709–1751). München.

Jauß, H. R. (1961): »Diderots Paradox über das Schauspiel«. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 11, 380–413.

Lehmann, J. F. (2000): *Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*. Freiburg i. B.

Lobsien, E. (1999): *Kunst der Assoziation: Phänomenologie eines ästhetischen Grundbegriffs vor und nach der Romantik*. München.

Maierhofer, M. (2003): *Zur Genealogie des Imaginären: Montaigne, Pascal, Rousseau*. Tübingen.

Marx, J. (1980): »Le concept d'imagination au XVIIIe siècle«. In: Trousson, R. (Hg.): *Thèmes et figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*. Genève, 147–159.

Meier, Ch. (2003): »Imaginatio und phantasia in Enzyklopädien vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit«. In: Dewender, Th.; Welt, Th. (Hg.): *Imagination–Fiktion–Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig, 161–181.

Menninghaus, W. (1989): »Klopstocks Poetik der schnellen ›Bewegung‹«. In: F. G. Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*. Frankfurt/Main, 259–361.

Moog-Grünewald, M. (2007): »Die Landschaften Vernets oder: Über das Verhältnis von Naturschönem und Kunstschönem«. In: Galle, R./Pfeiffer, H. (Hg.): *Aufklärung*. München, 247–269.

Mörchen, H. (1970): *Die Einbildungskraft bei Kant*. Tübingen.

Mülder-Bach, I. (1998): *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der »Darstellung« im 18. Jahrhundert*. München.

Park, K. (1984): Picos *De imaginatione* in der Geschichte der Philosophie. In: Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Über die Vorstellung*, *De imaginatione*, hg. v. E. Kessler. München, 16–40.

Pimpinella, P. (1988): »Imaginatio, Phantasia e Facultas Fingendi in Ch. Wolff e A. G. Baumgarten, Alexander Gottlieb«. In: *Phantasia-imaginatio*. V° Colloquio Internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986. Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 379–414.

Promies, W. (1966): *Die Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie: sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus*. München.

Ricken, U. (1988): »Malebranche, Arnauld et la controverse sur le rôle de l'imagination dans le langage«. In: *Phantasia-imaginatio*. V° Colloquio Internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986. Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi. Roma, 285–308.

Rodis-Lewis, G. (1950): *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris.

Rodis-Lewis, G. (1963): *Nicolas Malebranche*. Paris.

Roger, J. (1963): *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*. Paris.

Rosenmeyer, Th. G. (1986): »Phantasia und Einbildungskraft. Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik«. In: *POETICA* 18, 198–247.

Sarasin, P. (2001): *Reizbare Maschinen: eine Geschichte des Körpers* (1765–1914). Frankfurt/Main.

Schanze, H. (1966): *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*. Nürnberg.

Schings, H.-J. (1977): *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.

Schings, H.-J. (Hg.) (1994): *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Stuttgart.

Schmaltz, T. (1996): *Malebranche's Theory of the Soul: a Cartesian Interpretation*. New York.

Schmitz-Emans, M. (1995): »Phantastische Literatur: Ein denkwürdiger Problemfall«. In: *Neohelicon* XXII, 53–116.

Schulte-Sasse, J. (2001): »Einbildungskraft/Imagination«. In: Barck, K. u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart, 88–120.

Sepper, D.L. (1996): *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley.

Stahl, K.-H. (1975): *Das Wunderbare als Problem und Gegenstand der deutschen Poetik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main.

Starobinski, J. (1970): »Jalons pour une histoire du concept d'imagination«. In: Ders.: *L'œil vivant II. La relation critique*. Paris, 174–195.

Starobinski, J. (1973): *1789: Les emblèmes de la raison*. Paris.

Starobinski, J. (1989): *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris.

Steigerwald, J. (2002): »Phantasia in Utero. Weibliche Imagination im anthropologischen Diskurs der französischen Aufklärung«. In: Dewender, Th./Welt, Th. (Hg.): *Imagination-Fiktion-Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig, 267–289.

Steigerwald, J. (2004): »*Encyclopédie* der Sexualpathologie«. In: Zaun, S. u. a., 137–163.

Steigerwald, J. (2008): »The fairy tale, the fantastic tale«. In: Gillespie, G./Engel, M./Dieterle, B. (Hg.): *Romantic Prose Fiction*. Amsterdam/Philadelphia, 325–344.

Till, D. (2004): *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Vietta, S. (1986): *Literarische Phantasie: Theorie und Geschichte – Barock und Aufklärung*. Stuttgart.

Vila, A.C. (1998): *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. Baltimore/London.

Vila, A.C. (2004): »Alternative Pleasures: Sex, Sociability, and the Scholarly Imagination in Eighteenth-Century France«. In: Zaun, S. u. a., 101–118.

Warning, R. (2009): »Erschriebenes Glück. Rousseaus fünfte Rêverie«. In: Ders.: *Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung*. München, 43–62.

Westerwelle, K. (2002): *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*. München.

Winter, U. (1972): *Der Materialismus bei Diderot*. Genève.

Zaun, S./Watzke, D./Steigerwald, J. (Hg.) (2004): *Sexualität und Imagination. Pathologien der Einbildungskraft im medizinischen Diskurs der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main.

Zelle, C. (1995): *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/Weimar.

Zelle, C. (2009): »Vernünftige Gedanken von der Beredsamkeit« – Bodmer und Breitingers ästhetische Schriften und Literaturkritik«. In: Lütteken, A./Mahlmann-Bauer, B. (Hg.): *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*. Göttingen, 25–41.

Rudolf Behrens/Jörn Steigerwald

Kolonialismus (frz. colonialisme; engl. colonialism)

Aufklärung und Kolonialismus

Der Schwerpunkt der kolonialen Expansion der europäischen Mächte im 16. und 17. Jh. betraf vor allem die Übersee. Im Aufklärungszeitalter vollzogen sich hier nur sukzessive Erweiterungen und Arrondierungen des bisherigen Besitzstandes: so etwa im Amazonasgebiet in Brasilien, in den Küstenregionen Afrikas sowie vor allem in Nordamerika, wo in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. die Expansion der Neu-England-Kolonien über die Gebirgskette der Alleghennys hinaus einsetzte. Völlig neu erschlossen und von europäischen Mächten annektiert wurde im 18. Jh. in erster Linie der pazifische Ozean: 1767 wurde Tahiti von Samuel Wallis (1728–1795) als erstem Europäer betreten und erhielt 1768 von dem französischen Weltumsegler Louis-Antoine de Bougainville (1729–1812) zunächst wegen der vorherrschenden erotischen Freizügigkeit (↗Exotisch, fremd) den Namen »La Nouvelle Cythère« (Geburtsinsel der Aphrodite). Der australische Kontinent, ursprünglich von James Cook (1728–1779) »New South Wales« genannt, wurde 1770 von England annektiert und zunächst als Strafkolonie genutzt. Cook zeigte mit seiner Entdeckung der antarktischen Eismassen schließlich auf, dass die Welt nun völlig erschlossen und die antike Hypothese von einer sagenhaften Terra australis, eines Erdteils von der Größe Asiens auf der Südhalbkugel, damit hinfällig war.

Das 18. Jh. war zugleich von einer zunehmenden Rivalität unter den europäischen Kolonialmächten gekennzeichnet. 1713 gelang es England nach dem Spanischen Erbfolgekrieg (1700–1713) im Frieden von Utrecht, den *Asunto,* das Privileg des Sklavenhandels mit den spanischen Kolonien in Südamerika, zu erlangen und als territoriale Gewinne Neufundland, Neuschottland und Teile Nordkanadas zugesprochen zu bekommen. Der Siebenjährige Krieg (1756–1763) führte zum völligen Verlust der französischen Kolonien in Kanada sowie einzelner französischer Besitzungen im Indischen und Pazifischen Ozean, die gleichfalls an England fielen. Die Kriege der Revolutionszeit und der napoleonischen Ära (1792–1815), der Verkauf Louisianas an die Vereinigten Staaten von Amerika (1803) und die Unabhängigkeit Haitis (1804) führten zu einem nahezu vollständigen Verlust der französischen Überseebesitzungen und zum Aufstieg Englands zur führenden europäischen Kolonialmacht.

Das Phänomen der Kolonisierung umfasst in der Frühen Neuzeit äußerst vielgestaltige Wirklichkeiten. Neben den Handelskontoren mit einem mehr oder minder umfangreichen Hinterland, die die Gründung der niederländischen und portugiesischen sowie zunächst auch der französischen und britischen Kolonien in Süd- und Ostasien und an der Guineaküste in Westafrika kennzeichneten, lassen sich im 18. Jh. zumindest drei weitere Formen überseeischer Besitzungen unterscheiden: die spanischen und portugiesischen Kolonien in Südamerika, die zunächst in erster Linie auf die Ausbeutung von Rohstoffen abzielten und sich erst allmählich auch zu Siedlungskolonien entwickelten; die Kolonien englischer und französischer Siedler in Nordamerika; und die französischen, englischen, spanischen und zeitweise auch holländischen und dänischen Plantagenkolonien in der Karibik und im Indischen Ozean, die vor allem auf den Anbau von Zuckerrohr abzielten und mit der Arbeitskraft afrikanischer Sklaven betrieben wurden.

Die Bedeutung des Kolonialismus im Aufklärungszeitalter liegt somit weniger in der Erschließung und Kolonisierung neuer Teile der außereuropäischen Welt, als vielmehr in der administrativen Durchdringung der bereits zuvor entdeckten und annektierten Überseegebiete sowie in der politischen und kulturellen Neueinschätzung der kolonialen Expansion. Diese wurde in entscheidendem Maße von der Aufklärungsbewegung beeinflusst und schlug sich in drei politischen und kulturellen Entwicklungsprozessen nieder.

Erstens erweiterte und wandelte sich im 18. Jh. der europäische Diskurs über die außereuropäische Welt in beträchtlichem Maße, nicht zuletzt auch jener über das Phänomen Kolonialismus. So ist in den enzyklopädischen Wörterbüchern vor allem der zweiten Hälfte des 18. Jh. eine deutliche Zunahme der Artikel über die außereuropäische Welt, und insbesondere auch die europäischen Kolonien, festzustellen. Dies zeigt beispielsweise der Vergleich zwischen den Artikeln der *Encyclopédie* (1751–1765) von Denis Diderot (1713–1784) und Jean Le Rond D'Alembert (1717–1783) über Südamerika mit den entsprechenden Artikeln in der *Encyclopédie d'Yverdon* (1775–1780) von Fortunato Bartolomeo de Felice (1723–1789), die nicht nur zahlreicher, sondern in vielen Fällen (wie die Artikel über Brasilien und Mexiko belegen) auch deutlich umfangreicher sind (Lüsebrink 2005). Im *Dictionnaire Universel de Com-*

merce (1723–1730) von Jacques Savary des Brulons (1657–1716), dem ersten umfassenden ökonomischen Universallexikon, das 1747 auch in Auszügen ins Russische und 1757 ins Englische übersetzt wurde, finden sich umfangreiche Teile zur kolonialen Welt, ihrer Geographie, Geschichte und Bevölkerung sowie zu den Rohstoffpotentialen der Kolonien und zum Kolonialhandel, die etwa ein Drittel des Gesamtwerkes einnehmen. Durch Lawrence Echards (1670–1730) geographisches Lexikon *The Gazetteer's, or, newsman's interpreter: being a geographical index of all the considerable cities, patriarchships, bishopricks, universities, dukedoms, earldoms* (1. Aufl. 1702) und seiner sukzessive adaptierten und erweiterten französischen Übersetzung, dem *Dictionnaire Géographique portatif* […] *par M. Vosgien* (1. Aufl. 1747, bis 1851 regelmäßig neu aufgelegt) von Jean-Baptiste Ladvocat (1709–1765), wurden erstmals einem breiteren, kultivierten Lesepublikum umfangreiche Kenntnisse über die außereuropäische koloniale Welt in einem handlichen Lexikon zugänglich. Zugleich beruhte der europäische Diskurs des 18. Jh. auf neuen Formen der empirischen Beobachtung und Datenerfassung, u. a. auf der Grundlage moderner Messinstrumente und Forschungsverfahren (Despoix 2005), und vollzog sich in neuen Strukturen der Wissensystematisierung, unter denen strukturierte Reisetagebücher und enzyklopädische Reisebeschreibungen (wie der *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, 1799–1804, von Alexander von Humboldt, 1769–1859) eine herausragende Stellung einnahmen. An die Stelle eines »unkritischen Zusammenraffens der heterogensten Nachrichten, aus Reisebeschreibern von sehr ungleicher Glaubwürdigkeit« sei, so Georg Forster (1754–1794) in seiner Vorrede zu den *Neuen Beyträgen zur Völker- und Länderkunde* (1790), erst in der jüngsten Vergangenheit eine »methodisch betriebenere Kenntnis« fremder Völker und Länder getreten.

Ein zweiter Prozess, der die Einstellung der Öffentlichkeit des 18. Jh. zum Kolonialismus entscheidend beeinflusste, stellte die Loslösung der ersten außereuropäischen Kolonien von der europäischen Kolonialherrschaft dar. Diese begann 1776 mit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika und 1804 mit der Unabhängigkeitserklärung des Staates Haiti, der früheren französischen Kolonie Saint-Domingue, und setzte sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh. mit den Unhängigkeitsbewegungen der spanischen Kolonien in Südamerika fort.

Ein dritter Prozess schließlich betraf die Wortergreifung der Kolonisierten, die vor allem in Nordamerika und der Karibik den Zivilisationsanspruch der europäischen Mächte und hiermit die Legitimität von Kolonien allgemein grundlegend infrage zu stellen begannen.

Die genannten Prozesse sind eng miteinander verknüpft: erst die Intensivierung des Wissens- und Kulturtransfers zwischen Europa und den Kolonien in Übersee im Zuge des 18. Jh., die sich etwa an der rapide zunehmenden Zahl von Reiseberichten ablesen lässt (Roche 2006), schuf die Voraussetzungen für die Entstehung eines politischen Bewusstseins und einer politischen Öffentlichkeit in den Neu-England-Kolonien sowie, in anderen kulturellen Formen, in Saint-Domingue; und die grundlegende Infragestellung der Kolonialherrschaft, ebenso wie von Sklaverei und Sklavenhandel, durch Politiker und Schriftsteller wie Thomas Paine (1737–1809) in Nordamerika und Pompée-Valentin Vastey (1781–1820) in Haiti waren mit den einschneidenden politischen Entwicklungen in ihren Heimatländern ebenso verbunden wie mit der Herausbildung eines kolonialismuskritischen Diskurses in Europa selbst, der sich vor allem im Kontext der Französischen Revolution beobachten lässt. Die Reflexion des Aufklärungszeitalters über den Kolonialismus, seine Grundlagen und seine Legitimität wurde somit von den welthistorisch völlig neuen, epochalen Ereignissen der Amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung (1773–1783) und der Haitianischen Revolution (1791–1804) in entscheidender Weise geprägt. Die erstmalige, gewaltsame Loslösung europäischer Kolonien von ihren Mutterländern führte in den letzten Jahrzehnten des 18. Jh. in zahlreichen europäischen Ländern, vor allem jedoch in Frankreich und England, zu intensiven, sehr kontrovers geführten Debatten. Hiermit verknüpft waren die Problematik der Überlegenheit der europäischen Zivilisation über andere Kulturen sowie die Frage der Gleichheit aller Menschenrassen und ihrer grundlegenden Entwicklungsfähigkeit (↗ Rasse). Vor allem die Werke von Thomas Clarkson (1760–1864), William Wilberforce (1759–1833), Henri Grégoire (1750–1831), Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet (1743–1794), Jean-Pierre Brissot (1754–1793), Alexander von Humboldt und Thomas Paine sowie die insgesamt in elf Sprachen übersetzte und in ganz Europa sowie in Nordamerika und teilweise auch in Südamerika verbreitete *Histoire des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770, erw. Ausgabe 1780) von Guillaume

Thomas François Raynal (1713–1796) und seinem Ko-Autor Diderot bildeten den Referenzrahmen der Diskussion über die Legitimität von Kolonialismus, Sklavenhandel und Negersklaverei, der wie kaum ein anderer Diskurs des Aufklärungszeitalters eine genuin transkulturelle und transatlantische Dimension aufwies.

Begriffe und Begriffsfelder

Während die aus dem lateinischen Wort »Colonia« abgeleiteten Begriffe »Kolonie« (franz. 1579 »Colonie«, engl. »Colony«), »Kolonial« (frz. »colonial«, engl. »colonial«), »kolonisieren« (frz. 1790 »coloniser«, engl. 1622 »to colonize«) und »Kolonisation« (frz. 1769 »Colonisation«, engl. 1770 »Colonization«) als Konsequenz des Entdeckungszeitalters Eingang in die europäischen Sprachen im 16., 17. und 18. Jh. fanden, wurden die Begriffe »Kolonialismus« (frz. 1902), »Kolonialist« (frz. »Colonialiste«) und »Anti-Kolonialistisch« (frz. »anti-colonial«, angl. »anti-colonialist«) erst seit Mitte des 19. Jh. geprägt, obwohl die Phänomene selbst bereits im 18. Jh. zu beobachten sind. Wie der Eintrag »Colonie« in Johann Heinrich Zedlers (1706–1751) *Grosses vollständiges Universallexicon der Wissenschaften und Künste* (1732–1750) oder in Pons-Augustin Alletz' (1703–1785) *Manuel de l'Homme du Monde, ou Connoissance Générale des principaux états de la Société* (1761) belegt, bezeichnete der Begriff im 18. Jh. in erster Linie außereuropäische Kolonien und meinte hiermit »eine Anzahl Menschen, welche einen wüsten oder unbewohnten Ort anbauen«. In ähnlicher Weise bezeichnet Alletz in seinem gängigen Konversationslexikon mit »Colonie« Ansiedlungen in neu eroberten oder entdeckten Gebieten mit dem Ziel, Plantagenwirtschaft oder Handel zu betreiben. Mit dem Begriff »Colonie« wurden in einer zweiten Bedeutungsdimension auch Ansiedlungen von »Familien einer fremden Nation bezeichnet, welche in einem schon bevölckerten und angebaueten Lande oder Stadt wohnen, mit besonderen Vor-Rechten aufgenommen werden und ihr besonderes Wesen behalten«. Zedlers Lexikon verweist in diesem Zusammenhang auf die »Kolonien« von hugenottischen Einwanderern und nennt als Beispiel die »Colonie Française de Magdeburg«.

Ephraim Chambers (1680–1740) definiert im Eintrag »Colony« seiner *Cyclopedia* (Aufl. 1728), der von der *Encyclopedia Britannica* von 1771 weitgehend übernommen wurde, in ganz ähnlicher Weise wie Zedler und Alletz den Begriff »Colony« als »a company of people transplanted into a remote province, in order to cultivate and inhabit it« (Edinburg 1771, Bd. 2) und unterscheidet drei Formen von Kolonien: Siedlungskolonien; durch Gewalt angeeignete Besitzungen, die der Unterjochung besiegter Nationen (»vanquished nations«) dienen (»to keep them in awe and obedience«); und Handelskolonien (»colonies of commerce«), die für Chambers als charakteristisch für die Neuzeit gelten, während die anderen Formen von Kolonien bereits im Römischen Reiche existierten. Zahlreiche Autoren gängiger Lexika des 18. Jh. wie Chambers und Alletz verknüpften die Etablierung von Kolonien zudem auch ausdrücklich mit der gewaltsamen Unterwerfung und Ausbeutung anderer Völker und Nationen, insbesondere auf dem amerikanischen Doppelkontinent. Durch die Übersetzung der *Cyclopedia* ins Italienische (*Dizionario universale delle arti e delle scienze*, Venezia 1749) und die *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert, deren Artikel »Colonie« von Chambers' Definition ausging, fand diese Bedeutungsdimension auch Eingang in den italienischen und französischen Sprachgebrauch. Umfang und Inhalt des Artikels »Colony« in der Ausgabe der *Cyclopedia* aus dem Jahre 1819 (Rees 1819) belegen nicht nur den Wissenszuwachs über die koloniale Welt in einem Zeitraum von knapp 70 Jahren, sondern auch eine deutlich kritischere Einstellung gegenüber dem Nutzen von Kolonien für die europäischen Mutterländer. In dem nunmehr 15 in-Quarto-Seiten langen Beitrag werden vor dem Hintergrund der Revolutionen in Nordamerika und Haiti am Ende auch die Nachteile (»disadvantages«) der Etablierung von Kolonien umrissen. Das Beispiel der Vereinigten Staaten habe gezeigt, so der Verfasser, dass die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Europa und überseeischen Staaten sich auch ohne koloniale Abhängigkeiten fruchtbar entwickelten. Und der Fall Spaniens habe vor Augen geführt, dass die Eroberung von Kolonien auch deutliche Nachteile für die Entwicklung des Mutterlandes nach sich ziehen könne.

Wissenstransfer, Antikolonialismus, Apologetik

Der Diskurs über den Kolonialismus im 18. Jh. ist durch mehrere Tendenzen gekennzeichnet, die auf die völlig neue Dimension verweisen, die die Wissensvermittlung und Reflexion über die koloniale

Welt im Aufklärungszeitalter einnahmen. Zunächst lässt sich eine in allen europäischen Ländern deutliche Zunahme des Interesses an der außereuropäischen Welt und eine hiermit verbundene rapide Zunahme der Veröffentlichungen in allen Medien (wie Literatur, Druckgraphik, Zeitschriften, Almanache, gelehrte Preisschriften) feststellen. Das Interesse an außereuropäischen Gesellschaften und Kulturen, insbesondere an vorkolonialen, ›naturnahen‹ Gesellschaften, beförderte auch eine kritische Reflexion über die Logik und Legitimität ihrer ›Zivilisierung‹ und kolonialen Unterwerfung. Diderots *Supplement au Voyage de Bougainville* (1772, *Nachtrag zur Reise Bougainvilles*) ist ein kennzeichnendes Beispiel hierfür. Es verstand sich als ›philosophische Ergänzung‹ zu dem 1771 erschienenen Bericht von Louis Antoine de Bougainville (1729–1811) über seine Weltumseglung. Anders als Bougainville, dessen Werk eine Beschreibung des Verlaufs seiner Reise und der bereisten, »entdeckten« und unter neuen wissenschaftlichen Gesichtspunkten erschlossenen Gebiete Südamerikas sowie des Pazifik enthielt, zielte Diderots Werk auf die Reflexion der Unterschiede zwischen »natürlichen« und »zivilisierten« Gesellschaften. In einer Serie komplexer philosophischer Dialoge, in der auch die »entdeckten« Tahitianer eine wichtige Rolle spielen, stellt Diderot die Legitimation kolonialer Entdeckung und Eroberung und die postulierte Überlegenheit der europäischen Zivilisation sowie der katholischen Religion grundlegend infrage.

Die europaweite Aufmerksamkeit, die die Weltumseglungen von Bougainville, Jean-François de La Pérouse (1741–1788) und James Cook (1728–1779) hervorriefen, erzeugte auch ein deutlich gestiegenes sachliches Interesse der Öffentlichkeit an der kolonialen Welt. Innerhalb einer insgesamt steigenden Zahl von Reiseberichten – von den 5500 zwischen 1500 und 1800 in ganz Europa publizierten Reiseberichten erschienen etwa zwei Drittel (3540) während des 18. Jh. – nahm im Aufklärungszeitalter das Interesse an Amerika im Vergleich zu den vorherigen Jahrhunderten geradezu sprunghaft zu: 457 Titel im Vergleich zu 337 Titeln zwischen 1500 und 1700 (Roche 2006, 8). Der zunehmende Wissenstransfer über die koloniale Welt zeigt sich auch im Bereich der Akademien, etwa in den Themen der akademischen Preisausschreiben und akademischen Schriften. So wurde in den französischen Akademien vor allem der zweiten Hälfte des 18. Jh. eine ganze Reihe von Preisfragen gestellt, die die gelehrte Öffentlichkeit der Zeit auch zur Auseinandersetzung mit kolonialismuskritischen Fragen aufforderte. So stellte die Akademie von Bordeaux 1777 die Preisfrage, welches die besten Möglichkeiten sein könnten, um die »Neger« (nègres), die von Afrika in die amerikanischen Kolonien transportiert werden, vor den häufig verhängnisvollen Krankheiten zu schützen, die sie während der langen Überfahrt erleiden. Und 1781 schrieb die Akademie von Lyon einen Wettbewerb zu der von Raynal gestifteten Preisfrage aus, ob die Entdeckung Amerikas der Menschheit mehr Nutzen oder mehr Schaden gebracht habe. Die über 80 Einsendungen auf die Preisfrage und zahlreiche Rezensionen belegen nicht nur das rege Interesse der Öffentlichkeit an der Fragestellung, sondern auch häufig kolonialismuskritische Stimmen, die sich oft an den Positionen Raynals orientierten. Thibault de Chanvalon (1723–1788), der Autor einer knapp 300 Seiten langen *Voyage à la Martinique, contenant diverses Observations sur la Physique, l'Histoire Naturelle, l'Agriculture, les Mœurs les Usages de cette Isle, faites en 1751 et dans les années suivantes* (Paris 1753), die 1761 in der Pariser Académie Royale des Sciences verlesen und diskutiert wurde, setzte sich seinerseits dezidiert von traditionellen Reisebeschreibungen literarischer Art ab und betonte den systematischen, empirischen und wissenschaftlichen Charakter seines Werks. Es gehe ihm nicht darum, auf unterhaltsame Weise »Abenteuer« (aventures, I) zu erzählen, sondern die gesammelten Beobachtungen zu systematisieren und die Karibik mit »philosophischen Augen« (yeux philosophiques, II) zu betrachten.

In der zweiten Hälfte des 18. Jh. entstanden bereits zahlreiche enzyklopädisch angelegte Werke mit der Zielsetzung, das Wissen über die koloniale Welt zu systematisieren. Die Neugierde und der Wissensdurst des Lesepublikums spielten hierbei als Antriebsfaktoren ebenso eine Rolle wie das Ziel, Kaufleuten, Administratoren, Militärs und Politikern das notwendige Wissen zur effizienteren Durchführung von Handelsbeziehungen und zur besseren Beherrschung der kolonialen Besitzungen und ihrer Bewohner zu vermitteln. Neben der *Histoire des deux Indes* (1770) von Raynal und seinen Ko-Autoren, der ersten umfassenden enzyklopädischen Darstellung der europäischen Expansion nach Übersee und der kolonialen Besitzungen, sowie der *Histoire générale des voyages* (1746–1759) von Antoine François Prévost (1697–1763), die teilweise auch ins Deutsche übersetzt wurde (*Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande*, Leipzig 1771), sind zahlreiche Einzelpublikationen enzyklopädischen Charakters zu erwähnen, die vor allem in der zweiten Hälfte des

18. Jh. in allen Kolonialmetropolen publiziert wurden. So wiesen englische Offiziere, die in Westindien gedient hatten, als Autoren des 1775 in London erschienenen Werks *The Present State of the West Indies Containing an Accurate Description of Diferent Parts Possessed by The Several Powers in Europe*, in ihrem Vorwort ausdrücklich auf dessen sowohl enzyklopädische als auch pragmatische Dimension hin: es werde nicht nur die Geschichte der Entdeckungen der westindischen Inseln kurz, aber umfassend dargestellt, sondern auch ihr früherer und jetziger Zustand (»its ancient and present state«), die grundlegenden Veränderungen, die die Kolonisation nach sich gezogen hat (»Revolutions«) sowie die Erfassung alles nützlichen Wissens, von den geographischen Gegebenheiten über das Klima und die Bodenschätze bis hin zu den Entwicklungsmöglichkeiten der verschiedenen Kolonien in wirtschaftlicher Hinsicht (»what Improvements might be made, or what new Branches of Commerce might be introduced with Success«, II).

In der zweiten Hälfte des 18. Jh. ist auch die Entstehung eines dezidiert antikolonialistischen Diskurses zu beobachten, der in entscheidendem Maße von den Ereignissen der Amerikanischen Revolution und der Haitianischen Unabhängigkeitsbewegung befördert wurde. Während in England die Kritik am Kolonialismus vor allem im Zuge des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges in erster Linie aus ökonomischen Erwägungen heraus erfolgte, standen in der französischen Kolonialismuskritik politische und humanitäre Gesichtspunkte im Vordergrund. Das zweifellos international einflussreichste Werk, in dem dezidiert Kritik an Kolonialismus und Sklavenhandel geübt wurde, stellt die *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) von Raynal dar. 1770 zunächst in sechs Bänden, 1774 auf sieben Bände und 1780 auf zehn Bände erweitert, beabsichtigte das Werk die umfassende Darstellung der Geschichte der kolonialen Expansion Europas nach Übersee. Es wurde bis zum Ende des 18. Jh. in ca. 50 Auflagen verlegt, zu denen eine große Anzahl von Teilausgaben (»Extraits«) und Übersetzungen in alle wichtigen europäischen Sprachen, u. a. ins Englische, Italienische, Spanische und Deutsche, aber auch ins Russische, Dänische, Holländische und Ungarische, hinzukamen. Im Zentrum des Werkes stand die detaillierte Wissensvermittlung für Kaufleute, Administratoren und Reisende über die koloniale Welt, einschließlich umfangreicher Handelsstatistiken, präziser Angaben über Bodenschätze und ihre Nutzungsmöglichkeiten sowie eines umfangreichen Kartenmaterials, das in Form eines »Atlas« mit der Ausgabe von 1780 verkauft wurde.

Zugleich verfolgte Raynals Werk, vor allem in den von Diderot verfassten Passagen, eine philosophisch fundierte kritische Zielrichtung. Zunächst wird festgestellt: »Vernunft und Billigkeit erlauben Kolonien; aber sie schreiben auch die Grundsätze vor, von welchen man sich bei ihrer Stiftung nicht entfernen sollte« (Raynal 1782–88/1988, 161) (La raison & l'équité permettent les colonies: mais elles tracent les principes dont il ne devroit pas être permis de s'écarter dans leur fondation, *Hist. des deux Indes*, Livre Huitième, 245). Hierbei wird betont, dass lediglich die koloniale Aneignung »unbewohnter« und »öder« Territorien legitim sei und der Handel mit anderen Völkern auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beruhen müsse. »Seid Ihr nicht ebenso ungerecht, ebenso unsinnig, als es Wilde sein würden, welche das Ungefähr an unsere Küsten geführt hätte, wenn sie in den Sand eurer Ufer oder auf die Rinde eurer Bäume schreiben würden: *dies Land gehört uns*? Ihr habt kein Recht auf die unmerklichen und rohen Produkte des Landes, in dem ihr anlandet, und ihr wollt eines über die Menschen, die euresgleichen sind, behaupten!« (ebd., 164) (N'êtes vous pas aussi injustes, aussi insensés que des sauvages portés par hasard sur vos côtes, s'ils s'écrivoient sur le sable de votre rivage ou sur l'écorce de vos arbres: *ce pays est à nous*. Vous n'avez aucun droit sur les productions insensibles & brutes de la terre où vous abordez & vous vous en arroger un sur l'homme votre semblable., *Hist. des deux Indes*, Livre Huitième, 250). Grundlegende Werte der Aufklärungsbewegung wie »Fortschritt«, »Gleichheit«, »Moral« und »Zivilisation« werden mit der kolonialen Wirklichkeit und insbesondere mit der Praxis von Sklaverei und Sklavenhandel konfrontiert, auf denen die Ökonomie der Plantagengesellschaften der Karibik und von Teilen des amerikanischen Kontinents beruhte. An zahlreichen Stellen des Werks finden sich radikale Infragestellungen dieser Praxis, die gelegentlich auch in einen an die Kolonisierten gerichteten Aufruf zur Revolte münden. Die Amerikanische Revolution sahen die Autoren als ein einschneidendes welthistorisches Ereignis an, bei dem erstmals die Legitimität kolonialer Herrschaft grundlegend infrage gestellt worden sei. Raynals komplexes und auch widersprüchliches Werk enthielt zwar durchaus auch reformistische Positionen, die auf eine Verbesserung und humanere Gestaltung insbesondere

der Plantagenökonomien abzielte. Die radikalen, antikolonialistischen Seiten des Werkes stießen jedoch bei den Zeitgenossen und der Nachwelt auf ein weitaus lebhafteres Echo. Raynals *Histoire des deux Indes* wurde von der 1788 in Paris gegründeten »Société des Amis des Noirs«, die in erster Linie die Abschaffung von Sklaverei und Sklavenhandel forderte, als eines ihrer Referenzwerke angesehen. Sie prägte ebenso nachhaltig das Bewusstsein der Abgeordneten des französischen Nationalkonvents, die im Jahr 1794 die Sklaverei abschafften, wie der Wortführer der Haitianischen Revolution und der Unabhängigkeitsbewegungen in den spanischen Kolonien Südamerikas. Simon Bolívar (1783–1830) und Fray Servando Teresa de Mier (1763–1827), die Vorkämpfer der Unabhängigkeit Mexikos und Venezuelas, waren begeisterte Leser der *Histoire*, die in den spanischen Kolonien bereits seit den 1770er Jahren in französischen Originalausgaben illegal zirkulierte. Jean-François de Saint-Lambert (1716–1803), der in der Novelle *Ziméo* seiner *Contes* (1769) einen Sklavenaufstand auf den Antillen schilderte, und Jean Pechméja (1741–1785), in dessen Roman *Télèphe* (1784) Sklavenaufstände als legitime Formen des Widerstandes erscheinen, waren Mitarbeiter an der *Histoire des Deux Indes*. Louis-Sébastien Merciers (1740–1814) prophetische Ankündigung eines »Schwarzen Spartakus«, der für erlittenes Unrecht blutige Rache üben würde, wurde von Raynal aus dessen utopischem Roman *L'An 2440* (1771) übernommen und zu einer der Schlüsselpassagen der politischen Dimension seines Werkes. Der Bestsellerautor Charles-Antoine-Guillaume Pigault de l'Épinoy, genannt Pigault-Lebrun (1753–1835), schrieb im Vorwort zu seinem Theaterstück *Le Blanc et le Noir* (1796), das die Sklavenbefreiung in Saint-Domingue zum Thema hatte, zu Beginn: »Ich las Raynal und schrieb dieses Stück« (J'ai lu Raynal, & j'ai écrit cet ouvrage. Pigault-Lebrun 1796, V). Condorcet, u. a. in seiner *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), und Grégoire (u. a. in *De la littérature des nègres,* 1808) vertraten gleichfalls dezidiert kolonialkritische und zum Teil antikolonialistische Positionen, ohne jedoch den Überlegenheitsanspruch der europäischen Kultur (*Civilisation*) infrage zu stellen. Die Ideale der Aufklärungsbewegung und der Französischen Revolution müssten, so ihre paternalistisch geprägte Vorstellung, möglichst auf friedlichem Wege verbreitet werden, um alle Völker des Globus von Despotismus, Sklaverei, Barbarei und Unwissenheit zu befreien und Fortschritt, Bildung und Demokratie universell zu verbreiten. Statt als Sklavenhalter und Plantagenbesitzer sollten die Europäer auf anderen Kontinenten als »großzügige Befreier« (généreux libérateurs, Condorcet 1794) auftreten, eine Auffassung, die auf den demokratischen Universalismus des 20. Jh. vorausweist.

Die Reflexion über die Amerikanische Revolution und die Haitianische Unabhängigkeitsbewegung wies somit eine genuin internationale und transatlantische Dimension auf. Werke wie Marcus Rainsfords (1820–1897) *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* (London 1805) bezogen sowohl französische als auch britische und deutsche Quellen und Studien ein. Rainsford führte, wie zahlreiche andere Autoren der Zeit, die Haitianische Revolution auf die Verbreitung antikolonialistischer Schriften der Spätaufklärung – vor allem des Werkes von Raynal – zurück, in denen die Plantagenbesitzer als grundlegend »lasterhaft« (»viciousness«) und die Sklavenhaltung als inhuman und barbarisch dargestellt wurden. Die Haitianische Revolution als die erste Unabhängigkeitsbewegung innerhalb einer Plantagengesellschaft, die auf Sklavenarbeit gründete, rief sehr widersprüchliche Reaktionen unter den Zeitgenossen hervor. Autoren wie Henri Grégoire und Thomas Clarkson (1760–1864) in Europa sowie Simon Bolívar in Südamerika sahen in der Haitianischen Revolution das Vorzeichen antikolonialistischer Bewegungen in der Neuen Welt, die ab 1819 sukzessive zur Unabhängigkeit der meisten spanischen Kolonien in Amerika führen sollten. Diese an das antikolonialistische Denken der Spätaufklärung anschließende Position beruhte auf dem Postulat der fundamentalen anthropologischen Gleichheit und zivilisatorischen Entwicklungsfähigkeit aller Menschen, unabhängig von Hautfarbe und »Rasse«. Eine zweite Position, die vor allem von ehemaligen Militärs und Kolonialbeamten, z. B. von George Payne Rainsford (1799–1860), vertreten wurde, gründete auf der Einsicht, die Haitianische Unabhängigkeit sei zwar als historisches Ereignis nicht mehr rückgängig zu machen. Die Nachahmung dieses Beispiels könne jedoch durch eine Reform des Kolonialsystems, die Abschaffung oder grundlegende Veränderung der Sklaverei und des Sklavenhandels und die Beachtung humanitärer Grundsätze verhindert werden.

Als Gegenreaktion auf den antikolonialistischen Diskurs, der im Kontext der Amerikanischen Revolution entstand, bildete sich in der Spätaufklärung und während der Französischen Revolution ein apologetischer Diskurs über die Legitimität und Notwendigkeit von Kolonien heraus. Dieser war eng mit

den Rassentheorien des späten 18. Jh. (vor allem von Immanuel Kant (1724–1804), Samuel Thomas von Sömmerring (1755–1830), Christoph Meiners (1741–1810) und Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry (1750–1819)) verknüpft. Im Gegensatz zur Auffassung des gemeinsamen Ursprungs aller Menschen, wie sie etwa Rousseau, Forster und Humboldt vertraten und damit die grundlegende Gleichheit aller Menschen unabhängig von Rasse, Geschlecht und Hautfarbe postulierten, verfochten die Vertreter der polygenetischen Rassentheorie, u. a. Meiners, die Position der Existenz unterschiedlicher, anthropologisch und klimatisch bedingter »Varietäten« der verschiedenen »Menschenrassen« (Kant 1785).

Im Spanien der zweiten Hälfte des 18. Jh. reagierten zahlreiche Autoren auf die aufklärerische Kritik insbesondere am spanischen Kolonialismus, an den Brutalitäten der *Conquista* Südamerikas und der Verbindung von Kolonialherrschaft und katholischer Missionstätigkeit mit häufig nationalistisch geprägten und zum Teil in einem virulent anti-aufklärerischen Ton gehaltenen Verteidigungsschriften der kolonialen »Mission« Spaniens: so etwa in der Entgegnung von José Cadalso (1741–1782) (Cadalso 1768) auf Charles de Montesquieus (1689–1755) spanienkritische Darstellung im 88. Brief der *Lettres Persanes* (1728); oder in der auf Italienisch verfassten Replik des spanischen Exiljesuiten Juan Nuix i Perpiña (1740–1783) auf die Kritik Raynals an der spanischen Eroberung Südamerikas (Nuix i Perpiña 1780).

Die Rassentheorien der Spätaufklärung wurden vor allem von ehemaligen Plantagenbesitzern wie Moreau de Saint-Méry begierig aufgegriffen. Sie sprachen afrikanischen Sklaven jegliches Recht auf Freiheit und Gleichstellung sowie die Fähigkeit ab, ein politisches Staatswesen zu organisieren und zu leiten. Ihre Positionen gingen einher mit einer heftigen Ablehnung der aufgeklärten Kritik an Sklavenhandel und Sklaverei, die etwa Bryan Edwards (1743–1800) in seiner Geschichte von Saint-Domingue 1797 als »pestilent doctrines« (Edwards 1797, 193) bezeichnete und ihre Vertreter – zu denen er explizit Raynal und Robertson zählte – als »hitzköpfige Fanatiker« (hot-brained fanaticks, 193) und »verabscheuungswürdige Brandstifter« (detestable incendiaries, 193) brandmarkte. M. Mazère, ein ehemaliger Plantagenbesitzer auf Haiti, verteidigte in seinen Schriften *De l'utilité des colonies* (1814) und *Lettre à M. S.-J.-L. Sismonde de Sismondi* (1815) die europäische Kolonialherrschaft und die Negersklaverei mit ökonomischen sowie anthropologischen Argumenten, vor allem mit dem Postulat der Überlegenheit der weißen Rasse.

Wortergreifungen und Gegendiskurse

Im Diskurs über die koloniale Welt, der bis dahin nahezu ausschließlich in eurozentristischer Perspektive bestritten wurde, wurden erstmals Stimmen von Europäern laut, die die spätere Wortergreifung der Kolonisierten in fiktionalen Texten imaginierten und antizipierten. Zu diesen gleichsam geliehenen Stimmen zählen etwa die *Dialogues avec un Sauvage* (1703) des Baron de Lahontan (1666–1716), in denen ein Huronenhäuptling die europäische Zivilisation und ihre Werte aus indianischer Sicht kritisiert und damit auch die Legitimation kolonialer Eroberung infrage stellt; oder Diderots *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772), in dem die Eroberung und Kolonisierung der pazifischen Inselwelt von zu Worte kommenden Tahitianern einer grundlegenden Kritik unterzogen werden. Das Erscheinen der fiktiven *Lettres d'une Péruvienne* (1747) von Françoise de Graffigny (1695–1758) und des philosophischen Gedichtepos *Les Incas* (1770) von Jean-François Marmontel (1723–1799) gingen einher mit der aufgeklärten Bewunderung für die Zivilisation des Inka-Reiches und einer nachhaltigen Kritik an seiner Eroberung und Zerstörung im Zuge der kolonialen Eroberung Südamerikas durch Spanien.

Die in mehrere Sprachen übersetzte *Letter addressed to the Abbe Raynal* (1783) von Paine, einem der Vorkämpfer der Amerikanischen Revolution, eröffnete eine neue Dimension und stellt zweifellos aufgrund seiner großen Verbreitung die erste breitenwirksame Wortergreifung eines außereuropäischen Intellektuellen dar, die in Europa lebhaft diskutiert wurde. Paine teilte zwar mit Raynal die grundlegende Einschätzung des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges als eines Ereignisses mit völlig neuer historischer Dimension (»the present revolution differred from those which preceeded it«, Paine 1783, 8). Zugleich stellte er jedoch Raynals Position als europäischer Kolonialhistoriker und »Philosopher«, der nie in den Kolonien selbst geforscht habe und Quellenbestände und Gegebenheiten vor Ort nur unvollständig kenne, grundlegend infrage. Paine, der mit aufgeklärtem Selbstbewusstsein die Loslösung der englischen Neu-England-Kolonien vom Mutterland legitimierte, blendete jedoch in seinem antikolonialistischen Diskurs, ebenso wie die meisten seiner Zeitgenossen, das

Schicksal und die Ansprüche der von den europäischen Einwanderern unterdrückten und kolonisierten amerikanischen Ureinwohner völlig aus.

Die Tendenz, das »Diskursmonopol« europäischer Autoren und Wissenschaftler über die koloniale Welt grundlegend und nachhaltig infrage zu stellen und aufzubrechen, fand sich bereits in den *Comentarios Reales* (1609) zur Geschichte des Inka-Reiches des erst im 18. Jh. intensiv und europaweit wieder aufgelegten und übersetzten Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616), ein peruanischer Mestize, der den Großteil seines Lebens in Spanien verbrachte. Die kritische Wortergreifung zeigt sich ferner auch in einer ganzen Reihe ethnographischer, anthropologischer und historiographischer Werke vor allem südamerikanischer Autoren, wie etwa in der zunächst in italienischer Übersetzung publizierten *Storia antica del Messico* (1782) des mexikanischen Exiljesuiten Francisco Xavier Clavijero (1731–1787), einer umfassenden Geschichte der präkolumbianischen Geschichte Mexikos; in dem Werk *Compendio della storia geografica, naturale, e civile del regno del Chile* (1776) des chilenischen Exiljesuiten Juan Ignazio Molina (1740–1829); oder in der *Historia moderna del Reyno de Quito* (1789) des Jesuitenpaters Juan de Velasco, der im italienischen Exil eine Darstellung der Geschichte Ecuadors aus dezidiert lateinamerikanischer Sicht vorlegte. Gemeinsam ist ihnen die Kritik an europäischen Vertretern der Kolonialgeschichtsschreibung, wie Raynal, Cornelius De Pauw (1739–1799) und William Robertson (1721–1793), sowie die Betonung der einschneidenden kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen den südamerikanischen Kolonien und dem spanischen Mutterland, die zu Beginn des 19. Jh. zu zentralen Argumenten für die Forderung nach ihrer Unabhängigkeit werden sollten. Henri Grégoires Werk *De la Littérature des Nègres* (1808) stellt den wohl ambitiösesten Versuch dar, die literarischen, politischen und publizistischen Wortergreifungen vor allem afro-amerikanischer Autoren mit einer weitreichenden anthropologischen und politischen Reflexion zu verbinden. Die von Grégoire in seinem Werk veröffentlichten biographischen Skizzen zu Afrikanern, großenteils ehemaligen Negersklaven/innen wie Olaudah Equiano (1745–1797, Equiano 1794) und Phillis Wheatley (1753–1784, Wheatley 1773/2001), sollten als schlagende Beweise für die soziale Gleichheit und die kulturelle Entwicklungsfähigkeit von Angehörigen aller Rassen, insbesondere von Afrikanern, dienen. Das Werk endet mit einem flammenden, an die Europäer gerichteten Aufruf, die Sklaverei wieder abzuschaffen, die durch Napoléon I. 1802 (acht Jahre nach dem Abolitionsdekret des Nationalkonvents von 1794) wieder eingeführt worden war, und das Recht der kolonisierten Völker auf Selbstbestimmung anzuerkennen sowie die Lehren aus drei Jahrhunderten europäischer Expansion nach Übersee zu ziehen: »Seit drei Jahrhunderten sind die Tiger und Pantherthiere in Afrika nicht so furchtbar als ihr; seit drei Jahrhunderten, quält ohne Mitleid und unablässig das sich christlich und sittlich nennende Europa die Völker Afrikas's und Amerika's, die es mit den Namen Wilde und Barbaren bezeichnet. Es verbreitete unter ihnen Trunkenheit, Liederlichkeit und den Stumpfsinn für natürliche Gefühle, um sich Indigo, Zucker und Kaffee zu verschaffen.« (Grégoire 1809, 299–300) (Depuis trois siècles, les tigres et les panthères sont moins redoutables que vous pour l'Afrique. Depuis trois siècles, l'Europe, qui se dit chrétienne et civilisée, torture sans pitié, sans relâche, en Amérique et en Afrique, des peuples qu'elle appelle sauvages et barbares. Elle a porté chez eux la crapule, la désolation et l'oubli de tous les sentiments de la nature, pour se procurer de l'indigo, du sucre, du café. 1808, 278–279).

Von der radikal kolonialismuskritischen Position Grégoires hoben sich sowohl restaurative Tendenzen, die vor allem von ehemaligen Plantagenbesitzern vertreten wurden, als auch reformistische Positionen ab, die die Vorstellung einer paternalistischen Kolonialherrschaft mit menschlichem Gesicht und unter den Vorzeichen republikanischer und aufgeklärter Ideale vertraten. Diese Positionen verweisen auf unterschiedliche Formen der Legitimation des Kolonialismus im Kontext des Aufklärungszeitalters, aber auch auf den Antikolonialismus des 20. Jh. Das Ideal eines aufgeklärt-paternalistischen Kolonialismus, das etwa Condorcet vertrat, erfuhr im Frankreich der Dritten Republik eine ebenso populäre wie widersprüchliche Umsetzung. Die Wortergreifungen der Kolonisierten, deren politische und anthropologische Bedeutung Grégoire erkannte, standen am Beginn nicht nur der Literaturen Südamerikas, der Karibik und Afrikas, sondern auch der politischen Emanzipationsbewegungen dieser Kontinente. Grégoire wurde sowohl von Victor Schoelcher (1804–1893), dem Vorkämpfer der Abschaffung der Sklaverei 1848, als auch von Jean-Price Mars (1867–1969), Aimé Césaire (1913–2008) und Léopold Sedar Senghor (1906–2001), den Pionieren der afro-amerikanischen Literaturen des 20. Jahrhunderts, als Vorläufer und geistiger Ahne gesehen.

Das Aufklärungszeitalter, das mit den neuen Formen der Erhebung und Systematisierung des Wissens über die außereuropäische Welt die epistemologischen Grundlagen für die koloniale Expansion des 19. Jh. gelegt hatte, schuf somit zugleich auch die begrifflichen, kulturellen und mentalen Voraussetzungen für die Überwindung des Kolonialismus und die Unabhängigkeit der Staaten Afrikas, Amerikas und Asiens in den 1950er und 1960er Jahren.

Der Diskurs der Aufklärungsepoche über den Kolonialismus hat in mehrfacher Hinsicht die Beziehungen zwischen Europa und der außereuropäischen Welt im 19. und 20. Jh. nachhaltig geprägt. Er ist eng mit dem Begriff der »Zivilisation« und dem Bewusstsein einer normativen Vorbildfunktion der europäischen Kultur gegenüber anderen Kulturen verknüpft. Europäischer Lebensstil, europäische Bildungsstandards und Bildungsinstitutionen (wie etwa die Universitäten) sowie aufgeklärte Ideale wie die Erklärung der Menschenrechte, das Prinzip der politischen Gewaltenteilung und die Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden, auch im Zuge der kolonialen Expansion des 19. und beginnenden 20. Jh., von Europa und Nordamerika aus in andere Kontinente transferiert. Ein greifbares Symbol hierfür stellt die von Frédéric-Auguste Bartholdy konzipierte und 1886 eingeweihte Freiheitsstatue in New York dar, die den offiziellen Namen »Liberty Enlightening the World« trägt. Bartholdy griff hierbei auf einen Entwurf für eine Freiheitsstatue zurück, die 1869 nach der Absicht Frankreichs zur Einweihung des Suezkanals errichtet werden und die Inschrift tragen sollte »Egypt Bringing Light to Asia«.

Die tiefen Widersprüche zwischen aufgeklärten Idealen und kolonialer Herrschaft traten vor allem im Frankreich der Dritten Republik (1870–1940) offen zutage. Die Zelebrierung der Ideale der Aufklärungsbewegung und der Französischen Revolution aus Anlass des französischen Nationalfeiertags am 14. Juli, der auch in den überseeischen Kolonien gefeiert wurde, legte in den Augen vieler afrikanischer und karibischer Intellektueller des 20. Jh., wie etwa Ferdinand Oyono aus Kamerun oder Bernard Dadié von der Elfenbeinküste, die tiefe Kluft zwischen aufgeklärtem Zivilisationsanspruch und kolonialer Wirklichkeit offen. Besonders augenfällig wurde diese Kluft zwischen Ideologie und Wirklichkeit auf den Kolonialsektionen der Weltausstellungen (seit 1851) und in den zahlreichen Kolonialausstellungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. Sie dienten der grandiosen Inszenierung der Errungenschaften und Werte der europäischen Zivilisation, zu denen für die meisten europäischen Nationen sowie die Vereinigten Staaten von Amerika auch die Werte der Aufklärung und insbesondere der Fortschrittsgedanke sowie der Glaube an die verändernde Kraft von Bildung (im europäischen Sinn) und Wissensvermittlung zählten. Die Präsenz der kolonialen Welt auf den Kolonial- und Weltausstellungen und die Inszenierung sogenannter »primitiver Kulturen«, u. a. in Form von »Eingeborenendörfern«, sollte den zivilisatorischen Fortschritt verdeutlichen, durch den im Zuge der Kolonisation die unterworfenen Völker allmählich höhere Kulturstufen erreicht hätten.

Die kritische Aufarbeitung dieser Widersprüche bildete ein entscheidendes Ferment für die Entwicklung eines sowohl intellektuellen als auch politischen, antikolonialistischen Diskurses im 20. Jh. Intellektuelle wie Frantz Fanon (*Les damnés de la terre*, 1961) und Aimé Césaire aus Martinique (*Discours sur le colonialisme*, 1950) sowie Albert Memmi aus Tunesien (*Portrait du colonisé*, 1957) und Politiker wie der kommunistische Revolutionsführer Ho Chi Minh aus Vietnam bezogen sich hierbei nicht nur auf die Werte und Ideale der Aufklärungsbewegung, sondern häufig explizit auch auf Vorbilder wie Henri Grégoire und Denis Diderot, auf die Erklärung der Menschenrechte von 1789, auf das in der französischen Verfassung von 1793 verankerte Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung und die Abschaffung von Sklaverei und Sklavenhandel im Zuge der Französischen Revolution. Das antikolonialistische Gedankengut der Aufklärungsbewegung zeigte somit in den folgenden beiden Jahrhunderten eine kaum zu unterschätzende Mobilisierungs- und Sprengkraft. Die Wortführer der Amerikanischen Revolution (1776–1783) und der Haitianischen Revolution (1790–1804) beriefen sich ebenso hierauf wie die Vorkämpfer der Unabhängigkeitsbewegungen in Südamerika – etwa Simon Bolívar (Venezuela) und Fray Servando Teresa de Mier (Mexiko) – sowie im 20. Jh. die *Négritude*-Bewegung im subsaharischen Afrika und in der Karibik, auch wenn die Prinzipien und Werte der Aufklärung häufig kulturell unterschiedlich interpretiert wurden und gelegentlich auch als purer Vorwand zur politischen Machtergreifung und Machtlegitimation dienten.

Zugleich übte die Reflexion des Aufklärungszeitalters über die außereuropäische koloniale Welt einen nachhaltigen Einfluss auf die Herausbildung einer Theorie der (inter-)kulturellen Differenz aus. Die Wortergreifung außereuropäischer Intellektueller und ihre Rezeption in der europäischen Öffent-

lichkeit, seit Thomas Paine und Clavijero, hat nicht nur die intellektuellen Beziehungen zwischen Europa und der außereuropäischen Welt grundlegend verändert und den Eurozentrismus infrage gestellt, sondern auch das Recht auf Differenz, kulturelle Eigenständigkeit sowie die Berufung auf eigene, vom Westen radikal verschiedene Werte und Kulturstandards begründet. Der antikolonialistische Diskurs des Aufklärungszeitalters weist somit zu Beginn des 21. Jh. ein zweifaches, zutiefst widersprüchliches Erbe auf: er verkörpert zum einen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte und ihrer kritisch-emanzipatorischen Wirkung in prinzipiell allen Gesellschaften des Globus; und er begründet zum anderen, oft auch in der Form eines expliziten Postkolonialismus vorgetragen, die Vision einer Vielfalt der Kulturen und den hiermit verbundenen Anspruch auf kulturelle Differenz, der grundlegend andere, kulturspezifische Werte und Handlungsmodelle impliziert. Er wird inzwischen, etwa im zeitgenössischen China sowie von autokratischen Regimes in Afrika und im Vorderen Orient, auch dazu genutzt, die universelle Geltung der Menschenrechte und anderer Werte und Prinzipien der Aufklärungsbewegung radikal infrage zu stellen.

Quellen

Cadalso, J. (1970): *Defensa de la nación española contra la »carta persiana LXXVIII« de Montesquieu* [1768]. Hg. v. G. Mercadier. Toulouse.

Chanvalon, T. de (1753): *Voyage à la Martinique, contenant diverses Observations sur la Physique, l'Histoire Naturelle, l'Agriculture, les Mœurs, et les Usages de cette Isle, faites en 1751 et dans les années suivantes.* Lu à l'Académie Royale des Sciences de Paris en 1761. Paris.

Clavijero, F.- X. (1780–81): *Storia antica del Messico, cavata da' migliori storici spagnuoli, e da' manoscritti, e dalle pitture antiche degl' Indiani* […]. Cesena.

Condorcet, J.-A.-N. Caritat de (1988): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794]. Hg. v. a. Pons. Paris.

Diderot, D. (1992): *Supplément au Voyage de Bougainville* [1772]. Hg. v. E. Tassin. Paris.

Edwards, B. (1797): *An Historical Survey of the French Colony in the Island of St. Domingo.* London.

Equiano, O. (1789): *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, written by himself.* Hg. v. Angelo Costanzo. Peterborough, Ont.

Forster, G. (1985): »Fragment einer Vorrede zu: Neue Beiträge zur Völker- und Länderkunde.« [1790] In: *Georg Forsters Werke*. Bd 5: *Kleine Schriften zur Völker- und Länderkunde*. Berlin, 375–377.

Grégoire, H. (1808): *De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies de notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les Arts.* Paris (*Die Neger. Ein Beitrag zur Staats- und Menschenkunde.* Berlin 1809)

Kant, I. (1784/1785): »Bestimmung eines Begriffs einer Menschenrasse.« In: *Berlinische Monatsschrift* (1785), VI, 390–417; VII, 1–17.

La Hontan, L. A. de (1705): *Voyages de La Hontan dans l'Amérique septentrionale.* Amsterdam.

Mazères, M. (1814): *De l'utilité des colonies, des causes intérieures de la perte de Saint-Domingue, et des moyens d'en recouvrer la possession.* Paris.

Mazères, M. (1815): *Lettre à M. J.-C.-L. Sismonde de Sismondi, sur les nègres, la civilisation de l'Afrique, Christophe et le Comte de Limonade.* Paris.

Nuix i Perpiña, J. (1782): *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos, para ilustrar las historias de M. M. Raynal y Robertson.* Madrid.

Paine, T. (1782): *Letter addressed to the Abbe Raynal, on the Affairs of North-America, in which the Mistakes in the Abbe's Account of the Revolution of America are corrected and cleared up*. Philadelphia.

Pigault-Lebrun, C.-A.-G. (1796): *Le Blanc et le Noir.* Drame en quatre actes et en prose. Paris.

The Present State of the West Indies [1775, 2nd. Édition 1778]. London.

Raynal, G.-T. (1770/1780): *Histoire philosophique et politique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes.* Amsterdam (6 Bde.) [1770]/Genève (10 Bde.) [1780].

Raynal, G.-T./Diderot, D. (1988): *Die Geschichte beider Indien.* [1782–88]. Ausgewählt und erläutert von H.-J. Lüsebrink. Nördlingen. 2. ergänzte Aufl. Berlin, Die Andere Bibliothek, 2013 (Reihe »Extradrucke der Anderen Bibliothek«).

Rees, A. (1819): *The Cyclopaedia; or, Universal Dictionary of Arts, Sciences, and Literature.* 39 Bde. London.

Wheatley, P. (2001): *Poems on various subject, religious and moral* [1773]. In: *Complete Writings.* Hg. V. Carretta. New York.

Sekundärliteratur

Benot, Y. (2005): *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation.* Textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny. Paris.

Benot, Y./Dorigny, M. (Hg.) (2000): *Grégoire et la cause des Noirs (1789–1831), combats et projets.* Paris.

Bitterli, U. (1976): *Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München.

Despoix, P. (2005): *Le monde mesuré. Dispositifs de l'exploration à l'âge des Lumières.* Genf (dt. *Die Welt vermessen. Dispositive der Entdeckungsreise im Zeitalter der Aufklärung.* Göttingen 2009).

Esquer, G. (1951): *L'anticolonialisme au XVIIIe siècle.* Paris.

Fauchois, Y./Grillet, T./Todorov, T. (Hg.) (2006): *Lumières! Un héritage pour demain.* Paris.

Gerbi, A. (1955): *La disputa del Nuovo Mondo: Storia di una polemica, 1750–1900.* Milano (engl. *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750–1900.* Pittsburgh 1973).

Jurt, J. (1991): »Condorcet et les colonies.« In: P. Galloway (Hg.): *Proceeedings of the 15th Meeting of the French Colonial Historical Society.* Lanham, New York/London, 9–21.

Lüsebrink, H.-J. (2005): »De l'Encyclopédie de Paris à l'Encyclopédie d'Yverdon: La diffusion de savoirs sur le monde colonial (l'exemple de l'Amérique Latine«). In: Candaux, J.-D. u. a. (Hg.): *L'Encyclopédie d'Yverdon et sa résonance européenne. Contextes – contenus – continuités*. Genf, 257–276.

Lüsebrink, H.-J. (Hg.) (2005): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt.* Göttingen.

Lüsebrink, H.-J. (2003): »Interkulturelle Dialogizität. Europäisch-außereuropäische Dialoge bei la Hontan und Clavijero«. In: Gabriele Vickermann-Ribémont G./Dietmar Rieger, D. (Hg.): *Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung.* Tübingen, 49–67.

Roche, D. (2006): »Les livres de voyage à l'époque moderne, XVIe-XVIIIe siècle«. In: *Revue de la Bibliothèque Nationale de France* 22, 5–13.

Hans-Jürgen Lüsebrink

Kraft (lat. vis; frz. énergie; engl. force)

Physik und Mechanik

Kraft ist nach dem 1789 erschienenen zweiten Band des *Physikalischen Wörterbuchs* von Johann Samuel Traugott Gehler (1751–1895) ein »allgemeiner Name alles dessen, was Bewegung hervorzubringen, zu ändern oder zu hindern strebt. Daß diese Ursachen der Bewegung in der tiefsten Dunkelheit verborgen liegen, und ihr erster Ursprung ausser der Körperwelt gesucht werden müsse, ist schon bey dem Worte: Bewegung erinnert worden. Da indeß jede Aenderung des Zustands einen Grund, mithin auch jede Entstehung und Veränderung der Bewegung eine Ursache voraussetzt, so behelfen wir uns mit dem Worte: Kraft, um dadurch alle diese Ursachen zu bezeichnen, die wir so oft nennen müssen, obgleich ihre Natur ein unerforschliches Geheimniß bleibt« (Gehler 1789, 796 f.). Kraft ist demnach Ende des 18. Jh. ein durchaus problematischer Begriff. Für Gehler ist die Ende des 16. Jh. gewonnene Vorstellung, dass die Kraft ein Verhältnis verschiedener Faktoren ausdrückt, nicht mehr zureichend. Diesem Ansatz zufolge war mittels des Kraftbegriffs eine Fülle von Wirkungszuordnungen in einheitlicher Weise beschrieben worden. So war die Kraft eine Wirkursache, in der die Dynamik des Weltgeschehens als eine verursachte und damit zu bestimmende Größe zu erfassen ist. Kraft in diesem Sinne ist demnach das Prinzip, das eine Bewegung erklärt und so die Dynamik des Weltgeschehens in einen Ordnungszusammenhang zu bringen erlaubt. Demnach ist die Kraft nicht einfach die jeweilige Ursache einer bestimmten Bewegung, sondern die Vorstellung, dass den verschiedenen Ursachen einer Bewegung ein gemeinsames verursachendes Prinzip zugrunde liegt, das als Wirkeinheit begriffen ist. Dies ist dann die Kraft, die in ihren spezifischen Ausprägungen zu bemessen und zu beschreiben ist. So schrieb bereits Isaac Newton (1643–1727) im Vorwort seiner *Philosophia naturalis principia mathematica* von 1686: »Alle Schwierigkeit der Physik besteht nämlich dem Anschein nach darin, aus den Erscheinungen der Bewegung die Kräfte der Natur zu erforschen und hierauf durch diese Kräfte die übrigen Erscheinungen zu erklären« (hg. v. J. Ph. Wolfers 1872). Die Kraft ist hier die Ursache einer Bewegung, die insoweit als Wirkung dieser Kraft begriffen ist. Da diese Kraft allen Bewegungen zugrunde liegt, ist die Vielfalt der Bewegungen letztlich nur die Variation eines gemeinsamen Prinzips.

Die Bezeichnung von Bewegungsursachen durch das Wort Kraft (vis) wurde in der experimentellen Philosophie des 17. Jh. in der Nachfolge Johannes Keplers (1571–1630) gebräuchlich. Diese bestimmt die Bewegungen der Himmelskörper in dem als leer erkannten Kosmos nicht einfach als Eigenschaften der Himmelskörper, sondern sie sind als Folge eines sie bewegenden Prinzips begriffen. Dieses war für Kepler eine direkt zu greifende, das heißt physikalisch zu beschreibende Wirkursache, ein Prinzip, das aufgrund der ihm eigenen Eigenschaften etwas in Gang setzte. Dieses Prinzip war demnach etwas, das als Ursache einer Wirkung zu identifizieren war, und mit dem solch eine Bewegung zu erklären war. Solch eine Ursache war nicht selbst als Körper zu beschreiben, sondern eben als etwas, das auf einen Körper wirkte. So diskutiert Kepler (Kepler 1938) im Verweis auf William Gilbert (1544–1603) den Magnetismus als eine physikalisch zu fassende Größe, die als solch ein Wirkprinzip infrage käme (Gilbert 1600). Dabei war für Kepler nicht diese Ursache selbst in ihrem Wesen zu bestimmen, vielmehr galt es zunächst, deren Effekt zu registrieren. Ihre Effekte konnten dann in einem mathematischen Formelgefüge beschrieben werden. Damit waren Ursache-Wirk-Relationen als mathematisch zu beschreibende Größen dargestellt. Die Mathematik, die die Regularität einer Bewegung charakterisierte, erlaubte insoweit, eine Korrelation zwischen einem Effekt und einer Wirkung nicht mehr als eine abstrakte, sondern als eine in ihrer Abstimmung zu beschreibende Größe darzustellen. Damit wurde die Kraft als Größe bestimmbar, die in der Messung der Zuordnungsverhältnisse zu beschreiben war. Diese Art der Quantifizierung von Ursache-Wirkungs-Beziehungen beschreibt die Kraft als eine abstrakte Größe. So war die Kraft als eine Verhältnisbestimmung dargestellt. Damit kann der Weg, den eine Masse m unter dem Einfluss einer Kraft p in der Zeit t zurücklegt, in einer Gleichung formuliert werden, die dann für bestimmte Konstellationen dezidierte Lösungen erlaubt. Die Kraft wird so zu einem Faktor in einem Rechnungsgefüge.

Galileo Galilei (1564–1642) spricht in diesem Sinne von der Kraft eines bewegten Körpers, nennt diese allerdings auch Moment, Impuls oder auch Energie (Galilei 1638; vgl. Crombie 1977). Er betrachtet dieses Moment als proportional dem Produkt des Gewichtes und der Geschwindigkeit eines Körpers. Dabei interessiert der kinematische Aspekt der Bewegung. Die Bewegung wird Galilei zufolge durch eine bestimmte Kraft verursacht. Was dann

diese Kraft weiter ist, bleibt für Galilei ohne Interesse. Sie ist für ihn eine Maßzahl, die eine Zuordnungsbestimmung verschiedener Körper erlaubt, und demnach ein Rechnungsgefüge von Wirkschichtungen darzustellen ermöglicht, in denen sich die verschiedenen Maße der Körper in ihrer dynamischen Bestimmung beschreiben lassen.

Diesen Ansatz nimmt René Descartes (1596–1650) auf, er setzt die Kraft eines bewegten Körpers als das Produkt von Masse und Geschwindigkeit an, nennt dies die Quantität der Bewegung, und behauptet, dass die Summe der Bewegungsquantität in der Welt konstant bleibt, da das, was ein Körper an Bewegungsquantität verliert, an einen anderen Körper übergeht. Die Bewegungsqualität wird Gott zugeschrieben. Die Kraft entspricht dabei einem Stoß, der sich von einem Körper an einen anderen vermittelt. Descartes' Konzept ist das einer Nahwirkung (Descartes 2005). Noch Mitte des 18. Jh. wird Georges-Louis Le Sage (1724–1803, vgl. Prévost 1809) dieses Konzept in seiner kinetischen Gastheorie aufnehmen (Berger 2005) und im Sinne einer offeneren Fassung von Relationsbestimmungen erweitern und zugleich im Denkmodell einer direkten Vermittlung von Kräften zwischen zwei Körpern verbleiben. Er spricht von so etwas wie einem Wirkschatten, der von einem Körper auf den anderen trifft und so eine Kraft vermittelt.

Newton nutzt zwar einen Begriff der Bewegungsquantität, den er analog zu Descartes als das Produkt aus Masse mal Geschwindigkeit bestimmt, nimmt aber die Vorstellung einer Kraftvermittlung durch einen direkten Anstoß zweier Körper nicht auf. Im Gegensatz zu Descartes arbeitet er mit dem Konzept einer Fernwirkung (Kutschmann 1983). Danach wird die Zentrifugalkraft als eine Beziehung beschrieben, die als Relation zwischen zwei punktförmigen Körpern zu erfassen ist, ein direkter Kontakt der so agierenden Körper ist nicht nötig. In seinen *Opticks* (1704, lat. erw. 1706) sucht er diesen Ansatz einer Verhältnisbeziehung, wie er ihn in seiner Himmelmechanik entwickelt, zur Beschreibung aller physikalisch zu fassenden Wirkungszusammenhänge zu nutzen. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) nimmt in seiner Darstellung (Leibniz 1714) der rational zu erfassenden Welt zwar eine mechanische Wirkschichtung an, denkt diese aber radikal anders als Descartes. Für ihn ist die cartesianische These der Erhaltung der Bewegungsmenge aufzugeben. Wenn man, wie es Descartes ansetzte, das Produkt von Weg und Gewicht als Maß der Triebkraft der Natur annehme, dann könne – wegen des galileischen Fallgesetzes – diese Kraft nicht gleichzeitig durch das Produkt von Masse und Geschwindigkeit bemessen werden.

Leibniz zufolge muss die Triebkraft proportional zum Produkt von Masse und Geschwindigkeit zum Quadrat sein. Und diese »lebendige« Kraft bleibe im Gegensatz zur toten Kraft, die ein Gewicht auf seine Unterlage ausübt, erhalten. So bleibt die Summe der lebendigen Kraft für die Welt konstant. Zwar, so Leibniz, lasse sich alles in der Natur mechanisch erklären, nur bedürfen die so gefundenen Erklärungsprinzipien ihrerseits einer philosophischen Fundierung. Eine Fernwirkung, wie sie Newton postuliert hatte, lehnte Leibniz dabei als unverständlich ab und schloss sich bei der Erklärung der Planetenbewegung Descartes an. Die Relationen zwischen den mechanisch zu beschreibenden Reaktionen der Welt und dem Bereich des Geistig-Seelischen sind im leibnizschen Sinne nur in einem Nebeneinander zu fassen, das sie in analoger, aber jeweils nur in sich zu beschreibender Wirkung darzustellen erlaubt. Das Zusammenlaufen dieser Bereiche begründet sich nach Leibniz aus der Vorherbestimmung einer prästabilisierten und so in jedem Bereich in sich abgestimmten Welt. Zu charakterisieren sind hier zwei Paralleluniversen, die des Geistigen und des Körperlichen, die nie direkt aufeinander bezogen sind, im Gesamtplan der Welt aber in ihrer parallelen Orientierung aufeinander abgestimmt sind (Leibniz 1795).

Schon Nicolas Malebranche (1638–1715) suchte in solcher Weise Physis und Psyche und damit auch das mathematisch beschriebene Ideal einer in sich bestimmten Ratio und die Mechanik einer Physik aufeinander abzustimmen. Bei Leibniz wird dann das cartesianische Prinzip einer Stoßkraft radikal umgeformt. Leibniz beschreibt das Kraftmaß (Leibniz 1686) für einen bewegten Körper; er spricht dabei von einer lebendigen Kraft. Es ist ein Prinzip einer inhärenten Kraftwirkung, mit dem er arbeitet. In der heutigen Terminologie entspräche dies der kinetischen Energie. Diese beschreibt er – wie benannt – als das Produkt von der Masse dieses Körpers und dessen Geschwindigkeit im Quadrat. Damit benennt er eine Funktion, die dazu benutzt werden kann, zu ermitteln, welche Kraft p einer gegebenen Masse m über ein bestimmtes Zeitmaß t eine Geschwindigkeit v verleiht. So sind Wegstrecke, Zeit, Masse und Geschwindigkeit aufeinander bezogen und können in ihrer jeweiligen Wirkung charakterisiert werden.

Newton und Leibniz fanden unabhängig voneinander einen Weg, dieses Verhältnis in seiner kontinuierlichen Veränderung zu beschreiben und dem-

nach die Dynamik der Wechselverhältnisse selbst in einer Formel zu fassen (Leibniz/Newton 1966; vgl. Westfall 1977). Weitergeführt durch die Brüder Bernoulli (Jakob Bernoulli 1654–1705; Johann Bernoulli 1667–1748), erlangte dieses Berechnungsverfahren sehr schnell umfassende Verbreitung. Mit seiner *Mechanica* von 1736 gelang schließlich Leonhard Euler (1707–1783) eine Um- und Neuformulierung der newtonschen Ideen zur Bewegung des Massepunktes. Durch seine präzisen Definitionen von Masse, Kraft, Geschwindigkeit und Beschleunigung sowie durch eine Weiterentwicklung des Leibniz-Bernoullischen Infinitesimalkalküls leitete er nunmehr das damals schon allgemein gebrauchte Bewegungsgesetz auch in mathematisch stringenter Form her. 1750 erlangte er die Erkenntnis, dass dieses Gesetz allgemein gültig sei. Insgesamt gewinnt mit ihm die analytische Betrachtung der Mechanik somit dann auch mathematische Stringenz. Damit sind die bei Kepler angelegten Darstellungen von Kraft- und Wirkgefügen auch formal umgesetzt. Insoweit zeigt sich hier, dass das in der Startphase der Aufklärung etablierte Gefüge einer mathematischen Naturforschung in seinem Grundansatz im Folgenden kaum mehr variiert, sondern nur noch ausgebaut wird. Die nach 1600 einsetzende Entwicklung einer Mechanik, die wir etwa in Holland finden und die über Christiaan Huygens (1629–1695) bis hin zu den elektrischen Kabinetten eines Martinus van Marum (1750–1837) zu verfolgen ist, adaptiert zu diesen mathematischen Grundideen zugleich die universelle Korpuskulartheorie von Descartes (Wiesenfeldt 2002). Mit Pieter van Musschenbroek (1692–1761) und Willem Jacob 's Gravesande (1688–1742) sind dabei zwei Experimentalphysiker zu benennen, die diese hier zunächst abstrakt und theoretisch dargestellten Zusammenhänge in ein sehr augenfälliges und damit in der Zeit mehr als wirksames Experimentalparadigma übersetzten. 's Gravesandes Demonstrationsapparaturen fanden unmittelbar eine europaweite Verbreitung und sind damit in ihrem Effekt für die Verbreitung eines universellen mechanischen Weltbildes kaum zu überschätzen.

Es kommt insoweit zu einer Mechanisierung dieser mathematischen Fassung der Dynamik des Weltgeschehens, in der die Vielfalt der Reaktionen auf Funktionen zu reduzieren war, wie sie in einem einfachen Billardspiel zu demonstrieren sind. Charles-Augustin de Coulombs (1736–1806) seit 1781 im Umlauf befindliche *Théorie des machines simples*, die sich speziell mit Reibung und Elastizität auseinandersetzt, zeigt den Ende des 18. Jh. erreichten Standard einer experimentell arbeitenden Physik (Gilmor 1971). Hierin beschäftigte er sich auch mit der Torsion, was zur Konstruktion der sogenannten Torsionswaage führte, mit der nunmehr auch Spannungsdifferenzen elektrisch geladener Körper zu bemessen waren. Die Messpräzision und damit die auch quantitative Differenzierung von Maßverhältnissen wirkte dann zusehends zurück auf die Entwicklung des Formalismus.

Kosmos und Organismus

Mit den Arbeiten von Karl Friedrich Gauss (1777–1855) wird die Transparenz und Stringenz mathematischer Beweise auch im Analytischen auf einen neuen Standard gehoben (Klein 1926). Die Etablierung dieser sich axiomatisch sichernden Mathematik leitet gleichermaßen für die Physik eine gänzlich neue Perspektivierung von Verhältnisdarstellungen und daraus abzuleitenden Formalisierungen ab. Das Modell, das als Vorstellung bei Descartes und in dessen Rezeption die Konzeption der Physik bis ins 18. Jh. bestimmte, wird zu einer bloßen Veranschaulichung eines in sich bestimmten Formalismus, der hier bestenfalls noch plausibilisiert werden kann. Das Denkmodell führt nicht mehr, es illustriert. Doch ist dies in der Gänze erst eine Entwicklung des 19. Jh., die dann auch die Vorstellung von Kraft und Verhältnisbestimmungen neu konturierte. Im ausgehenden 18. Jh. sah dies noch anders aus. Die Vorstellung der Wirbel von aufeinander wirkenden Korpuskeln, von der aus Immanuel Kant (1724–1804) seine Theorie der Entstehung des Planetensystems entwickelte (Kant 1755), beschrieb schon Descartes (Descartes 2005). Pierre-Simon Laplace (1749–1827) führte diesen Ansatz in Zusammenhang seiner mathematisch geführten Theorie der Weltsysteme weiter. Zugleich wurde er aber auch in der Hydrologie und Mechanik umgesetzt. Descartes erklärt mit ihm die Wirkung und die Effekte der Sinnesorgane. Und schließlich beschreibt die Iatrochemie die chemischen Reaktionen als Resultat von interagierenden Korpuskeln. Wie denn auch Georges Leclerc de Buffon (1707–1788) Ende des 18. Jh. die Individualentwicklung der Organismen und die dabei zu beobachtende Vererbung von Merkmalen auf die Wirkung interagierender korpuskulärer Fluida beschreibt.

Dieses einheitliche Denkgefüge – Eduard Jan Dijksterhuis spricht von der umfassenden *Mechanisierung des Weltbildes* (1956) – gibt den einen Maß-

stab, Kraft und in der durch diese Kraft induzierten Dynamik zugleich Ordnung zu denken. Zum anderen aber – und das gilt unabhängig von der konfessionellen Differenzierung im Bereich der Medizin und Naturgeschichte – setzen sich hiervon Weltprozesse ab, die eben nicht in ihrer fortwährenden Iteration und damit in mathematisch zu fassenden Regeln zu beschreiben sind. Katastrophen wie das Erdbeben von Lissabon (Günther 1994), die Entwicklung abnormer Lebensformen, ein Vulkanausbruch sind Ereignisse, für die in ganz anderer Weise nach Verursachungen zu fragen ist, als dies für die Darstellung des Umlaufplanes eines Planeten zu bewerkstelligen wäre. Begreifen sich nun aber auch solche Formierungen noch aus der Ordnung eines umfassend zu zeichnenden Mechanismus oder sind die hier wirkenden Kräfte nicht frei gesetzt und so aus der Ordnung einer Systematik der Wechselwirkungen entlassen? Die Miasmen, in die sich die Sumpfniederungen um Städte wie Rom oder ganze Bereiche des südenglischen Raumes zu hüllen schienen, binden sich in keine festen Formen. Krankheiten zersetzen den Organismus. Wenn Xavier Bichat (1771–1802) kurz vor 1800 Naturformen nach der Organisationshöhe des Nervensystems ordnet (Bichat 1801), so begreift er die symmetrische Abstimmung des Nervengewebes als einen direkten Ausweis dafür, inwieweit ein Organismus in seinen verschiedenen Teilreaktionen abgestimmt ist. Komplex organisierte Nervennetze bleiben verworren und lassen für ihn keine wirkliche Abstimmung erkennen, wohingegen das komplett bilateralsymmetrisch organisierte Nervensystem des Menschen die verschiedenen Körperfunktionen in einem hohen Maß aufeinander abzustimmen scheint. Ordnung bindet hier Kräfte, die sich ohne diese Ordnung freisetzten. So beschreibt Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) in seiner Enzyklopädie den Tod als das Resultat einer fehlenden Einbindung von Körperfunktionen, in deren Resultat sich die Gewebe selbst zersetzen (Drüe 2000). Damit aber bekommen die Naturkräfte eine andere Bedeutung; es sind an sich freilaufende Reaktionen, die nicht einfach als Relata von Funktionsbeziehungen zu benennen, sondern nun an sich und für sich zu bestimmen sind. In ihrer Wirkrichtung ausgerichtet, erscheint in ihnen dann auch etwas wie eine Substanz, die diese Entwicklung bewirkt, denkbar. Ende des 18. Jh. wird die Elektrizität hierfür ein Bild geben, entsteht hier doch zwischen den beiden Polen einer Batterie eine Spannung, die sich, schließt man die Pole kurz, entladen kann. Die Kraft, die hier wirkt, ist als ein Grundverhältnis zu beschreiben, in dem aus der Polarität der natürlichen Organisation eine Dynamik erwächst, die sich nicht einfach freisetzt und dann für sich und an sich zu fassen ist, sondern die sich allein in dieser Polarität realisiert, so zumindest die Kommentare der Zeit. Hier ist die Kraft ein direkter Ausweis der sie fundierenden Ordnung. Andererseits kann diese Ordnung aber als ein Ordnungsprinzip erfasst werden. Es gibt so etwas wie eine Stufung von Polaritäten. Anfang des 19. Jh. wird aufbauend auf dieser Idee der Chemiker Jöns Jakob Berzelius (1779–1848) chemische Reaktionen systematisieren (Berzelius 1802). Chemische Stoffe lagern sich, so Berzelius, zwar durch Oxydations- und Reduktionsprozesse an. Die Effekte dieser Anlagerungen sind nun u. a. aber auch Veränderungen im Ladungspotential der neu entstehenden Stoffe. Je nach Ladung lagern sich nun andere, entgegengesetzt geladene, aber von der Ladungsintensität passende Stoffe an diese so entstandenen Verbindungen an, und so fort. So entwirft Berzelius eine Abstufung von Bindungstypen, in denen er eine Vielfalt von chemischen Reaktionen in deren Abstufung und Bindungsspezifität zu beschreiben sucht.

Im aristotelischen Sinne war die Welt ein in sich bestimmtes Gefüge von Relations- und Ordnungszusammenhängen, das in seiner Anlage durchaus dynamisch, in aller Dynamik aber nicht offen organisiert war. Descartes zeigt, wie dieses Verständnis auch in der neuen Physik nachwirkt. Kosmologisch fand sich im aristotelischen Sinne so eine Stufung in ein Reich einer ideal konfigurierten Welt mit idealen Bewegungszusammenhängen, die in unveränderlicher Bewegung zueinander, gleich einem Mobile, eine Vielfalt von Kombinationen augenfällig machten, die doch alle nur das akzidentelle Konjunkt einer Vielfalt von einzelnen Notwendigkeiten darstellten. Dabei war das ideale Reich der supralunaren Sphäre auch physikalisch ausgezeichnet, war es doch von einem nur dort zu findenden Element, der Quintessenz, durchsponnen, die dieses Reich von der imperfekten sublunaren, diesem Element entratenden Sphäre absetze. Hier in diesem unreinen Bereich galten die mathematisch zu beschreibenden Zusammenhänge nur näherungsweise, hier formten sich Dinge in einer neuen Weise aus, und hier war demnach ein Widerstand zu überwinden, der es erforderlich machte, ein Gefüge von Kräften anzusetzen, die eine Entität in diesem Bereich des Imperfekten zu ihrer Entfaltung zu bringen vermochten. Dass sich dabei zugleich im Organismus – einem sich in seinem Endzweck selbst bestimmenden endlichen Wesen – zumindest für eine Generationszeit die Per-

fektibilität des Kosmischen widerspiegelte, insoweit in ihm auch alles in sich zueinander gefügt war, erlaubte es schon in der Antike, Kosmos und Organismus in einen direkten Bezug zueinander zu setzen. Die Organik der Abstimmung, die im Kreislauf der Gestirne dokumentiert war, gab für William Harvey (1578–1657) die Leitvorstellung einer inneren Bestimmtheit des Organischen (French 1994). Seine Darstellung des Kreislaufes des Menschen, der mit dem aus der Antike überkommenen humoralpathologischen Fehlurteil des Galen aufräumte, fand wesentliche Nahrung in dem Versuch, die innere Bestimmtheit des Organischen nach der Perfektibilität des Kosmischen zu denken. Seine Vorstellung eines vom Herzen getriebenen Blutkreislaufes erwächst aus dem Versuch, die Physiologie des Menschen im Muster der Kosmologie zu denken. Die Versuche, in denen die Fließrichtung des Blutes demonstriert wird, wie auch die Berechnung des Volumens des Blutumsatzes demonstrieren die Viabiliät der Kreislaufvorstellung.

Im aristotelischen Kosmos fungierte eine Astrologie als Wissenschaft, in der weniger die Erarbeitung der Konstellation, als vielmehr diese an sich und die ihr assoziierten Geschehnisse im Bereich des Terrestrischen interessierten. Die verschiedenen Wirkzusammenhänge waren als zielbezogen zu interpretierendes Gefüge von Kausationen zu beschreiben. So war die Lehre der Vielfalt von *Causae* eben als eine Darstellung einer zielbezogen organisierten Welt zu verstehen. Mit Johannes Keplers (1571–1630) Kosmologie sind diese Vorstellungen zerstoben (Kepler 1938). Mit der Einführung seiner Vorstellungen von der Planetenbewegung verlieren die Causae im aristotelischen Sinn ihre Geltung. Kraft war nach Kepler nun die abstrakte Bezeichnung einer möglichen Wirkursache, wobei alle die Ursache-Wirkungs-Beziehungen, die mit einer Formel zu beschreiben waren, als die Effekte einer Kraft, das bedeutet eines in sich bestimmten und stimmigen Ursache-Wirkungs-Gefüges, zu charakterisieren waren. Über die Qualität dieser Kraft waren demnach keine Aussagen mehr nötig. Die Kraft selbst reduzierte sich in der Konsequenz auf eine bloße Korrelationsbestimmung, die dann in der Zusammenstellung der Phänomene beschrieben und in ihren Detaillierungen charakterisiert wurde. Derart konnte auch eine Astrologie in dem Aufweis der Vielfalt von Korrelationen Wirkungszusammenhänge und damit Naturkräfte bestimmen und sich so in den Kanon der solche Natureigenheiten bestimmenden Wissenschaften einreihen (Grafton 1999). Wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1807) vermerkte, ist nun aber eine Kraft als solche bloße Korrelationsbestimmung an sich ohne Inhalt. Kraft ist keine metaphysische, sondern eine rein mathematische Größe, die zwar eine quantifizierbare Zuordnung, aber eben keine qualitative Bestimmung zuließ. Alles das, was in einer Formel beschrieben werden konnte, das heißt, was in einem Maßverhältnis aufeinander zu beziehen war, war demnach als eine Kraft darzustellen. Das beschreibt so auch Galileo Galilei (1664–1642) in seiner »nuova scienza« und das ist auch der zentrale Punkt seiner *Discorsi e Dimostrazioni matematiche* (1633–1642), die ebenfalls mit der aristotelischen Kraftbestimmung als einer ontologisch zu fassenden Größe aufräumte. Die Kräfte waren demnach nur mehr in ihrem Effekt zu messen. Hierzu äußert sich auch Roger Cotes in seinem 1713 veröffentlichen Vorwort zu den *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* von Newton. Damit war die Bestimmung dieser Kräfte nicht in ihrer ontologischen Eingrenzung, sondern nur in der mathematischen Fassung ihrer Korrelation zweier Veränderlicher, der Eingabe und der Ausgabe eines Bewegungsgefüges, zu beschreiben. Die Darstellung der Kräfte reduzierte sich demnach auf die Messung der von ihnen erzeugten Bewegung. Sind die gleichen Formeln anzuwenden, so sind die gleichen Kräfte wirksam. So wird dann die Proportionalität, die das Verhältnis von erzeugender Kraft und induzierter Bewegung ausdrückt, zum zentralen methodischen Markstein einer neuen Physik. Dass die Bewegung eines Körpers ihrerseits durch das Produkt aus der Masse des Körpers, verstanden als die im Körper vorhandene Menge von Elementarteilen gleicher Art, und seiner Bewegungsgeschwindigkeit zu bemessen war, zeigt Descartes. Er weist aber damit wohl zurück auf die Überlegungen der spätscholastischen Impetuslehre.

In deren Folge wird Newton diese Kräfte als Moment eines Wirkgefüges bestimmen, das nicht auf seine mögliche Ordnungsfunktion für eine sich nach ihnen konstituierende Welt, sondern auf eine Abstimmung von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen von Größen, die miteinander interagieren, zielt. Kräfte sind nunmehr Verursachungen von Prozessen. Otto von Guericke, den nicht nur die Größenordnungen, sondern auch die Übertragungsmechanismen der im keplerschen System wirkenden Kräfte interessieren, offeriert denn auch ein ganzes Ensemble von Wirkungsmechanismen. Es sind die *Virtutes incorporales*, die körperlosen Kräfte, mit denen die Himmelskörper interagieren. Diese wirken im leeren Raum. Es sind nicht Materieteile, die aufein-

ander stoßen, vielmehr sind es materiell nicht direkt greifbare Wirkzusammenhänge, die hier darzustellen sind. Sind dies derart nicht korpuskular zu fassende Wirkkaskaden, in denen sich die Körper aufeinander beziehen und miteinander agieren, so sind es Zuordnungen, die dann auch nicht in vereinfachender Hinsicht physikalisch, im Sinne eines Aufweises bestimmter Körper, zu charakterisieren sind. Vielmehr sind Wirkzusammenhänge nur in quantitativer Hinsicht aufeinander zu beziehen und dann in der damit auszuweisenden Abstimmung zu charakterisieren. Sind diese Kräfte derart immaterielle Größen, so sind sie nicht an ein Kontinuum materiell wirkender Faktoren gebunden. Entsprechend muss Otto von Guericke (1602–1686) beweisen, dass ein Vakuum existiert. Darüber hinaus gibt es eine erwärmende Kraft, die ebenfalls als unstofflich verstandene Kraft von der Sonne und den Sternen ausgeht. Der Mond strahlt demgegenüber eine Kraft aus, von der Kälte ausgeht. Darüber hinaus wirken eine antreibende (*vis impulsiva*), eine erhaltende (*vis conservativa*), eine austreibende (*vis expulsiva*) und eine lenkende Kraft (*vis directiva*), die alle als unkörperliche Ausflüsse materieller Körper in die Ferne wirken und das Zusammenspiel dieser Körper bestimmen. Es ist diese Welt von Wirkzusammenhängen durchzogen, in der sich eine Mechanik in neuer Form rekonstituiert.

Selbstentfaltung der Natur und Systembildung

Damit gewinnt die Frage der Systematisierung einen neuen Stellenwert. Die sich nach Kepler, Newton und Guericke konstituierende Welt ist nicht mehr die eines in ihr angelegten *ordo*, sondern eine sich aus sich selbst entfaltende Struktur, in der nunmehr Kraft neu gedacht und das System im Sinne eines Ordnungsverhältnisses neu zu bestimmen ist. In Athanasius Kirchers (1602–1680) grandiosem System des Wissens (↗Naturgeschichte) ging es noch um eine Systematisierung des zu Wissenden mit dem Ziel, damit die Ordnung der Welt und so deren Essenz verfügbar zu machen. Eine Wissenschaft, die sich für Kircher nach diesem Ziel ausrichtete, war eine Kunst, eine *ars magna*, mittels der zu erschließen war, was eine Realität konstituierte. Genau in diesem Sinne eines Ordnungszusammenhangs des Wissens und der aus diesem Wissen getragenen Konzepte einer Welterklärung versteht auch noch Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780) das System (Condillac 1749). Im jesuitischen Sinne war dieses Ordnungsdenken als Abbild des Denkens Gottes zu formieren. Wenn aber diese Ordnungszusammenhänge nicht nur in der Welt einsichtig, sondern in dieser Welt konstituiert sind, dann ergibt sich ein neuer Bezug zwischen Kraft und System. Es geht nun um eine neue Wissensordnung, die den vormaligen *ordo* als eine der Welt angetragene Funktion durch eine die Welt begreiflich machende Funktionalität ersetzt. So beziehen sich – nicht nur in naturphilosophischer, sondern allgemein in erkenntnistheoretischer Hinsicht – Kraft und System nach 1690 in neuer Weise aufeinander.

Newtons Universum war ein Gefüge miteinander wechselwirkender Körper. Dabei war in diesem Gefüge kein besonders herausragender Ort anzunehmen. Körper, die miteinander interagierten, stehen demnach nun in bestimmten Verhältnissen zueinander. Bereits Kepler formulierte solche Verhältnisbestimmungen in seinen Planetengesetzen, die die Bewegungen der Planeten in ein Formelgefüge übersetzten, das bestimmte Größen, wie Umlaufgeschwindigkeit, Distanz der Planeten zueinander und zur Sonne und die Planetenbahn als Größen beschrieb, die in einem mathematisch zu formulierenden Verhältnis zueinander standen. Im dritten keplerschen Gesetz, das die Abstandsverhältnisse der Planeten in ihren Bahnen um die Sonne beschreibt (Kepler 1940), wird deutlich, dass es hier nicht um eine Folge von Einzelbestimmungen geht, in denen dann die verschiedenen Planeten nach einem bestimmten Prinzip zu beschreiben sind. Vielmehr geht es um eine mathematisch zu rekonstruierende Ordnung der Himmelsmechanik. Daraus erwächst dann die Kosmologie eines Newton, der eben in diesem Sinne seine Physik nach mathematischen Prinzipien schrieb. Es geht um Maßbestimmungen, in denen das Verhältnis von Größen zueinander bestimmt werden kann. Die Relationen, die sich in ihrem Zuordnungsverhältnis stabil erweisen, zeigen uns die diese Zuordnungsverhältnisse konstituierenden Faktoren. Sie erschließen damit einen Wirkzusammenhang, lassen über die Faktoren, als in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehend, Ursachen erkennen, die nicht im Ganzen, sondern jeweils im Einzelnen in einem bestimmten Verhältnis effektiv sind.

Dabei erlaubt es die Art, in der Newton nunmehr diese Wirkzusammenhänge entfaltet, nicht einfach nur stabile, sondern eben auch dynamische Systemzustände zu beschreiben. Die Vorstellung, dass die verschiedenen Wirkungen auf einen Körper nicht

als abstrakte Eigenschaften, sondern als kontinuierlich und demnach auch in jedem Moment seiner Bewegung wirkende Faktoren anzunehmen sind, führt einerseits in der Physik zu der expliziten Darstellung einer dynamischen Physik, in der die Bahn eines Körpers als die Resultierende eines sich in jedem Moment überlagernden Wirkungsgefüges gezeichnet wird. Die Kraft als der hypothetische Begriff für die jeweils noch eingehender zu analysierende Konstellation von Faktoren führt dann die Naturforscher zur Vorstellung von dem einen Prinzip; d. h. der Potenzierung einer Grundkraft in einem Gefüge von zu hierarchisierenden und zu spezifizierenden Wirkrelationen.

Descartes hatte schon diese Vorstellung. Der Kosmos erschien ihm als ein großer Wirbel, der sich zerlegte und demnach in einem großen Kraftgefüge die Weltkörper entstehen ließ, die nun zum einen in dieser Wirbelbewegung waren, zum anderen aber auch in ihren Teilreaktionsräumen, der Meteorologie, der Hydrologie und auch in den Reaktionen, die über Sinnesorgane registriert und in Körperreaktionen umgesetzt wurden, nach diesem Grundprinzip interagierender Grundelemente organisiert (Descartes 2005). Die Sinnesorgane nahmen spezielle dieser Wirkungen auf, indem sie sie in Schwingungen der ihnen nachgeordneten Gewebe umsetzten, deren Reaktionen wirkten dann auf die Muskel des Körpers und setzten diese so nach Maßgabe der sensorischen Eingangsreize und der Kanalisierung der durch diese induzierten Funktionen in Verhaltensäußerungen um. Die Reiz-Reaktions-Beziehung des Reflexes wird damit zu einem Grundmodell der Körperfunktionen. Der Körper ist hiernach eine Maschine, die in diesen Reiz-Wirkungs-Gefügen zu beschreiben ist. Der Raum der erfahrenen Welt ist demnach ein Raum, der von Kraftwirkungen durchzogen ist und in diesen Kraftwirkungen erfahren wird. Die Welt erscheint hier, wie schon benannt, als ein umfassend organisiertes Billardspiel, das auf den verschiedenen Ebenen des Kosmos, der Welt und der Körper, die in dieser Welt lebten, jeweils nur in unterschiedlichen Größenordnungen, aber nach den gleichen Regeln zu beschreiben war.

Dieser Idee einer mechanischen Darstellung des Welten- und Erfahrungsgefüges stehen Vorstellungen von Newton gegenüber, wie er sie in seinen langjährigen Experimentreihen zur Alchemie vollzogen, aber nie publiziert hat (Dobbs 1975; vgl. Principe 2013). Das hier auftauchende Ordnungsdenken, das Wirkungen als die Effekte von Konstellationen interpretierte, führte dann auch zu einer Verlagerung des Kraftbegriffes, weg von einer bloßen Relationsbestimmung physikalisch zu kennzeichnender Funktionen, hin zu einem Ausdruck, der ein unterliegendes Prinzip möglicher Ordnungsfunktionen benannte, das an sich zu fassen war. Die hier wirkenden Kräfte waren *realia*, wie denn auch später die Lebenskraft zumindest um 1800 in dem Phänomen der tierischen Elektrizität direkt, d. h. als materiell greifbares Substrat darstellbar schien.

Auch in Goethes Gestaltlehre ist die Gestalt nicht die fest vorgegebene Figur in einem Tableau möglicher Merkmalskombinationen (Kuhn 1988). Die Gestalt ist vielmehr die Ausprägung einer Naturdynamik, die in ihren Konkretionen je neu formiert ist. Dabei lässt sich etwa für die Pflanze eine Grundform bestimmen, aus der sich die weiteren Merkmalsverteilungen ableiten lassen. Um diesen fortlaufenden Prozess einer Selbstdifferenzierung zu verstehen, postulierte der Göttinger Naturforscher Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) einen »Trieb, der sich von aller bloß mechanischen bildenden Kraft (als welche auch im unorganischen Reiche Crystallisationen u. dergl. hervorbringt) dadurch auszeichnet, daß er nach der endlos mannichfaltig verschiedenen Bestimmung der organisirten Körper und ihrer Theile, die vielartig organisirbaren Zeugungsstoffe auf eben so mannichfaltig aber durchgehends zweckmäßig modificirte Weise in bestimmte Gestalten zu formen vermag – und so (– durch die Verbindung des bloß Mechanischen mit dem zweckmäßig Modificirbaren in diesem Triebe –) zuerst bey der Empfängniß die allmählige Ausbildung; dann aber auch die lebenswierige Erhaltung dieser organischen Bildung durch die Ernährung; und selbst wenn dieselbe durch Zufall gelitten haben sollte, so viel möglich die Wiederersetzung derselben durch die Reproduction, bewirkt wird« (Blumenbach 1799, 17 ff.). Die Idee, dass damit Reihen zu bilden sind, in denen Ähnlichkeitsbeziehungen als Serie von einer zunehmenden Differenzierung solcher Grundtypiken zu sehen sind – wobei dann eine vorhandene Formausprägung jeweils noch weiter differenziert werden kann und dabei gegebenenfalls auch verschiedene Differenzierungsmöglichkeiten realisiert – hat zur Folge, dass aus einer bestimmten Formtypik ein zunächst zuzuordnender Bestand an Variationen erwächst, der ggf. parallel zu den Variationen eines anderen Grundtyps zu betrachten ist. So stehen verschiedene Variationsgruppen nebeneinander. Diese sind über die verschiedenen Grundtypen aufeinander zu beziehen, organisieren sich so aber doch in einer Hierarchie von Ähnlichkeitsbeziehun-

gen. Blumenbachs Idee einer Naturkraft, eines Bildungstriebes (nisus formativus), ist die Idee einer solchen nach einem allgemeinen Format entfalteten Ausprägung des Organischen, die sich dann nach Maßgabe und Kapazität des Umfeldes in einer bestimmten Form fasst (Blumenbach 1791). Demnach ist die Natur dann als ein im Letzten einheitlich zu beschreibendes Gefüge von Ausprägungen dieser ihr eigenen Grundkraft zu interpretieren. Goethe wie Humboldt konnten sich mit ihren Auffassungen – wie dargestellt – explizit auf diese Darstellung beziehen.

Nun ist aber auch bei Blumenbach diese Kraft nicht einfach eine tautologische Umwandlung des Bildungsgefüges der verschiedenen Arten in eine dann entsprechende individualisierte Bildungskraft. Der Bildungstrieb ist auch nach Blumenbach eine Kraft der Gesamtnatur, die in den Interaktionen ihrer Individuen zu Realisation kommt. Nicht das Einzelne setzt diese Kraft ins Leben, vielmehr wird das Einzelne aus dieser Kraft der Natur ins Leben gesetzt. Die Differenzierung des Organischen wird in der Diversifizierung des Organischen durch die Materialisierung dieses Prinzips erreicht, die in unterschiedlichen Situationen eben nach unterschiedlichen – vom Elternorganismus und von der Umwelt diktierten – Bedingungen erfolgt. Damit verlässt Blumenbach die zunächst nur beobachtenden Darstellungen Wolffs (Wolff 1759). Er führt dessen Idee einer fortlaufenden Dynamik einer Ontogenese ins Prinzipielle. Er benennt einen Mechanismus, aus dem heraus das Einzelne zu erklären wäre. Insoweit organisiert sich die Natur des Organischen in einer nach allgemeinen Prinzipien erfolgenden Entwicklungsgeschichte. Dass dieser allgemeinen Idee damit dann auch ein Wirkprinzip, im Sinne eines *blueprints*, zugrunde liegt, das sich in einer allgemeinen Naturanlage im einzelnen Organismus nur nach den lokalen Gegebenheiten seiner Realisierung und der inneren Ausrichtung seiner Formierung ereignet, führt diesen Ansatz einen Schritt weiter. Dies ist dann die Grundidee von Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) Konzept.

Demnach wäre die Metamorphose der Natur als eine Manifestation der Möglichkeiten einer Naturreaktion aufzuweisen. Die Vielfalt war dabei nicht als bloß zufällig begriffen. Diese Vielfalt, das hatte für ihn die Diskussion um ein natürliches System erwiesen, ließ sich in Ähnlichkeitsreihen ordnen, wobei die Reihung der Vielfalt der Formen eine Tendenz, die Ausrichtung immer komplexerer Formen darzustellen, erlaubte. Die Abstufungen der Formen zeigten, dass komplexere Formen als Ausweitung weniger komplexer Formtypen zu verstehen waren, dass es also eine Stufenleiter vom Einfachen zum Komplizierten gibt. Diese aufzufinden und in deren Reihung die Typik des Naturalen darzustellen, war Goethes Ziel.

Das System der Natur, das sich so selbst über die bloße Statik einer rein schematischen Bestimmung formierte, gewinnt nunmehr im Leben und in der Form, in der die Gestaltung des Lebendigen zu beschreiben ist, eine Ordnungsform, die die Integration der Wirkungen als konstitutiv für eine solche in sich explizierte Systematik annimmt, und für dieses neue System der Natur den Begriff des Organismus findet. Dieser Weg vom mechanischen zum organologischen Denken findet sich in der Spätaufklärung nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern diese ergreifen auch das gesellschaftstheoretische Denken, etwa bei Herder (Proß 2006). Für Frankreich hat Delon diesen Prozess am Beispiel der Idee der Energie nachgezeichnet (Delon 1988). Angelegt ist dies auch bei Kant, der in dem Architektonikkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* die Grenzen einer bloßen Systematik aufweist und vorab in seiner allgemeinen Naturgeschichte des Himmels das Bild solch einer neuen, in sich bestimmten Organik ausgewiesen hatte. Die weitere Rezeptionslinie, die über Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844) hin zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) führt (Bach 2001), benennt eine Systematik der Systematisierung, die dann in der Logik von Hegel selbst noch einmal als Denkform thematisiert wird. Für Hegel werden die Realisierungen der Natur als Stufungen einer Strukturbestimmung expliziert. Er sucht dabei die Stufung selbst als Abstufung der Strukturbestimmung zu deuten und fasst damit die Reiche des Naturalen als Explikationen einer Bestimmung des Organischen.

Der prinzipielle Unterschied zu Goethes Ansatz ist, dass nicht die Ähnlichkeit der Gestalt, sondern die Abstufung der Strukturbestimmtheit zum Argument wird, eine Ordnung des Naturalen und damit ein System aufzubauen. Hegel entfernt sich damit weit von dem Ansatz Goethes. Das Einzelne ist nicht eine an sich bestimmte Einheit des Naturalen; es ist nur mehr Explikation einer Strukturbestimmung. Diese Strukturbestimmung fasst sich für Hegel aus einer Weiterentwicklung des Schellingschen Ansatzes einer Prozessstufung des Naturalen. Die damit gefundene und rekonstruierte Abstufung des Naturprozesses zeigt Hegel nicht bloß die Möglichkeit auf, in dieser Idee eines Prozesses – abgeleitet aus der

dialektisch verstandenen Stufung der Entfaltungsbedingungen jedes Naturalen – eine Grundbestimmung des Naturalen abzuleiten. Die so ausgewiesene Prozessualität des Naturalen ist für ihn zunächst die Explikation einer Grundstruktur naturaler Organisation. Die Natur ist damit in der Ordnung ihrer Strukturbedingtheiten, gefasst als Entwicklung ihres Bestimmungsgefüges, zu beschreiben. Die Stufungen in der Organisation des Naturalen werden so als Logik der strukturellen Organisation der Organik begriffen. Hegel setzt damit der Idee eines Systems der Natur das Konzept eines Organismus entgegen (Breidbach 1982). Der Organismus ist die Realisation des Naturalen: Die Natur als Natur ist ein Organismus. Die ihn konstituierende Strukturbedingung ist in der Realisierung der Natur, d. h. in den Stufungen ihrer Organisation, explizit, in der die Natur dann zu einer eigenen Logik gerinnt, in der sich die Strukturformen konstituieren, welche dann auch in der absoluten Natur, im Geist, realisiert sind.

Die hier spekulativ gezeichnete Darstellung einer sich in sich realisierenden Systematik, für die Hegel den Begriff des Organismus ansetzt und hierbei wesentliche Momente der Goetheschen Morphologie entlehnt, formuliert die Vorstellung einer Kraft als eines Wirkprinzips, wie es in der Zeit um 1800 dann in den Diskussionen um den tierischen Galvanismus direkt auch materialiter greifbar scheint. Das Leben schien hier in ein Prinzip gebannt, die Organisation als der Effekt einer Formation benannt, die in der Polarität der Gestaltungsprinzipien in ihre Grundbegrifflichkeit geführt war. Die Schellingsche Idee einer Potenzierung, in der aus der Idee einer im Prinzip polarisiert organisierten Natur eine Stufung von Wirkkräften angesetzt war, die ihre Wirkung allein schon aus der Entgegensetzung der beiden als polar begriffenen Prinzipien verstehen lässt, macht deutlich, wie um 1800 Kraft und Systemvorstellungen noch einmal in origineller Weise zusammen gedacht werden (M. Durner u. a. 1994).

Die Idee einer Naturkraft im Sinne einer erweiterten Korpuskulartheorie Descartes', die Kant in seinem Weltentstehungsmodell ganz wie Laplace formuliert hatte (Kant 1755), zeigt dabei die Grenzziehungen zwischen dem fortwirkenden Modell einer universellen Mechanik und der Vorstellung einer Selbstorganisation der Natur nach ihr innewohnenden Prinzipien auf. Die dual strukturierte Natur, die in der Polarität ihrer Prinzipien sich selbst in jedem Zustand nur mehr als Prozess begreift, setzt gegen dieses alte Modell etwas Neues, das das System, wie schon bei Kant, in den Organismus überführt. Der Organismus als sich in sich selbst organisierendes System entsteht (Kant 1790; vgl. Cheung 2000). Er ist in der Entstehung bedingt durch Konstellationen, die ihn in eine bestimmte Richtung bewegen, in der er nun auch im Weiteren wirkt. So gewinnt die Kraft als die Wirkkonstante, die sich in einer solchen Wirkreihe aufweisen lässt, eine Gerichtetheit, sie formiert in sich die Entelechie, das sich in ihr realisierende Prinzip, das sie, einmal ins Rollen gebracht, eben in genau der eingeschlagenen Bahn organisiert sein lässt.

Kant selbst ist in seiner Transzendentalphilosophie gegenüber den sich hieraus ableitenden Vorstellungen skeptisch. Für ihn ist die sich hier abzeichnende Idee einer Kraft nichts als eine Anschauungsform, in der wir die uns erreichende Vielfalt von Einzelheiten nach der uns einsichtigen Ordnungsreihe von Raum und Zeit ordnen. Es ist unser Zwang, in diesen Reihen ein Gefüge in ein Wirkgeflecht zu setzen, das so dann auch eine Richtung erhält. Diese entspricht – nach Kant – aber zunächst der Art und Weise, wie wir uns die Dinge denken, nicht aber direkt der impliziten Struktureigenheit der Elemente, mit denen wir umgehen.

Die spätere Entwicklung von Kraftvorstellungen im Sinne einer Feldtheorie, die sich um 1800 bei Joseph Weber (1753–1831) schon andeutet, und die die Kraft in einer ganz neuen Weise zu verdinglichen erlaubt (Breidbach 2013), ist um 1800 zunächst nur in einzelnen Phänomenen, dem Abstoßen geladener Teilchen, dem Verhalten von Magneten oder den Spannungsreihen der Metalle, verfügbar. Es wird dauern, bis sich in diesen Anschauungen von Wirkschichtungen eine Vorstellung von Kraft entwickelt, die Kraft als Energie begreift, und in der Energie ein neuartiges Organisationsprinzip von Wirkschichtungen im Physikalischen erkennt, das selbst dann auch erst gegen Ende des 19. Jh. in den Formalisierungen von James Clerk Maxwell (1831–1879) und Ludwig Eduard Boltzmann (1844–1906) zu einer neuen Qualität gerinnt. Die davor liegende Entwicklung der Thermodynamik macht dann im 19. Jh. definitiv mit den vereinfachten Vorstellungen von Kraft-Stoffen ein Ende. Die kritische Bemerkung Hegels, was es denn meint, wenn ein Physiker von einer Anziehungskraft spreche, gewinnt erst hier eine erste befriedigende Antwort. »Die Krafft als wirkliche«, so schreibt Hegel in der Phänomenologie, »ist schlechthin nur in der Aeußerung […]. Die Wahrheit der Krafft bleibt also nur der Gedanke derselben« (Werke, Bd. 3, 115). Die Kraft als ein eigenständiges Prinzip ist hier demaskiert als eine

Heuristik, die einen Funktionszustand auf unser Ursache-Wirkungs-Denken zurückbindet. Erst in einer konsequenten Formalisierung energetischer Zustände gewinnt das, was hier mit Kraft bezeichnet ist, eine neue Bedeutung, aber da stehen wir schon in den Denkmustern einer Naturwissenschaft, die auf eine axiomatisch gesicherte Mathematik und demnach auf ein völlig neues Verständnis von Formalismen aufbauen kann, und bewegen uns zeitlich damit auch schon in das beginnende 20. Jh.

Quellen

Berzelius, J. J. (1802): *De electricitatis galvanicae apparatu cel. Volta excitae in corpora organica effectu*. Upsala.
Bichat, X. (1801): *Anatomie générale, appliquée à la physiologie et à la médecine*. Paris.
Blumenbach, J F. ([6]1799): *Handbuch der Naturgeschichte* [1779–1780]. Göttingen.
Blumenbach, J. F. (1791): *Über den Bildungstrieb*. Göttingen.
Condillac, É. B. de (1749): *Traité des Sistèmes*. La Haye.
Descartes, R. (1644): *Les principes de la philosophie*. Paris (dt. *Prinzipien der Philosophie*. Übers. v. Ch. Wohlers. Heidelberg 2005).
Gilbert, W. (1600): *De magnete*. London.
Euler, L. (1736): *Mechanica*. Sankt Petersburg.
Galilei, G. (1638): *Discorsi*. Leiden.
Gehler, J. S. T. (1789): *Physikalisches Wörterbuch oder Versuch einer Erklärung der vornehmsten Begriffe und Kunstwörter der Naturlehre mit kurzen Nachrichten von der Geschichte der Erfindungen und Beschreibungen der Werkzeuge begleitet in alphabetischer Ordnung*. Zweyter Theil. Leipzig.
Hegel, G. W. F. (1970): *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 3. Frankfurt/Main.
Leibniz, G. (1686): »Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae«. In: *Acta eruditorum*, 161–163.
Kant, I. (1755): *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Königsberg/Leipzig.
Kant, I. (1790): *Kritik der Urteilskraft*. Berlin/Libau.
Kepler, J. (1938): *Astronomia nova aitiologetos, seu Physica Coelestris, tradita commentariis de motibus Stellae Martis* [1609]. Hg. v. M. Caspar. München.
Kepler, Johannes (1619): Harmonices Mundi libri. Frankfurt/Main. Hg. v. Max Caspar. München 1940.
Leibniz, G. W. (1686): »Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae«. In: *Acta eruditorum*, 161–163.
Leibniz, G. W. (1795): *Système nouveau de la nature*. Paris.
Leibniz, G. W. (1996): *Principes de la nature et de la Grâce fondés en raison* [1714]. Paris.
Leibniz, G. W./Newton, I. (1966): *Über die Analysis des Unendlichen – Abhandlung über die Quadratur der Kurven*. Frankfurt/Main.
Newton, I. (1704): *Opticks: or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colors of light*. London.
Newton, I. ([2]1713): *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [1687]. Cambridge (dt. *Mathematische Principien der Naturlehre*. Hg. v. J. Ph. Wolfers. Berlin. 1872).
Wolff, C. F. (1759): *Theoria generationis*. Halle.

Sekundärliteratur

Adler, H./Hermand, J. (Hg.) (1999): *Concepts of Culture*. New York.
Bach, T. (2001): *Biologie und Philosophie bei C. F. Kielmeyer und F. W. J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Berger, J. (2005): »Zur Geschichte des Äthers im 18. Jahrhundert. George-Louis Lesages System der corpuscules ultramondains.« In: *Gesnerus* 62, 186–217.
Breidbach, O. (1982): *Das Organische in Hegels Denken*. Würzburg.
Breidbach, O. (Hg.) (2013): *Materialienband »Dynamische Physik«*. München.
Crombie, A. C. (1977): *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. München.
Cheung, T. (2000): *Die Organisation des Lebendigen. Die Entstehung des biologischen Organismusbegriffs bei Cuvier, Leibniz und Kant*. Frankfurt/Main.
Dijksterhuis, E. J. (1956): *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin, u. a.
Delon, M. (1988): *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820)*. Paris.
Drüe, H. u. a. (2000): *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt/Main.
Durner, M./Moiso, F./Jantzen J. (1994): *Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*. Stuttgart.
French, R. (1994): *William Harvey's Natural Philosophy*. Cambridge.
Gilmor, Ch. St. (1971): *Coulomb and the evolution of physics and engineering in the eighteenth century France*. Princeton.
Grafton, A. (1999): *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge, Mass.
Günther, H. (1994): *Das Erdbeben von Lissabon und die Erschütterung des aufgeklärten Europa*. Berlin.
Klein, F. (1926): *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert*. Berlin.
Kuhn, D. (1988): *Typus und Metamorphose*. Marbach.
Kutschmann, W. (1983): *Die Newtonsche Kraft. Metamorphose eines wissenschaftlichen Begriffs*. Wiesbaden.
Prévost, P. (1809): *Notice de la vie et des écrits de George Louis Le Sage*. Genf/Paris.
Proß, W. (2006): »Naturalism, anthropology and culture«. In: Goldi, M. and Wokler, R. (Hg.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge, 218–247.
Principe, L. (2013): *The Secrets of Alchemy*. Chicago.
Westfall, R. S. (1977): *The construction of modern science. Mechanisms and mechanics*. Cambridge.
Wiesenfeldt, G. (2002): *Leerer Raum in Minervas Haus. Experimentelle Naturlehre an der Universität Leiden, 1675–1715*. Berlin.

Olaf Breidbach

Kritik (frz. critique; engl. criticism)

Begriff und Sache

Die allgemeine Bedeutung von Entscheidung, entscheidende Wendung, Unterscheidung und Urteil (gr.: crisis) findet ihre Anwendung auf dem Feld der Theologie, der Forensik, der Medizin und der Philologie. Es geht in einer Dialektik von Umwertung und Festsetzung um Gesetz, Recht und um Wissenschaft. Die Synonymie von Krise und Kritik findet sich noch in Johann Heinrich Zedlers (1706–1751) *Großem vollständigen Universallexikon* von 1733.

Renaissance und 17. Jh. bringen einen Schub an philologischer Anstrengung bei der Rekonstruktion antiker Texte wie insgesamt an historischer Gelehrsamkeit (Jaumann 1990 u. 1995), wobei das Lateinische als Verkehrs- und Publikationssprache der Gelehrtenrepublik die Regel ist. Die *Acta Eruditorum*, ein 1676 von Otto Mencke (1644–1707) begründetes, bedeutendes Leipziger Rezensionsorgan, leben bis 1786 fort, jedoch hält die Familie seit 1712 bereits ein Pendant mit dem Titel *Deutsche Acta eruditorum* für notwendig. Im Zeitalter der Aufklärung artikuliert sich wie die Philosophie auch die Kritik nunmehr weitgehend in den Nationalsprachen mit entsprechenden Differenzierungen im Begriffsgebrauch.

Im Deutschen bringt Kant den Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781, AA, Bd. 4, 1903, 9) in seinen wesentlichen philosophisch-politischen Bezügen zur prominent gewordenen inhaltlichen und verfahrenstechnischen Bestimmung. In einer Fußnote zur Einleitung heißt es: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion* durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« Öffentlichkeit als institutionelle Vorbedingung für die Entfaltung von Kritik an Thron und Altar, freie Prüfung ihres Anspruchs auf Autorität, sowie Vernunft als Kriterium dieser Prüfung – damit ist der Kern dessen benannt, was in der Aufklärung Kritik wesentlich ausmacht und worauf sie zielt. Zugleich besteht Kant im selben Text darauf, dass die den Maßstab setzende Kritik der Vernunft auch ihren eigenen Geltungsbereich zu problematisieren und zu restringieren habe (↗Vernunft, ↗Erfahrung). Ziel dieser Selbstprüfung ist ein mittlerer Weg zwischen Lockes Empirismus und Wolffs Rationalismus. Kants Lösung, ein die Erfahrung einschließendes synthetisches Urteil a priori, versteht sich auch als eine philosophische Aufhebung gerade jener Verfahren, die für die Kritik an den autoritär verfügten Wissens- und Traditionsbeständen wesentlich waren: Empirisierung, Naturalisierung, Historisierung, Kulturvergleich, Subjektaufwertung durch Empfindsamkeit. In der gegenwärtigen Disziplin der Philosophie gilt Kant deswegen nicht wenigen als Höhepunkt bzw. als Überwinder der Aufklärung. Im Spätwerk hat er bekanntlich sein Verfahren wegen der Abkopplung vom Wissenschaftsprozess der Selbstkritik ausgesetzt (↗Anthropologie).

Die Bezeichnung »kritisch« wird im 18. Jh. schließlich auch zu einer Art Passe-partout zur Bezeichnung von ganz unterschiedlich gelagerten Studien, in denen das Attribut auf philologische Anstrengung wie politischen Hintersinn verweist, aber auch schon bisweilen konventioneller Natur sein kann, so z. B. Johann Christoph Gottscheds (1700–1766) *Versuch einer critischen Dichtkunst* (1731), Johann Gottfried Herders (1744–1803) Essaysammlung *Kritische Wälder* (1769) oder *Der critische Musikus* von Johann Adolf Scheibe (1708–1776) bzw. *Critische Nachrichten aus dem Bereich der Gelehrsamkeit* (1752) etc.

In England bezieht sich »criticism« vor dem Hintergrund einer bereits etablierten ↗Öffentlichkeit in der Regel nur auf die Sphäre der Literatur bzw. der Kunsttheorie. Der *Essay on criticism* (1711) von Alexander Pope (1688–1744) ist nach dem Vorbild des *Art poétique* (1674) von Nicolas Boileau (1636–1711) noch eine neoklassizistisch geprägte, in Versen gehaltene Poetik eines präskriptiven Autor-Kritikers. Die neue Gestalt des selbständigen Kritikers verkörpert im 18. Jh. Samuel Johnson (1709–1784), der eine kommentierte Shakespeare-Ausgabe herausgibt, vor allem aber durch ein viel genutztes Wörterbuch der englischen Sprache Bedeutung für ein breiteres Publikum gewinnt. Die *Elements of Criticism* (1762) von Henry Home (1696–1782), einem Vertreter des schottischen common sense, belegen wiederum ein Verständnis von Criticism als Theorie der Kunst und des Geschmacks im Anschluss an John Lockes Sensualismus. Nach Fontius (2001) setzt sich diese kunsttheoretische Konzeption von Kritik allgemein in England durch. Sie sei ein »Sonderweg«, der es verabsäume, die von Immanuel Kant (1724–1804) eingeführte Trennung von Wissen-

schaft des Schönen und von Kritik nachzuvollziehen. Zu vermelden sind hiergegen im 19. Jh. die *Essays in Criticism* (1865) des Literatur- und Kulturkritikers Matthew Arnold (1822–1888) und deren Versuch der Aufstellung eines verpflichtenden Kanons englischsprachiger Dichter sowie der geschmacklichen Erziehung der Mittelschichten. Die Richtung des so genannten New Criticism im frühen 20. Jh. meint schließlich eine, vor allem in den USA wirksame, von der Biographie des Autors abstrahierende textimmanente Theorie der Interpretation, die bereits auf den Strukturalismus und den von Roland Barthes in der so genannten Nouvelle critique proklamierten Tod des Autors vorverweist.

Im Französischen bildet einen sprechenden Beleg für die sachlich-semantische Amplitude des Begriffs der Artikel »Critique« (1754) aus der *Encylopédie.* Verfasser ist der Voltaire nahe stehende Jean-François Marmontel (1723–1799), zeitweiliger Herausgeber des *Mercure de France* (August 1758 bis Januar 1760), Literat und Autor auch von literaturtheoretischem Schrifttum wie der *Éléments de littérature* (1787). Insgesamt repräsentiert der unterschiedlichen Klassifikationsansätzen folgende Artikel die um die Jahrhundertmitte gängigen Auffassungen. Er unterscheidet auf allgemeinster Ebene einen Zugang, der konventionsgemäß unter Kritik die Restituierung der »littérature ancienne« sowie jene der Chronologie versteht – eine im engeren Sinn philologisch-historische Aufgabe – von einem Zugang, der eine »aufgeklärte Prüfung aller menschlichen Hervorbringungen sowie ein Urteil über diese« vorsieht (un examen éclairé et un jugement de toutes les productions humaines; Ü. Vf.). Diese Hervorbringungen werden eingeteilt in Wissenschaften sowie freie und (nicht abgehandelte) mechanische Künste. Die Wissenschaften sind getrennt nach Heilsgeschichte, Profangeschichte und Naturgeschichte. In ihre Erörterung gehen mehr oder minder deutlich Aufklärungsabsichten ein. Am Beispiel der »histoire sainte« heißt es z.B., diese der Prüfung durch die Vernunft (»examen de la raison«) zu unterziehen, sei »unfromm« (impie), jedoch könne es »zum Nutzen des Glaubens selbst« (pour le triomphe même de la foi) sein, durch Quellennähe und Textvergleich die allen Religionen eigene unschlüssige Argumentationsweise zu vermeiden. Der Zugang zur »histoire profane« verlässt die üblichen, an die Herrscherzyklen angelehnten Bahnen der bisherigen Universalgeschichte und tendiert zur empirisch basierten Menschheits- und Kulturgeschichte im Sinne von Voltaires (1694–1778) *Essai sur les mœurs* (1754/1756) sowie zur Rekonstruktion der Interessengebundenheit der Standpunkte in der historischen Darstellung. Dieser Gesichtspunkt war zuvor in der Polemik zwischen dem Abbé Jean-Baptiste Dubos (1670–1742) und Henri de Boulainvilliers (1658–1722) um den Primat der Gallier oder der Franken in der Geschichte Frankreichs ins Licht gerückt worden. Die »histoire naturelle« schließlich basiert auf Beobachtung, Experiment und methodischem Zweifel. Auf diesem breiten Feld herrscht ein gewisser Erkenntnisoptimismus im Geist der ↗Querelle des Anciens et des Modernes. Die Ausführungen über die freien und die schönen Künste (Architektur, Musik, Skulptur, Malerei) sind konservativer und weniger systematisch. Hier wird den gelungenen künstlerischen Werken eine modellbildende Funktion im Kopf des Betrachters eingeräumt.

Die »critique littéraire« wird als die schwierigste Form der Kritik bezeichnet. Hierunter subsumiert der an diesem Punkt noch der ↗Rhetorik verpflichtete Artikel die nun als Kunstgattung gesehene Geschichtsschreibung, die Beredsamkeit sowie Ethik (morale) und Dichtung (poésie). In der Historie wie in der Praktischen Philosophie wird der Kritiker auf Authentizität und auf Aufklärung verpflichtet. Hier erst erreicht der Artikel einen verallgemeinernden Gesichtspunkt. Die Maßstäblichkeit guter Kritik bildet die »staatsbürgerliche Gesinnung« (condition de citoyen), möglicherweise noch eine Reminiszenz der sittlichen Verpflichtung der Beredsamkeit bei Quintilian (35–ca. 96 u.Z.). Sie erwartet vom Kritiker den Kampf gegen das ↗Vorurteil, die Ablehnung des Kriegs (sc. der Fürsten) sowie dann im Allgemeinen einen das Partikulare berücksichtigenden naturrechtlichen Universalismus der Betrachtungsweise, welcher der Politisierung die Spitze abbricht. Der Kritiker soll jeden Menschen nicht nur in seiner Besonderheit nach den Sitten seines Jahrhunderts und seines Landes beurteilen, sondern auch die Gesetze und Sitten aller Länder nach den unveränderlichen Prinzipien der »natürlichen Gerechtigkeit« (équité naturelle). Bei der Behandlung der Dichtungskritik schließlich lässt sich eine Anlehnung an die allerdings nicht genannten *Réflexions sur la poésie et sur la peinture* (1719) des Abbé Dubos erkennen. Diese beinhaltet eine Ausrichtung an der Empfindung (»le sentiment seul peut juger le sentiment«) statt an der Vernunft, eine Aufwertung des Publikums als Geschmacksrichter im Zeichen des »bon goût« sowie die Wertschätzung des Genies. Charles Batteux' (1713–1780) jüngere Nachahmungstheorie in *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746) spielt

hingegen keine Rolle. Am Ende des Artikels zeichnet sich das Ideal einer verstehenden und zugleich fördernden Kritik ab, welche die Position des normativen Kunstrichters in der Tradition Boileaus jedoch nicht völlig aufgibt.

Im Gesamt der Aufklärung interferieren Gegenstand und Modus der Kritik, durchdringen sich Polemik und gedankliche Vertiefung. So entstehen Ideologiekritik, historisch-kritische Textwissenschaft und die Hermeneutik meist aus der Distanz und Nähe zu kirchlichen Machtpositionen bzw. zur Tradition der Textauslegung des Alten und Neuen Testaments. Und die moderne Literaturkritik findet ihre Ermöglichung nicht zuletzt im Geltungsverlust der normativen Poetik, wie sie für das, auch in England und Deutschland, so bei Gottsched, wirksame französische Modell des Klassizismus symptomatisch war, sowie im sich entwickelnden Literaturmarkt. Eine Innovation eigener Art ist die von Rousseau vorgetragene Kulturkritik, in deren Vortrag und Ergebnis die Topik von Dunkelheit versus Licht in der allgemeinen Redeweise der Aufklärung ihre uneingeschränkte Berechtigung zu verlieren beginnt.

Ideologiekritik

Die späte Aufklärung kennt die Erstnennung von »idéologie« 1798 im *Mémoire sur la faculté de penser* von Destutt de Tracy (1754–1836) in der weitgehend neutralen Bedeutung von »Wissenschaft von den Ideen« (sciences des idées.). Die sogenannten Idéologues, eine Gruppe von Denkern, zu der neben de Tracy, Cabanis, Volney, Condorcet gehören (Picavet 1891), neigen erkenntnistheoretisch zu einem Sensualismus Condillacscher Observanz und politisch zum Frühliberalismus. Auf verschlungenen Wegen nimmt der Begriff dann seine Konnotationen von Herrschaft und Verblendung an (Eagleton 2000). Der mittleren Aufklärung fehlt gänzlich der Begriff der Ideologie, sie kennt aber schon den intellektuell-politischen Akt der Entlarvung des Zusammenhangs von Macht, Verhalten und Redeweise.

Ideologiekritik in diesem Sinne, als Sichtbarmachung verdeckter oder als illegitim erachteter Machtstrukturen, entzündet sich einerseits am ↗Vorurteil des Standes, das in der Regel im Namen der Widernatürlichkeit bzw. einer adamitisch bzw. naturrechtlich legitimierten Gleichheit der Menschen kritisiert wird. Vornehmlich artikuliert sie sich aber auf dem Feld von Kirche, Religion und Staat, ein angesichts der engen Verbindung von Thron und Altar gerade im zentralistischen, konfessionell festgelegten Frankreich bevorzugtes Experimentierfeld der Reflexion wie der Fiktion. Kirchen- und Religionskritik sind zunächst häufig Gegenstand der literarischen Satire wie etwa in Montesquieus die Trinitätslehre persiflierenden *Lettres Persanes* oder in Denis Diderots (1713–1784) Klosterkritik von *La Religieuse*. Was in diesen Texten durch den naiven bzw. verfremdenden Blick der Betrachter oder aus der Perspektive der Opfer vorgeführt wird, das wird auf dem theoretischen Feld des kritischen Geschäfts systematischer entwickelt: die Konfrontation von Sein und Schein bzw. die Aufdeckung von vorgegebener und eigentlicher Absicht. Während Voltaire etwa dem machtstützenden Charakter der Religion auch positive Aspekte abgewinnt, indem er dem atheistisch gesinnten Steuerpächter Helvétius zur Überlegung anempfiehlt, dass man, gäbe es Gott nicht, ihn zur Ruhigstellung der Abhängigen und zur Stabilisierung ihrer Zahlungsmoral erfinden müsse (»S'il n'y avait pas Dieu, il faudrait l'inventer«), zielen die Schriften von Paul-Henri Thiry d'Holbach (1723–1789), des wichtigsten Vertreters des ↗Atheismus, auf Entlarvung der Verbindung von Macht und Religion. In *Le christianisme dévoilé* (1761) bezeichnet d'Holbach in der Einleitung Religion als eine ungeprüfte, auf Tradition beruhende, seit der Kindheit eingeübte, pure Gewohnheit, die auf Hoffnung und Furcht gründe. Diese Form der Religiosität vertraue auch den schädlichen Institutionen, welche die Religion vertreten. In dem d'Holbach zugeschriebenen *Essai sur les préjugés* (1770) ist von Priestern und Tyrannen die Rede, denen nur daran gelegen sei, die Unvernunft und Unwissenheit wie die Laster und Leiden der Nationen zu verewigen (Kap. VI). Betrug (»imposture«) und Täuschung (»tromper«) bilden die Hauptanwürfe dieser Art Kritik, in welcher Religion und ihre Institutionalisierung als zielgerichteter und wirksamer Verblendungszusammenhang einer politisch-kirchlichen Allianz interpretiert werden. An deren Gegenpol steht die Auflösung dieser Täuschung durch Entschleierung (»dévoiler«) bzw. Ent-Täuschung (»détromper«) im Namen der Vernunft (»en faveur de la raison«). Ähnlich gelagert argumentiert in der deutschen Aufklärung der Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1699–1768) in seiner »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes«, die Lessing posthum als *Fragmente eines Ungenannten* (1778) publiziert. Zwar vertritt Reimarus gegen den französischen Atheismus die Perspektive einer

transkonfessionellen Vernunftreligion, in seiner Kritik des Wunderglaubens, in der Behauptung von der Auferstehung Jesu als frommem Betrug der Apostel u. ä. nähert er sich jedoch deutlich der Priesterbetrugstheorie an.

Diese fällt, nicht zuletzt wegen ihrer politischen Intentionalität, an Komplexität in mancher Hinsicht hinter die Idolen-Lehre Francis Bacons (1561–1626) aus dessen *Novum organum scientiarum* (1620) zurück. Bacon erwog im Anschluss an Ciceros *De officiis* die Möglichkeit der (Selbst-)Täuschung des Subjekts bei der Vernunftgewinnung durch das Unbewusste, die Tradition, den Sprachgebrauch und durch die anthropologische Disposition zur Selbstbezüglichkeit. Die Priesterbetrugstheorie kennt auch erst Rudimente eines bedürfnisorientierten Ansatzes, wie er z. B. in der späteren Religionskritik bei Ludwig Andreas Feuerbach (1804–1872) paradigmatisch ist, der in *Das Wesen des Christentums* (1841) Gott als Projektion der Endlichkeit des Selbstbewusstseins verstand, oder bei Karl Marx (1818–1883), der im Anschluss an Feuerbach in der 1843–1844 verfassten *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Religion als »Seufzer der bedrängten Kreatur« interpretierte und die griffige, oft als Kürzel für Priesterbetrug missverstandene Formel von der Religion als »Opium des Volkes« prägte.

Philologie und Hermeneutik

Von der Grundsatzkritik an Religion und Kirche zu unterscheiden ist eine theologieinterne Kritik, meist protestantischer Inspiration, welche die einstige, in der Reformation gegen die Tradition der Kirchenlehre und deren allegorische Methode gewendete Rückkehr zu den Texten wieder aufnimmt und nun durch philologische Überprüfung und Historisierung orthodoxen Lesarten den Boden zu entziehen sucht. Sie verschmilzt damit auf indirekte Weise mit dem Aufklärungsanliegen.

Einer der Hauptvertreter dieser Richtung ist in der Frühaufklärung Pierre Bayle (1647–1706), ein zeitweilig zum Katholizismus übergetretener Protestant, den die Revokation des Edikts von Nantes (1685) ins Exil in die Niederlande trieb. Sein überaus erfolgreicher, im ganzen 18. Jahrhundert aufgelegter und auch übersetzter *Dictionnaire historique et critique* (1697, 4 Bde.), an dem auch andere Beiträger mitwirken, ist Teil einer breiten Bewegung geschichtlicher Revisionen der Gelehrsamkeit des ausgehenden 17. Jh. Er richtet sich zunächst gegen *Le grand dictionnaire historique, ou mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* (1674), die erste nationalsprachliche Enzyklopädie von Louis Moréri (1643–1680) und deren katholische Parteilichkeit. Die alphabetisch geordneten Artikel geben bei Bayle zuerst einen knappen, objektivierbaren Sachstand, danach folgt ein Kommentarteil, darunter auch philosophische Reflexionen, so dass, so der Verfasser, jeder Leser das ihm Passende finden kann. Das kritische Verfahren Bayles beginnt meist mit der Vorführung der inneren Widersprüche einer Position. Es schließt sich an ein Vergleich verschiedener Überlieferungsstränge bzw. verschiedener Interpretationen, so dass einlinige Lesarten ausgeschlossen werden. Ein weiteres Verfahren besteht in der Annäherung des Christentums an die heidnischen Religionen mit dem Ziel der Ausschaltung des Aberglaubens auf rationalistischer Grundlage. So verfuhr bereits Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757) in seiner *Histoire des oracles* (1687). Wir befinden uns in den Anfängen der Religionswissenschaft. Schließlich eignet der Kritik Bayles die, in späteren Auflagen abgemilderte Besonderheit eines mit der Unterhaltung des Lesers gerechtfertigten, bisweilen obszön-skandalisierenden bzw. demythisierenden Tons, der das Alte Testament als Sammlung geschichtlicher Anekdoten vorführt, deren Akteure auf diese Weise als normale Sterbliche erscheinen. Im Endeffekt zielt das Unternehmen auf die Trennung von Vernunft und Glauben und jene von Glauben und Moral. Bayle wird auch dem Atheisten die Möglichkeit zur Sittlichkeit bescheinigen. Der von Descartes herrührende rationalistische Ausgangspunkt einer allumfassenden Prüfung qua Zweifel und Vernunft führt ihn jedoch letztlich in einen Fideismus calvinistischer Prägung, der die »Mysterien des Evangeliums«, da von übernatürlicher Ordnung, aus der Prüfung durch die Vernunft (»lumière naturelle«) wieder entlässt (Abel/Moreau 1995).

Das Bedürfnis nach Prüfung der Textüberlieferung findet sich auch in der deutschen Aufklärung. Ein bedeutendes Exempel ist das Werk von Johann Salomo Semler (1725–1791), evangelischer Theologe und Mitbegründer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Sein Hauptwerk in dieser Richtung ist die *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771–1775, I–IV). Semler widerlegt das orthodoxe Schriftprinzip der Verbalinspiration, das in den Texten den direkten Ausfluss von Gottes Wort sah, mit dem Argument, dass die Texte erst spät nach der Zeit entstanden seien, von der sie handelten. Daraus folgerte er, dass in der Schrift zwar das Wort Gottes

enthalten, sie aber nicht das Wort Gottes selbst sei, vielmehr Endprodukt einer zunächst mündlichen Überlieferung. Grundsätzlich kritisiert Semler die nachreformatorische Erstarrung der Textauslegung zu einer konfessionellen Theologie. Bei dem Versuch der Rückgewinnung des Textsinns unterscheidet er in eine historische Interpretation, bei der Sprachkompetenz und verstehende Rekonstruktion der geschichtlichen Situation der Textentstehung die Textauslegung wie deren Geschichte dominieren, und eine moralische Interpretation, welche auf der Notwendigkeit der Aktualisierbarkeit und zugleich auf kontrolliertem Subjektbezug des Interpreten besteht (Schröter 2012, 55 ff.). Jedoch bleiben die Ausführungen zur moralischen Interpretation bei Semler undeutlich. Erkennbar wird, dass einerseits die Verwissenschaftlichung der Theologie nicht ohne den Gedanken des Sachverhalts der Offenbarung auskommen kann und andererseits die auf der inneren Überzeugung des glaubenden Subjekts beruhende Privatreligion zugleich nahe der Tiefendimension des Historischen bleiben soll. Mit den Stichworten Historisierung und Privatreligion ist Semler einer der wichtigen Vertreter der Aufklärungstheologie (↗ Religion).

Sein gedanklicher Zugriff steht in der Tradition der christlichen Hermeneutik (von altgriechisch hermeneuein: erklären, auslegen, übersetzen). Zu den ersten Schöpfern der Begriffsbildung hatte Johann Conrad Dannhauer (1603–1666) mit der 1654 publizierten *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum* gezählt. Aus dem theologischen Zusammenhang löst sich die Hermeneutik bereits im Rationalismus von Christian Wolff (1679–1754), dem die Bibel als ein Spezialfall allgemeiner Literatur gilt. Ausführlicher wird der säkulare Gesichtspunkt dann mit dem von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) inspirierten *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Halle 1757) von Georg Friedrich Meier (1718–1777) entwickelt, der eine auf alle Texte anwendbare zeichentheoretisch begründete Universalhermeneutik anstrebt und dabei von einer Harmonie des Weltganzen ausgeht, in der alle Zeichen sinnhaft aufeinander verweisen. Ebenfalls Leibniz verpflichtet ist die auf die subjektive Brechung der Interpretation abhebende Position des Historikers Johann Martin Chladni, auch Johann Martin Chladenius (1710–1759), der in der Geschichtsschreibung mit der Auffassung vom »Sehepunckt« innoviert. Der ursprünglich aus der Optik stammende Begriff bezeichnet in seiner 1742 veröffentlichten *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* den subjektiven Standpunkt des Historikers, der die Deutung der Geschichte wesentlich bestimme. Damit gelingt es, die vorher in Richtung Skepsis interpretierte Verschiedenheit der Auffassungen reflexiv einzuholen.

Den Abschluss des langen 18. Jh. und zugleich einen Neubeginn bildet die in die Romantik weisende Hermeneutik des protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der in Halle und Berlin lehrte, und dessen Lehre auch als allgemeine Theorie und Methode der Textauslegung Geltung beansprucht (Nowak 2001; Grondin 2001). Mit Kants Kritik an der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit stellen sich für die Hermeneutik neue Probleme. Auch bei Schleiermacher zielt diese auf Rekonstruktion der Autorintention und des ursprünglichen Textsinns, hat dabei aber nicht mehr die Wahrheitssuche als erstliches Ziel der Kritik, sondern Einfühlung, Nachvollzug und Überwindung einer nun als grundsätzlich verstandenen Alterität zwischen Text und Interpret. Dieser Zugang steht noch insofern in den Intentionen der Aufklärung, als er autoritäre Verfügungen über die Interpretation ausschließt, jedoch löst er sich von diesen Intentionen da, wo er den Standpunkt des Subjekts nicht mehr wie diese beansprucht, sondern ihn bereits voraussetzt. Schleiermachers Kritik ist von langfristiger Wirkung bis hin zur lebensphilosophisch inspirierten These von der Notwendigkeit der Horizontverschmelzung von Gegenstand und Interpret bei Hans Georg Gadamer (1900–2002) in *Wahrheit und Methode* (1960).

Literaturkritik

Vor dem Hintergrund eines im 18. Jh. noch weiten Begriffs von ↗ Literatur kann Literaturkritik noch häufig die Kritik der Wissenschaften einschließen und semantisch entsprechend umfassend verstanden werden. Dieser weite Literaturbegriff hatte die Denkweise der »Modernes« in der Querelle bestimmt. Die Herausnahme der Literatur aus der Fortschrittsperspektive durch die Anciens hatte die ersten Versuche einer eigenständigen Betrachtung des Literarischen angezeigt. Jedoch verschwinden z. B. die Wissenschaften erst im 19. Jh. völlig aus den Literaturgeschichten. Hinzu kommt die noch dominierende Klassifikation und Bewertung aller Texte und Gattungen nach den Kriterien der Beredsamkeit, die etwa unter Dichtung kein Produkt innerer Gestimmtheit versteht, sondern eine rein metrische

Größe. Eine solche Haltung zeigt in Frankreich noch der *Cours de littérature ancienne et moderne* (1799–1805) von Jean-François de La Harpe (1739–1803). Schließlich überlagern die ästhetischen (↗ Ästhetik) und kunsttheoretischen Debatten das literaturkritische Urteil. Solche Zählebigkeit der Traditionsbestände wie die Unübersichtlichkeit in der Herausbildung des Neuen sind zu berücksichtigen, will man die Schwierigkeit einer Klassifizierung dessen beurteilen, was Literaturkritik im 18. Jh. ausmacht. Manche Darstellung der Deutschen Aufklärung kennt deswegen Abschnitte zu Poetik und Ästhetik, jedoch keinen zur Literaturkritik (Alt 1996).

Gleichwohl bereiten sich schon im 18. Jh. bestimmte Grundbedingungen für die Literaturkritik als eigenständige Gattung vor (Belaval 1983; Hohendahl 1985; Barner 1990; Martus 2007). Sie verdanken sich dem allgemeinen Strukturwandel der Gesellschaft, welcher den Primat des Geschmacks der sozialen und ästhetischen Eliten (La cour et la ville, Salons) als Distinktionsmodell auflöst, so dass in Frankreich z. B. der Klassizismus langsam zu einer nationalen Angelegenheit wird. Auch verlieren sich normative poetologische Geltungen, welche dieses Geschmacksideal befestigten, zugunsten des Vorrangs der Empfindung und treten, vor allem in Deutschland, in der Kultur der ↗ Empfindsamkeit am Publikum ansetzende Kriterien der Bewertung stärker in den Vordergrund. Hierzu kommen die Veränderungen, die sich aus der quantitativen Ausweitung des Lesepublikums und der damit verbundenen Anonymisierung der Literaturverhältnisse ergeben, welche den Kritiker als Vermittler erforderlich machen. Spätestens ab 1760 lässt sich, speziell auch in Deutschland, wo weniger das Theater die Nation vorbereitet, wie die Autoren es wollen, als der durch die Anstrengungen der Verleger allgemeinen Regeln unterworfene Buchhandel, eine Verstärkung des Rezensionswesens beobachten, das nicht mehr auf Gelehrsamkeit oder auf moralische Selbstverständigung, sondern auf Information und Leseanreiz setzt. Zur Durchsetzung der Literaturkritik als eigenständigem Verfahren bedarf es schließlich einschlägiger Medien, wie sie bereits seit der Frühaufklärung entstehen (Kirteley Wees u. a. 1946; Wilke 1978; Sgard 1991). Dies beginnt mit dem Typ moralischer Wochenschrift, so in England um 1710 mit *The Tatler* und *The Spectator*, die das kulturelle Niveau (wit, moral, taste) der englischen Mittelklasse anzuheben suchten. In Frankreich folgt ihnen u. a. *Le spectateur français* von Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux (1688–1763), in Deutschland z. B. Gottscheds *Vernünftige Tadlerinnen* (Martens 1968). In der zweiten Jahrhunderthälfte kommt es zur Spezialisierung hier auf Wissenschaft und da auf Poetik und Literatur. Paradigmatisch hierfür steht Deutschland, so mit den *Briefe*[*n*], *die neueste Litteratur betreffend* (1758), die Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) mit Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811) und dem Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786) gründete und für die er 1759–1765 zahlreiche Essays verfasste; ferner mit Nicolais *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (1757–1765); danach mit seiner *Allgemeine*[*n*] *Deutsche*[*n*] *Bibliothek* (1765–1806), die, so ihre Programmatik, »eine allgemeine Nachricht, von der ganzen neuen deutschen Litteratur vom Jahre 1764 an, in sich enthalten« sollte. Rezensiert wurden Bücher aus allen Fachgebieten für ein nicht eng akademisches, gebildetes Publikum. Die literarische Perspektive entsprach dem popularphilosophischen Rationalismus der Berliner Aufklärung und stand im Gegensatz zum Sturm und Drang wie zur Klassik. Offener angelegt war der von Christoph Martin Wieland besorgte *Teutsche Merkur* (1773–1789). Er war im Titel eine Anlehnung an das, sich an ein gebildetes Publikum richtende Nachrichtenblatt des *Mercure de France* (zuvor *Mercure galant*) zu diversen Domänen aus Politik, Literatur und Gesellschaft. In Wielands Zeitschrift kamen neben Kritiken und Abhandlungen auch poetische Texte zum Abdruck. Sie hat als Adressaten den »lesenden Theil der Nation«, votiert für eine qualitative Auswahl der besprochenen Literatur, plädiert für Behutsamkeit der Kritik und versteht den Kunstrichter nur als Sachwalter des Publikums. Das letzte Urteil spricht die den Kanon begründende Dauer eines Ruhms. Ebenfalls in das Aktionsfeld Wielands gehört die *Allgemeine Literatur-Zeitung*, ein 1785 in Jena mit dem Verleger Friedrich Justin Bertuch (1747–1822) u. a. gegründetes und sehr erfolgreiches Unternehmen mit dem Ziel der Rezension und kritischen Begleitung der zeitgenössischen Literaturproduktion.

Spezialisierung, Zeitgenossenschaft und Orientierung am Leser sind damit wesentliche Merkmale der Literaturkritik der zweiten Jahrhunderthälfte. Bei den literarischen Autoren stößt diese Entwicklung nicht nur auf Gegenliebe. Selbst Lessing, der oft so genannte Begründer der deutschsprachigen Literaturkritik, neigt im 96. Stück der *Hamburgische*[*n*] *Dramaturgie* dem Autor zu, wenn es in einer, Kants synthetischem Apriori verwandten Denkweise heißt: »Nicht jeder Kunstrichter ist Genie, aber jedes Genie ist ein geborener Kunstrichter. Es hat die Probe aller

Regeln in sich.« Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) bekannte Zeilen »Schlagt ihn tot, den Hund! Es ist ein Rezensent.« anlässlich einer Kritik des *Götz von Berlichingen* sind nur der schärfste Ausdruck einer weit verbreiteten, letztlich fruchtlosen Abneigung, die in den Literaturkritikern verhinderte Künstler am Werk sieht und durch sie die Schädigung der Autorinteressen fürchtet. Eine solche noch im Zunftdenken befangene oder schon dem Geniekult des Sturm und Drang verpflichtete Haltung der Autoren hat ihre Ursache auch darin, dass die Kritiker oft genug eine Haltung der Kontroverse schon deswegen einnehmen, weil sie ihr symbolisches Kapital stärken wollen. Goethes Verhalten, der nach dem Erfolg des *Werther*, dem Verleger ein neues Manuskript mit festen Preisvorstellungen anbietet, ohne dass dieser den Inhalt kennt, ist ein sprechendes Symptom für einen Autorstolz, den der Kritiker nur stören kann. Solche konkurrenziellen Gesetzlichkeiten vermerkt aus umgekehrter Perspektive das Titelblatt der *Geheimnisse der deutschen Kunstrichter* (1771), wenn es heißt: »Von mir hängt es bloß ab, was ich erheben will, / Scribenten merkt euch dies, und schweiget für mich still!« (zit. n. Martus 2006, 56). Die Funktionalität einer Trennung von Autor und Kritiker und die wechselseitige systemische Beförderung beider im entstehenden Literaturbetrieb ist noch kaum ein Gesichtspunkt der Reflexion. Ebenso wenig entspricht eine Forderung nach Objektivität, wie sie Lessing in der *Hamburgischen Dramaturgie* aufstellt, der gängigen Praxis: »Der wahre Kunstrichter folgert keine Regeln aus seinem Geschmacke, sondern hat seinen Geschmack nach den Regeln gebildet, welche die Natur der Sache erfordert« (19. Stück).

Das prominente Beispiel für die parallel entstehende Kunstkritik ist die Gattung des »Salon«, die ihren Namen aus der ersten öffentlichen Ausstellung von 1725 im Salon quarré du Louvre und der Besprechung der dort gezeigten Werke bezieht (Démoris/Ferran 2001; vgl. Thoma 2008, 757 f.). Das öffentliche Interesse und die zu den jährlichen Ausstellungen erfolgenden Debatten verlagern die Kritik in den Bereich des gebildeten Dilettanten. Der anonyme Verfasser des ersten ›Salon‹ von 1741 präsentiert sich als »kundiger Liebhaber« (amateur averti). Sein reportageähnlicher Bericht stellt die Bilder statt die Künstler ins Zentrum, verteidigt Chardin gegen den Vorwurf der penetranten Bürgerlichkeit im Sujet (toujours de la bourgeoisie) und beschreibt von den Exponaten vollständig nur die niederen Genres. Auch La Font de Saint-Yenne (1688–1771), der Begründer der Kunstkritik in Frankreich mit den *Réflexions sur l'état de la peinture en France* (1747), der ein Bild mit einem Theaterstück vergleicht, das zu beurteilen ein jeder das Recht habe (chacun a le droit d'en porter le jugement), entzieht im Gefolge Dubos' den Künstlern (doctes) das Geschmacksmonopol und gibt es an das allgemeine Publikum (à tout public) und dessen Empfindung genanntes natürliches Urteil ab (lumière naturelle que l'on appelle sentiment). Zurückgewiesen wird die akademische Kritik wegen der Sterilität ihrer servilen Regelbeachtung, ihrer Uniformität, Repetitivität und Kälte. Aufgewertet wird jene des interesselosen Betrachters (spectateur desintéressé), der auch ohne professionelle Kenntnisse sehr wohl über die Effekte wie die Harmonie eines Bildes urteilen könne. Der von La Font de Saint-Yenne vertretene Primat der Historienmalerei bedeutet keine konventionelle Rücksicht auf Genrehierarchien, sondern zielt auf eine Nationalkunst, in welcher der Standpunkt des Subjekts gleichsam in einem »allgemeinen Stimmrecht« (suffrage général) aufgehe. Dieser Gesichtspunkt nimmt den König in Verantwortung und will den Louvre in ein Nationalmuseum für die königlichen Sammlungen umwandeln. Kritisiert werden die bisherigen Aufnahmekriterien für Ausstellungen, die sich aus der Protektion der Großen, der Launen subalterner Ausbilder, dem Urteil der Stutzer und der diesen nahen Frauen nähren, und der Verfasser unterwirft das Urteil über die Qualität eines Werks allein dem Plebiszit des breiten Publikums. Die an Dubos (1670–1742) anschließende Kategorialität von Empfindung und Natur/Natürlichkeit zeigt hier bereits die Möglichkeit ihrer politischen Dimensionierung. Die Malerzunft reagiert harsch auf die Laienkritik. Sie boykottiert den Salon von 1749, ein von La Font de Saint-Yenne geplantes Journal de critique d'art wird von der Akademie bei den königlichen Behörden hintertrieben. Selbst Diderots *Salons* (1759–1781), welche das Genre zur vorläufigen Perfektion bringen, bleiben der französischen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt und werden nur den zahlungskräftigen europäischen Abonnenten der *Correspondance littéraire* Grimms und Diderots zugänglich.

Die moderne Auffassung von Literaturkritik, wie auch von Kunstkritik, setzt, strukturell betrachtet, den Autonomiestatus der Kunst und den Gedanken einer verstehenden Nähe von Genie bzw. Autor und Kritikerindividualität ebenso voraus wie die Kennerschaft des Publikums. Literaturkritik ist im Gegensatz zur Literaturwissenschaft als akademischer Disziplin auch weniger nachweispflichtig, offener im

Urteil, und stärker der Kommunikativität verpflichtet. Insofern ist sie bis in die jüngere Gegenwart Seismograph und wesentliches Medium der moralisch-ästhetischen Selbstverständigung der Eliten in der bürgerlichen Formation, das auch der Korrektur von pädagogisch-institutionellen Verfestigungen im Urteil dienen kann. Eine solche Konstellation wird erst mit der Romantik erreicht, so in Frankreich in den *Portraits littéraires* von Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) und in der Medialität des entstehenden Feuilleton. Ansatzweise scheinen solche Vorstellungen bereits im 18. Jh. auf, etwa im Artikel »Génie« der *Encyclopédie* oder in Diderots Forderungen nach einer verstehenden Kritik. In Deutschland geht in diese Richtung die »Charakteristik« der Brüder August Wilhelm (1767–1845) und Friedrich (1772–1829) Schlegel, bei der es nur auf das »Genie des Scharfsinnes« (zit. n. Fontius 2001, 471) ankommt. Beispiele für diesen Scharfsinn sind Schriften zu Georg Forster, Lessing, zu Goethes *Wilhelm Meister*, Cervantes' *Don Quijote*, Ariosts *Orlando furioso*. Es handelt sich hierbei weniger um Kritik der aktuellen Literatur als um das Ziel einer Empfindungs- und Geschmacksgemeinschaft auf der Basis einer an den Meisterwerken der Weltliteratur entwickelten »höheren«, d. h. ästhetischen Kritik.

Kulturkritik

Das kulturkritische Denken war in der Renaissance mit Michel de Montaigne (1533–1592) noch in einer Haltung der Skepsis und des statischen Kulturvergleichs verblieben. Der Kannibale, der sein Opfer anfüttert, schien ihm weniger grausam als der folternde Akteur der Religionskriege. Im Zeitalter der Aufklärung findet sich kulturkritisches Denken in Utopien und Reiseberichten (↗ Reisen), in den idealisierenden literarischen Konfigurationen des edlen Wilden (↗ Exotisch/Fremd) als Gegenbild zur Verderbnis der europäischen Zivilisation, das ein Diderot im *Supplément au voyage de Bougainville* jedoch selbst schon wiederum der Kritik zuführt, und in der Kritik am ↗ Kolonialismus. Systematischer erscheint Kulturkritik schon in Giambattista Vicos (1668–1744) *Scienza Nuova* (1725), die eine an der Leitidee der Vernunftentwicklung angelehnte Stadialtheorie vom Zeitalter der Götter, der Heroen und der Menschen in vernunftkritischer, jedoch noch Zyklizität des Geschichtsverlaufs annehmender Perspektive entwirft. Distanznehmende Bemerkungen zur allgemeinen Gesellschaftsentwicklung findet man ebenso in Adam Fergusons (1723–1816) *History of civil society* (1767). Auch Herder setzt gelegentlich kulturkritische Akzente, so in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), ist aber kein Kulturkritiker in der Substanz. Schiller ist grundsätzlicher, er artikuliert den kulturkritischen Befund in *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/1796) in einem fasslichen Dualismus, beklagt die Kosten gesellschaftlicher Ausdifferenzierung für das Individuum und sucht den Ausweg in ästhetischer Erziehung. Kulturkritik ist immer da gegeben, wo nicht Einzelphänomene einer gesellschaftlichen Formation kritisiert werden, sondern diese in ihren wesentlichen Charakteristika infrage gestellt wird. In dieser Hinsicht ist der eigentliche Begründer der Kulturkritik Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) (Bollenbeck 2007).

Begrifflich hat das Französische noch kein Analogon zum zeitgleichen deutschen Begriff »Cultur«. Das verallgemeinernde Substantiv »Civilisation« erscheint erst bei Mirabeau dem Älteren (1715–1789) um 1756 (Fisch 1992). Zuvor spricht man von den »Sitten« (les mœurs), wie es auch Rousseau tut. Geläufig ist dagegen seit längerem das Adjektiv »policé« bzw. »civilisé«. Im Unterschied zur späteren Kulturkritik im Geist des neuhumanistischen Deutungsmusters »Bildung und Kultur« (Bollenbeck 1994), das den weiten Kulturbegriff der Aufklärung geistesgeschichtlich verengt, zielt die Kritik Rousseaus im großen philosophisch-politischen Gestus auf das Ganze der gesellschaftlichen Anordnung. Sie steht in der Tradition des Naturrechts, gibt dieser aber eine prononciert anthropologisch-gesellschaftliche Prägung.

Rousseaus Systematisierung erfolgt im Zusammenhang zweier Preisschriften der Akademie von Dijon (siehe hierzu Thoma 2012). Deren erste behandelt die Frage, ob die Künste und die Wissenschaften dazu beigetragen hätten, die Sitten zu verbessern oder zu verderben. Rousseau gewinnt diese Preisfrage mit dem so genannten *Discours sur les sciences et les arts* (1750, frz-dt. hg. v. K. Weigand), wiewohl er mit seiner Antwort völlig gegen die Erwartungshaltung der Fragesteller verstößt. Die zweite Preisfrage gilt dem Ursprung der Ungleichheit unter den Völkern, er beantwortet sie mit dem *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes* (1754, frz.-dt. hg. v. H. Meier), einer Theorieskizze der Entstehung des Privateigentums und der Geschichte seiner vergesellschaftenden Wirkung. Mit diesen beiden Texten steht Rousseau im

deutlichen Gegensatz zur fortschrittsgestimmten Kulturgeschichte und Geschichtsphilosophie (↗ Geschichte/Geschichtsphilosophie) der mittleren und späten Aufklärung von Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781), Isaak Iselin (1728–1782), Kant, Herder und Nicolas de Condorcet (1743–1794), welche zur Auffassung eines in der materiellen und sittlichen Kultur sich erweisenden Fortschritts der Menschheit mit dem Anspruch auf universale Geltung der europäischen Entwicklung neigt. Rousseaus Auffassung ist hierzu antithetisch. Sie ist fundamental kritisch, in der Denkform dialektisch und im geschichtsphilosophischen Resultat pessimistisch. Ihre Finalität ist zunächst noch zukunftsoffen, die vorgeschlagenen Alternativen sind aber utopienah und zwangsbewehrt. Mit Rousseau verliert die Fortschrittsgewissheit der Aufklärung ihre Unschuld und es beginnt die Selbstaufklärung der Aufklärung.

Der Ansatzpunkt Rousseaus im Ersten Discours ähnelt zunächst dem ideologiekritischen der Kirchen- und Religionskritik. In diesem Fall sind es die Formen des Höflichkeits- und Distinktionsmodells der adligen und großbürgerlichen Eliten, die den Widerspruch herausfordern. Höflichkeit (Politesse) ist Täuschung und Lüge. In der Erweiterung dieses Ausgangspunkts begreift Rousseau in einem, mit Foucault gesprochen, gouvernementalen Denkansatz die gesamte Kultur (Künste, Literatur, Wissenschaft, Art und Weise des gesellschaftlichen Verkehrs) als organischen Teil und als Mittel der Herrschaft. Über die Kultur verfügen die Inhaber von Privilegien und die großen Eigentümer. In einer solchen, asymmetrischen Konstellation entsteht mit Notwendigkeit Intransparenz der Kommunikation und auf Dauer gestellte Uneigentlichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen (Starobinski 1971). Hiergegen stellt Rousseau mit Natur und Tugend die Grundsemantik einer Theorie der Freiheit. Zentral für die Kulturkritik steht zunächst der Gedanke des Ursprungs. Mit ihm verbindet sich die Vorstellung eines positiv besetzten Naturzustands, in dem die Menschen sich noch unverstellt erkennen konnten. Die Neuheit seiner Perspektive resultiert nach Rousseau aus der Äquidistanz zu den Schöngeistern und Vertretern des Zeitgeists (»beaux esprits«, »gens à la mode«) wie zu den Freigeistern und Philosophen. Damit ist der Gegensatz zu den Protagonisten der Hof- und Salonkultur aufgemacht wie auch ein Kampffeld innerhalb der Aufklärung, speziell zur in Vorbereitung stehenden ↗ *Encyclopédie* von Denis Diderot und Jean Baptiste le Rond d'Alembert (1717–1783) eröffnet. In der expliziten Distanz zur herrschenden Höflichkeitskultur und zum Vertrauen auf den Wissensfortschritt erleben wir bei Rousseau in der Semantik einer authentischen Sprache des Herzens die Geburt des moralischen Intellektuellen, dem die Wahrheit der Empörung wichtiger ist als die Wahrheit der Sachen: eine Haltung, die bis zu Camus reicht und in der Postmoderne bei Sloterdijk den Zynismus zum Kontrapunkt haben wird.

Der Schlüsselbegriff der Höflichkeitskritik des ersten Discours ist die Politesse. Sie bildet mit der »Honnêtete« die Hauptsemantik eines seit dem 17. Jh. von den herrschenden Eliten als Gipfelpunkt der geschichtlichen Entwicklung vorgestellten Kulturmodells, das Rousseau nun in ein Entartungsmodell umdeutet. Der »feine Geschmack« (ce goût délicat et fin) und die »Urbanität der Sitten« (urbanité de mœurs), gegen die Rousseau anschreibt, sind, so sein Paradox, nicht Symptome der Versittlichung, sondern Resultat und Programm einer glücklichen Versklavung. Rousseaus Erstling ist Teil einer Kritik, die in Frankreich bereits vor ihm geführt wurde (Losfeld 2011). Schon bei François Vincent Toussaint (1715–1772) z. B. werden in *Les mœurs* (1748), dem Bestseller des Verhaltensschrifttums in der zweiten Jahrhunderthälfte, alle Topoi der Höflichkeitskritik vorgeführt (Thoma 2002). Hier findet sich auch der Versuch einer Neuordnung der Soziabilität (↗ Geselligkeit) im Namen der Tugend (↗ Ethik/Moral). Während Toussaint jedoch auch den Tugendhaften (»l'homme vertueux«) vom Verdacht der Vortäuschung nicht völlig ausschließen will, was ihn in die Nähe systemisch-funktionaler Überlegungen zur Höflichkeit bringt, bleibt Rousseau vorerst noch in der Polemik von falsch und wahr befangen.

Eine wissenschaftskritische Kontextualisierung des Ersten Discours (Enskat 2005) am Beispiel der Nachschrift einer Vorlesung zur Chemie von Hilaire-Marin Rouelle (1718–1779) von 1747 zeigt, wie Rousseau am Beispiel des Arsenabbaus und seiner verheerenden Folgen für Fauna, Flora sowie für die damit befassten Arbeiter das Spannungsverhältnis von Wissenschaft, Gesellschaft und Politik schon vor seiner Antwort auf die Preisfrage gewärtig ist und dass für ihn, wie es auch spätere Einlassungen bezeugen, bei der Suche nach dem Kriterium eines guten Urteils die praktisch-politische Urteilsfähigkeit des Bürgers von weit größerer Bedeutung ist als die wissenschaftsbasierte und sachlich wie methodisch reflektierte Urteilsfähigkeit des Forschers, auf welche die Enzyklopädisten primär abheben. Im Rahmen der Höflichkeitskritik konnte die Plausibili-

tät auch der Wissenschaftskritik nicht gelingen. Es bedurfte hierzu einer höheren Ebene der Allgemeinheit, indem – und dies ist die eigentliche gedankliche Leistung des Ersten Discours – Lettres, Arts und Sciences zugleich als Resultate eines seit dem Ausgang aus der Natur wirkenden Zivilisierungsprozesses begriffen werden, der eben nicht nur in seiner höfischen Form, sondern ganz grundsätzlich und von Beginn an kritisch zu betrachten sei.

Die argumentative Befestigung dieses Gesichtspunkts setzte allerdings einen in sich schlüssigen Entwicklungsgedanken für die Gesellschaft voraus, über den Rousseau zu diesem Zeitpunkt noch nicht verfügte. Der Naturzustand trägt hier deswegen noch deutlich die rhetorischen Spuren der Idylle, und die Diagnose des Verlusts artikuliert sich als melancholische Gestimmtheit: »[…] ein schönes, allein von den Händen der Natur geschmücktes Gelände, dem man ohne Unterlaß die Augen entgegengewandt hält, und man fühlt Trauer, daß man sich davon entfernt.« (C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret; (Rousseau 1964, 41)).

Den noch fehlenden Entwicklungsgedanken holt Rousseaus Antwort auf die zweite Preisfrage der Akademie von Dijon zum Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen nach. Seine Vorgänger in der Rekonstruktion des Naturzustands unterzieht er einer Art ideologiekritischem Vorbehalt, indem er ihnen unterstellt, sie würden nur die Interessen ihrer Gegenwart in die Vergangenheit zurückprojizieren. Prominentes Beispiel ist ihm Thomas Hobbes (1588–1679) und dessen pessimistische Anthropologie zur Legitimation des Leviathan, d.h. eines starken Staates. Rousseau beansprucht demgegenüber für sich selbst eine den Naturwissenschaften nachempfundene Hypothesenbildung. In der ersten Abteilung seiner Schrift gibt er eine anthropologische Grundlegung des Naturzustands bzw. des wilden Menschen. Die zweite Abteilung konfrontiert den Adressaten mit einer logisch-historischen Darlegung der Entstehung des Eigentums, seiner vergesellschaftenden Wirkung und seiner kulturellen Folgen.

Der wilde Mensch ist in seiner Physis befangen und ohne Kenntnis von Gut und Böse. Selbsterhaltung (»amour de soi-même«) und Mitleidsfähigkeit (»pitié«) sind, noch an das unmittelbare Überleben geknüpfte, rudimentäre moralanaloge Dispositionen. Ihre Potentialität zu Freiheit und Sittlichkeit verstärkt sich dadurch, dass der Mensch, im Unterschied zum in seinem Handlungsrahmen fixierten Tier, als Gattung und als Individuum auf »Perfektibilität« (perfectibilité) gestellt ist, so der Neologismus Rousseaus für eine epochemachende Idee. Sie nimmt die Konzeption des Menschen als Mängelwesen voraus. Rousseau folgt hier Samuel von Pufendorf (1632–1694), der von »imbecillitas« im Naturzustand spricht, und geht Herder, der Rousseaus Vorläuferschaft verschweigen wird, in der Sache voran. Arnold Gehlen (1904–1976), einer der bedeutenden Vertreter der Philosophischen Anthropologie im 20. Jh. (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940), ist in dieser Frage eigentlich nur Popularisator.

In der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen liegt zugleich, so Rousseaus kulturkritische Hauptthese, die »Quelle all seines Unglücks« (la source de tous les malheurs de l'homme) beschlossen. Die Veranschaulichung dieser Idee entwickelt Rousseau in der Nachzeichnung des Wegs von der zufälligen, durch Mangel entstehenden Notwendigkeit zur Arbeit, von Vorformen der Sesshaftigkeit, der damit zusammenhängenden Familiengründung, bis hin zum geregelten Ackerbau, wobei all diese Neuerungen zugleich eine Veränderung im Naturverhältnis, im Verhältnis zu sich selbst wie in den Verkehrsformen der Menschen untereinander bedingten. Am Ende steht die berühmte Episode der ersten Einzäunung eines Terrains durch den »wahre[n] Begründer der bürgerlichen Gesellschaft« (le vrai fondateur de la société civile); ein Akt, für den dieser Zustimmung benötigt und findet. Dieser »wahrhaften Jugend der Welt« (la véritable jeunesse du Monde) folgt die eigentliche Geschichte des Menschen als Dialektik von Perfektion und Verfall in einem Geflecht von wechselseitiger vertikaler und horizontaler Abhängigkeit, von Arbeitsteilung und Bedürfnissteigerung. Legitime Selbstliebe schlägt um in aus Vergleich und Egoismus erwachsende Eigenliebe (»amour-propre«). Hieraus entsteht eine Kultur des wechselseitigen Schadens. Habituell bildet sich in diesem Prozess die Maske des Wohlwollens zum Zwecke der Unterwerfung heraus. Machtpolitisch entsteht der Wille und Plan zum Kontrakt, den der Stärkere dem Schwachen auferlegt, den dieser wiederum in der Hoffnung, selbst der Stärkere werden zu können, akzeptiert. Rousseaus Kritik bleibt nicht beim Verfahren der Aufdeckung des Kalküls seitens des Stärkeren stehen, sondern bezieht die Bedürfnislage der Unterworfenen ein.

Unübertroffen ist die hochmodern anmutende Kritik des nun »zivilisierten Menschen« (homme policé), der »immer aktiv, schwitzt, hetzt«, »sich un-

ablässig quält, um sich noch mühsamere Beschäftigungen zu suchen«, der bis zum Tode arbeitet, diesem sogar »entgegenläuft, um zu leben, sich in den Stand zu setzen […]« (toujours actif sue, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses: il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre […], hg. v. H. Meier, 267 f.). Der Wilde hingegen atmet »Ruhe und Freiheit« (le repos et la liberté), so dass, was das höchste Glück des einen ausmacht, den anderen zur Verzweiflung treiben würde. Aus diesem Kontrast kann 200 Jahre später noch ein Claude Lévy-Strauss (1908–2009) die Grundidee zu seinen *Tristes Tropiques* (1955) entnehmen. Scharf formuliert ist auch die den Zweiten Discours abschließende These, in der Rousseau es als naturwidrig betrachtet, dass eine Handvoll Mächtiger von Überfluss birst, während es der ausgehungerten Masse am Notwendigsten fehle.

Rousseaus Kulturkritik fällt in eine Umbruchsituation der Französischen Aufklärung, in welcher sich eine kulturelle Allianz der Eliten und mit der *Encyclopédie* eine Neuordnung und Aufwertung des Wissens abzeichnet. Aus der Position der Defensive des kleinen Bürgers entwickelt sie Ideenlinien von struktureller Tiefe und langfristiger Geltung. Die Kritik an der Höflichkeitskultur der Eliten stellt die Instrumente einer verallgemeinerbaren Kritik an Verhaltens- und Redeweisen und deren Funktion als Distinktions- und Machtmittel bereit. Die Kritik am Zusammenhang von Herrschaft und Kultur mündet in eine grundsätzlich angelegte Begründung der Dialektik von Freiheit und Unfreiheit im Prozess der Zivilisation und lässt die Aufklärungssemantik problematisch werden. In der Abwehr elitärer Herrschaft schließlich entwickelt er eine Theorie der Freiheitssicherung, welche das Problem des Zusammenhalts einer auf Privatinteressen gegründeten societas civilis (↗ Gesellschaft, bürgerliche) durch Eigentumsbeschränkung und, wenn nötig, durch politischen Zwang zu lösen sucht. Sein Theorieansatz ist kulturphilosophisch weit genug, so dass sich ebenso die Späteren, wie z. B. Hegel oder Marx (Röttgers 1975), auf ihn beziehen können, wie sein Denken insgesamt, auch in der Gegenwart, etwa in ökologischen Bewegungen, im Kommunitarismus oder in Freiheits- und Gerechtigkeitstheorien präsent bleibt (↗ Freiheit/Gleichheit).

Begriff und Semantik im 19. und 20. Jahrhundert

Angesichts manch semantischer Redundanz von Kritik nicht zuletzt in den Buchtiteln des 18. Jh. mochte sich Auguste Comte (1798–1857) in seiner triadischen Zeitalterkonstruktion bestätigt fühlen, und konnte nach dem theologischen Zeitalter ein Zeitalter der negativen bzw. abstrakten Metaphysik ausmachen, dessen Höhepunkt die Aufklärung darstelle, bevor man im 19. Jh. in das von den Wissenschaften dominierte positive Zeitalter eintrete (*Cours de philosophie positive*; 1830–1842, 6 Bde.). Dieser Gesichtspunkt hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Auch die nun installierte bürgerliche Formation sah sich der Kritik unterzogen.

Die Semantik von Kritik findet sich auch noch im 20. Jh. (siehe auch ↗ Aufklärung), vor allem im deutschen Sprachraum, und dies in unterschiedlicher politisch-gesellschaftlicher Stoßrichtung (Thoma 2010). Max Horkheimers (1895–1973) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* von 1967 (engl. *Eclipse of Reason*, 1947) spielt noch mit den Titeln jener Schriften von Karl Marx (1818–1883), die, wie z. B. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843–1844), an den Titelgestus der Aufklärung anschließen. Ähnlich verfährt Sartre in *Critique de la Raison dialectique* (1960), in der er Marxismus und Existentialismus versöhnen will. Als Kritische Theorie bezeichnet sich insgesamt die so genannte Frankfurter Schule (Schweppenhäuser 2010), welche seit der *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1903–1969) den Zusammenhang von Aufklärung und entfalteter hochkapitalistischer Gesellschaft wegen der in beiden wirkenden und sich in der Gegenwart steigernden instrumentellen Vernunft als schlüssig und verderblich thematisierte.

Den Zusammenhang von Kritik und Krise ruft noch einmal in Erinnerung die gleichnamige einflussreiche Promotionsschrift *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959, 1973, frz. als *Le règne de la critique*, 1979) von Reinhart Koselleck (1923–2006). Sie ist von Carl Schmitt (1888–1985) inspiriert, schließt in der Fernwirkung an die konservative Polemik gegen die Französische Revolution eines Edmund Burke (1729–1797) an und sieht in der aufklärerischen Trennung von Staat und Moral den Beginn einer sich politisierenden Kritik mit dem Ziel der »Unterwerfung des Staates unter den Gerichtshof der kritischen Vernunft« bzw., zugespitzter gewendet, die Vorbereitung der Übernahme der Staatsgeschäfte durch die res publica letteraria,

und damit den Weg in Terror und Diktatur (Koselleck 1973, 132 f.). Die kritische Theorie der Frankfurter Schule und der Ansatz Kosellecks sind sich, mit unterschiedlichen Gründen, in der Vernunftkritik einig. Das Terrain der Aufklärung zu besetzen und sie zugleich zu denunzieren, sucht auch der sogenannte Kritische Rationalismus (Pies/Leschke 1999) von Karl Raimund Popper (1902–1994) (siehe auch Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 1968), der sich in der Nachfolge der sokratischen Philosophie und Kants versteht, an der Vernunft der Aufklärung quasi religiöse Züge ausmacht und Hegel und Marx als Feinde einer »offenen Gesellschaft« (Popper 1945) in diese Tradition stellt.

Quellen

Acta Eruditorum (1732–1776/82). Begr. v. O. Mencke.
Allgemeine Deutsche Bibliothek. (1765–1806). Hg. v. F. Nicolai. Berlin.
Allgemeine Literatur-Zeitung (1785 f.). Hg. v. M. Wieland u. F. J. Bertuch. Halle.
Arnold, M. (1865): *Essays in Criticism*. London.
Bacon, F. (1620): *Novum organum scientiarum*. London.
Batteux, Ch. (1746): *Les beaux arts réduits à un même principe*. Paris.
Bayle, P. (1697): *Dictionnaire historique et critique*. 4 Bde. Rotterdam.
Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste. (1757–1765). Hg. v. F. Nicolai u. M. Mendelssohn. Leipzig.
Boileau, N. (1674): *L'art poétique*. In: *Œuvres diverses*. Paris.
Chladenius, J. M. (1742): *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Leipzig.
Comte, A. (1830–1842): *Cours de philosophie positive*. 6 Bde. Paris.
Critische Nachrichten aus dem Bereich der Gelehrsamkeit (1750 f.). Hg. v. J. G. Sulzer u. a. Berlin.
Der critische Musikus (1738–1740). Hg. v. J. A. Scheibe. Hamburg.
Dannhauer, J. C. (1654): *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum*. Straßburg.
Destutt de Tracy (1992): *Mémoire sur la faculté de penser* [1798]. Paris.
Du Bos, Abbé (1719): *Réflexions sur la poésie et sur la peinture*. Paris.
Feuerbach, L. (1841): *Das Wesen des Christentums*. Leipzig.
Fontenelle, B. le Bovier de (1687): *Histoire des oracles*. Paris.
Gottsched, J. Chr. (1730): *Versuch einer critischen Dichtkunst*. Leipzig.
Herder, J. G. (1769): *Kritische Wälder*. o. O.
Holbach, P. H. Th. d' (1770): *Essai sur les préjugés*. London.
Holbach, P. H. Th. d' (1761): *Le christianisme dévoilé*. London.
Home, H. (1762): *Elements of Criticism*. Dublin.
Kant, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft* (Akademieausgabe, Bd. 4, 1903).
La Font de Saint-Yenne, É. (1747): *Réflexions sur l'état de la peinture en France*. Paris.
La Harpe, J. Fr. de (1799–1805): *Cours de littérature ancienne et moderne*. Paris.
Lessing, G. E. (1769): *Hamburgische Dramaturgie*. 2 Bde. Hamburg.
Lessing, G. E./Mendelsson, M./Nicolai C. F. (Hg.) (1758): *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*. Berlin.
Marmontel, J.-F. (1754): »Critique«. In: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–85). Paris.
Marx, K. (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. [Entstehungszeit 1843–1844; Einleitung 1844, Text erstmals 1927 erschienen]. In: MEW. Bd. 1. Berlin.
Meier, G. F. (1755): *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle.
Pope, A. (1711): *Essay on criticism*. London.
Reimarus, S. (posth. 1778): *Fragmente eines Ungenannten*. Hg. v. G. E. Lessing. Nürnberg.
Rousseau, J. J. (1964): *Discours sur les sciences et les arts* [1750], frz.-dt. hg. v. K. Weigand. Hamburg.
Rousseau, J.-J (1984): *Discours sur l'inégalité* [1755]/*Diskurs über die Ungleichheit* (hg. v. H. Meier). Paderborn u. a.
Schleiermacher, F. (posth. 1838): *Hermeneutik und Kritik*. Berlin.
Semler, J. S. (1771–1775): *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. 4 Bde. Halle.
Der Teutsche Merkur (1773–1789). Hg. v. M. Wieland. Weimar.
Vico, G. (1725): *Scienza Nuova*. Neapel.

Sekundärliteratur

Abel, O./Moreau, P.-F. (Hg.) (1995): *Pierre Bayle: La foi dans le doute*. Genf.
Alt, P.-A. (1996): *Aufklärung*. Stuttgart/Weimar.
Barner, W. (Hg.) (1990): *Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit*. Stuttgart.
Bollenbeck, G. (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/Main.
Bollenbeck, G. (2007): *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. München.
Démoris, E./Ferran, F. (2001): *La Peinture en procès: l'invention de la critque d'art au siècle des Lumières*. Paris.
Eagleton, T. (2000): *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart (engl. *Ideology. An introduction* London. 1991).
Enskat, R. (2005): »Was ist Aufklärung? Wie Rousseau und Diderot im Dialog einige Bedingungen der Aufklärung klären«. In: Krauß, H. u. a. (Hg.): *Psyche und Epochennorm*, FS Thoma. Heidelberg, 17–54.
Fisch, J. (1992): »Zivilisation, Kultur«. In: Brunner, O. u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 7. Stuttgart, 679–774.
Fontius, M. (2001): »Kritisch/Kritik«. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 3. Stuttgart, 450–488.
Grondin, J. ([2]2001): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt.
Hohendahl, P. U. (1985): *Geschichte der Literaturkritik in Deutschland (1730–1980)*. Stuttgart.
Horkheimer, M. (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/Main (engl. *Eclipse of reason*. New York 1947).

Jaumann, H. (Hg.) (1990): »Das Modell der Literaturkritik in der frühen Neuzeit: Zu seiner Etablierung und Legitimation.« In: Barner, 8–23.

Jaumann, H. (1995): *Critica. Untersuchungen zur Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*. Leiden u. a.

Kirtley Weed, K./Pugh Bond, R. (1946): *Studies of British newspapers and periodicals from their beginning to 1800*. a bibliography. Chapel Hill.

Koselleck, R. (1959, 1973): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg. Frankfurt/Main.

Losfeld, Ch. (2011): *Politesse, morale et construction sociale: pour une histoire des traités de comportement (1670–1788)*. Paris.

Martens, W. (1968): *Die Botschaft der Tugend: die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*. Stuttgart.

Martus, St. (2006): »Die Aufklärung im Spiegelstadium ihrer Kritik«. In: Galle, R./Pfeiffer, H. (Hg.): *Aufklärung*. München, 55–81.

Nowak, K. (2001): *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen.

Pies, I./Leschke, M. (Hg.) (1999): *Karl Poppers kritischer Rationalismus*. Tübingen.

Popper, K. R. (1945): *The open society and its enemies*. London (dt. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. München 1957).

Röttgers, K. (1975): *Kritik und Praxis: zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin.

Schröter, M. (2012): *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*. Berlin/New York.

Schweppenhäuser, G. (2010): *Kritische Theorie*. Stuttgart.

Sgard, J. (1991): *Dictionnaire des journaux (1600–1789)*. 2 Bde. Paris.

Starobinski, J. (1971): *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris (dt. *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. München/Wien 1988).

Thoma, H. (2002): »Politesse und Kulturkritik, Rousseaus *Erster Discours* im Kontext«. In: Amend-Söchting, A. u. a. (Hg.): *Das Schöne im Wirklichen – Das Wirkliche im Schönen*. Heidelberg, 301–403.

Thoma, H. (2008): Kunst und Kritik. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: Frankreich. 2. Halbbd. Basel, 757 ff.

Thoma, H. (2010): »Zur Prekarität der Aufklärung. Vernunftkritik und das Paradigma der Anthropologie (Taine, Horkheimer/Adorno, Foucault, Lyotard)«. In: Adler, H./Godel, R. (Hg.): *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München, 45–67.

Thoma, H. (2012), »Rousseau«. In: Konersmann, R. (Hg.): *Handbuch Kulturphilosophie.* Stuttgart, 60–70.

Wilke, J. (1978): *Literarische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts*. 2 Bde. Stuttgart.

Heinz Thoma

Landschaft/Garten (frz. jardin/paysage; engl. landscape/garden)

Begriff und Grundlagen

Der Begriff Landschaft leitet sich aus älteren Formen des Deutschen und Angelsächsischen (z. B. ahd. »lantscaf«, ags. »landscipe«) her und bezeichnete seit etwa dem 12. Jh. die Gesamtheit der politisch handlungsfähigen Bewohner eines Landes. Im Spätmittelalter trennte sich davon die Bedeutung des Naturräumlichen. Ab etwa 1500 definierte der Begriff Landschaft in Künsten wie Malerei und Dichtung die Gegend, die sich dem Auge des Betrachtenden darbietet. Im 16. Jh. gelangte der Begriff über das Niederländische (landschap) ins Englische (Landscape) und man verstand darunter »the land by hills, woodes, Castles, seas, valleys, ruines, hanging rocks, Citties, Townes &c. as farre as may bee shewed within our Horizon« (Henry Peacham, zit. n. Frank/Lobsien 2001, 618.) Der Entlehnungsvorgang läuft in etwa parallel zum zunehmenden Einfluss der niederländischen Garten- und Landschaftsmode auf die Gartenkunst in Britannien, die eine Dynamisierung erfuhr durch die mit William III. auf den englischen Thron gekommenen Oranier. Auch im Russischen wird über den deutschen und holländischen Einfluss auf Zar Peter I. das Wort »ландшафт« um 1700 heimisch. Im Französischen entsprach dem das aus »pays« gebildete »paysage«, im Italienischen hält sich das Wort »paese«, das Mitte des 16. Jhs. über das Französische durch »paesaggio« allmählich ergänzt wird.

Die moderne »Entdeckung der Landschaft« als ästhetisches Phänomen wird üblicherweise, wenn auch wohl unzutreffend, bereits mit Petrarcas Beschreibung seiner Besteigung des Mont Ventoux am 26.4.1336 in Verbindung gebracht (Riedel 1996). Erst im 18. Jh. jedoch sollte das Landschaftliche der Natur selbst zum reflektierten Gegenstand ästhetischen Genusses werden. Zugleich verbinden sich in zeitgenössischen Schriften zur Landschafts- und Gartengestaltung mit aufklärerischem Engagement Nützlichkeitsforderungen mit ästhetischen Erwägungen. Nur allmählich überleben sich dabei physikotheologische Auffassungen der Frühaufklärung von der Natur als Ausdruck göttlicher Ordnungsabsicht.

Die Antike war mit Ciceros einflussreicher Schrift *De natura deorum* von der Vorstellung zweier Naturen ausgegangen, einer ursprünglichen, götterbewohnten Wildnis und einer zweiten, zu Überlebenszwecken kultivierten Natur in Form des Ackerbaus. In der italienischen Renaissance kam der Garten als »terza natura« hinzu. In der Gartenliteratur (in England etwa bei John Evelyn (1620–1706), Anthony Ashley Cooper, 3. Earl von Shaftesbury (1671–1713) oder Thomas Whately (1726–1772)) wird die Gartennatur nun zur Vermittlerin zwischen Wildnis und kultivierter Natur erklärt. Die Nachahmung der Natur, die im Barockgarten in Form von Ordnung und Symmetrie stattgefunden hatte als Ausdruck der Harmonie der verschiedenen Sphären der Welt, überführten die Landschaftsgestalter und -gärtner in eine ideale und reflektierte Form der Ordnung der Mannigfaltigkeit (Hunt 2004; Hammerschmidt, V./Wilke, J. 1990, 9–22; Schweitzer/Winter 2012).

Grundsätzlich enthält jede architektonische Gestaltung neben ihrer rein den sachlichen Erfordernissen geschuldeten Form auch ein »Abbild von Vorstellungen der sie errichtenden Gesellschaft« (Martini 2000, 9). Insbesondere am Modell des Landschaftsgartens, der in der unmittelbar gestaltbaren Verfügung des Besitzers und der von diesem beauftragten Künstler stand, wurden nun Visionen von Utopie, Elysium, Arkadien, Goldenem Zeitalter und Paradies entwickelt sowie Vorstellungen von Freiheit und Beschränkung, von der Erziehung des Menschen, von sozialer Kommunikation wie von Geschlechterrollen und Liebesvorstellungen abgehandelt. Die landschaftlich gestalteten Gärten wurden hierbei nicht selten zu begehbaren Projektionsräumen aufklärerischer Ideale (Siegmund 2011). Die häufig selbst als dilettierende Gartengestalter agierenden, meist adligen Besitzer schrieben jedoch, von dem Publikum in der Regel übersehen, ihren landschaftlichen Ausgestaltungen gleichzeitig auch ihre ganz eigenen genealogischen, patriotischen und »nationalen« Identifikationsmuster ein, die familiäres Herkommen und landschaftliche Vorgeschichte miteinander zu verschmelzen trachteten. Ebenso diente der Landschaftsgarten der Veranschaulichung der eigenen (geo-)politischen Weltschau, von Konzepten landwirtschaftlichen Handelns sowie der vielfältigen Beziehungen zwischen Natur, Ästhetik und Kunst. Am Beispiel des Gartens und der Landschaft lassen sich schließlich grundlegende Umbrüche in Gesellschafts- und Wissenschaftsauffassung ablesen. Zwar war mit dem Garten (lat. hortus; ahd. gard, gart; franz. jardin; engl. yard) traditionell der umfriedete, gesicherte und der Herrschaft unmittelbar zugeordnete Garten- und Hofraum zum Anbau

von Pflanzen gemeint, dem auch ein besonderer rechtlicher Schutz zustand, doch mit der bewussten (ästhetischen) Einbeziehung der umgebenden landschaftlichen Gegebenheiten wurde er der bevorzugte Experimentierraum für weitergehende Landschaftsentwürfe und deren Wahrnehmungsweisen.

Die im 18. Jh. mit heftiger Leidenschaft betriebene Hinwendung großer Teile der sozialen Oberschicht und der intellektuellen Elite zur Landschaftsgärtnerei wurde schon von Zeitgenossen als »Parkomanie«, »furor hortensis«, »Gartenfieber« oder »Gartenrevolution« bezeichnet (Niedermeier 2011; Bredekamp 2012). Darin zeigte sich die Dramatik und Einzigartigkeit einer Neubewertung, in der der (Landschafts-)Garten zum herausragenden experimentellen Kunstgegenstand, wie zum Diskussionsmedium und Praxisfeld grundsätzlicher Debatten im Zeitalter der Aufklärung avancierte. Die Landschaftsgärtnerei und die damit einher gehende Landschaftsverschönerung wurden selbst zum Inbegriff der schönen und nützlichen Aufklärung (vgl. Hirsch 2003; Buttlar 1983; Kehn 1985; Hajós 1989; Tabarasi 2007).

Die Bezeichnungen »englischer« Garten und Landschaftsgarten wurden und werden in diesem Zusammenhang weitgehend synonym verwendet. Der häufige Rekurs auf England erfolgt nicht allein in Bezug auf die Ästhetik im engeren Sinne. Der Gegensatz von »absolutistisch«-geometrischem bzw. »französischem« und »liberal«-unregelmäßigem bzw. »englischem« Gartenstil kann jedoch nur im Nachhinein als vereinfachender populärer Erklärungsansatz dienen, waren doch die meisten frühen englischen Gärten wie Chiswick (Middlesex), Stowe (Buckinghamshire) oder Cirencester (Glostershire) selbst zunächst geometrisch angelegt worden oder wie Chatsworth (Derbyshire) oder Blenheim (Oxfordshire) aus architektonischen Anlagen hervorgegangen, die später eine landschaftliche Überformung erfahren hatten. Ähnliches gilt für frühe Landschaftsgärten auf dem Kontinent. Tatsächlich war der Prozess der Entstehung des Landschaftsgartens eingebunden in ein sehr komplexes politisches, ökonomisches, weltanschaulich-philosophisches und ästhetisches Spannungsgefüge.

Im Übergang zur Moderne hatte sich auch ein Veränderungsprozess in der Erinnerungskultur vollzogen, indem räumlich dominierte Epistemologien von zeitlichen abgelöst wurden (vgl. Tausch 2003). Die »ars memorativa« der Frühen Neuzeit konnte auf die antiken Rhetoriken sowie die aristotelische Lehre vom »ganzen Haus« (oikos) zurückgreifen, welche das Memorieren durch das Aneinanderreihen einprägsamer Bilder in einem überschaubaren Raum steuern. Spätestens seit dem 16. Jh. öffnete sich die Konstruktion politischer Stadt- und Landschaftsräume der Erfindung von Traditionen und der Repräsentation von Macht (vgl. Warnke 1992). Der Charakter von Entwurf und Wahrnehmung von Landschaft als literarischem Wissensspeicher und Raum politischer Inszenierung sowie als Evokationsort gesteigerter Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit veränderte sich nun unter den Bedingungen der epischen Sukzessions- und Verzeitlichungsmodi des Durchwanderns der Landschaftsgärten durch den (einzelnen) Spaziergänger (Fischer/Thielking/Wolschke-Bulmahn 2012). Das Konzept des (Garten-)Labyrinths, das den menschlichen Lebensweg als durch die Wahlentscheidung zwischen einem durch lasterhafte Leidenschaften vorgezeichneten Irrweg oder dem durch die Mühen des Wissens- und Tugenderwerbs versinnbildlichten Pfad zum Lebensglück vorgab, wurde nun ergänzt durch den nacherlebbaren Weg der Einweihung in die Geheimnisse der Natur. Der Initiationsweg, den der Lehrling erhabener Weisheit unter Anleitung eines sichtbaren oder unsichtbaren »Mystagogen« als des »Einführer[s] in die heiligen Geheimnisse« zum Erwerb geheimen Wissens gehen müsse, wurde in mehreren frühen Landschaftsgärten inszeniert (z. B. die Mystische Partie in Wörlitz, Rode 1783, II, 222). Dies vollzog sich unter Adaptation oder Transformation der älteren Mysterientradition, wobei die bewusste landschaftsgärtnerische Umsetzung in dezidiert geheimbündlerische oder freimaurerisch-hermetische Initiationswege nur eine neben anderen war (Westengaard 2001; Niedermeier 2010). Bisher lassen sich nur sehr selten in Gärten (z. B. Louisenlund, Gotha, Meiningen) unmittelbar direkte Logeneinflüsse belegen; esoterisch-mystische Hintergründe gibt es jedoch in vielen frühen Landschaftsgärten. Dabei knüpften Gartengestalter über Denkmalsetzungen, Bauten, Bepflanzungen, Sichtachsen, Bild- und Motivverweise nicht selten an eine angeblich ungebrochen existierende Wissenskette von den Priesterorden Ägyptens, Griechenlands und Kleinasiens über die Priester der Südseeinseln und den Druiden der Kelten (und Germanen) bis zu den »eingeweihten« Gartenbesitzern und -besuchern an. Verweise auf esoterische Einweihungszeremonien in das Reich der »Göttin Natur« reichten – weit über unmittelbare Freimaurerkreise hinaus – von Ausdeutungen antiker erotisch-mystischer Schöpfungsvorstellungen (vgl. Buttlar ^{2}1989; Niedermeier 1995;

Frith/Wheeler 2000) bis zu Gestaltungen von national-patriotischen oder naturmystisch-kosmologischen Elysiumsimaginationen und landschaftsprägenden arkadischen Grabmalsetzungen (z. B. Kleve, Stowe, Bückeburg, Sanssouci, Désert de Retz, Ledreborg, Wörlitz, Ilmtal/Weimar, Neuer Garten Potsdam, Garzau, Machern, Branitz (Niedermeier 2002; Dorgerloh/Niedermeier 2011; Dorgerloh 2012). Die Spannung zwischen offener bzw. verdeckter politischer Inszenierung, aufklärerischem Toleranz- und Weltanschauungsprogramm und arkan-esoterischer Sinnbestimmung einer natürlichen göttlichen Ordnung prägte den Charakter der Konstruktion von Landschaft als Memorialraum vom 17. bis zum 19. Jh. Eine betont christliche Deutung von gestalteten Naturräumen, wie sie unter frühaufklärerischen Sichtweisen noch in den in die Umgebung ausgreifenden religiösen Erbauungslandschaften vorgeherrscht hatte (z. B. Kukusbad in Böhmen), trat hinter naturreligiöse und aufklärerische zurück. Unter dem Gesichtspunkt der Imagination und der Erinnerung gelangte der künstlerisch gestaltete Naturraum von einer eher marginalen Position unter den Künsten zu einer gleichwertigen, sogar zur bevorzugten Kunstgattung, ja einem »Lebensmodell« (vgl. Saage/Seng 1999; Oesterle/Tausch 2001; Tabarasi 2007).

Der Landschaftsgarten als Inszenierung von Herrschaft im Zeitalter der Aufklärung

Die im 17. Jh. erfolgte massive Einführung der französischen Gartenmode in Britannien stand direkt und indirekt im Zusammenhang mit der Rückkehr Charles II. (1630–1685) aus dem französischen Exil. Dieser wollte dem Sonnenkönig auch gartenkünstlerisch nicht nachstehen. Die Umgestaltung des St. James' Park etwa sollte gleichzeitig die wiederhergestellte Monarchie verherrlichen. Im Nachhinein wurde durch William Mason (1724–97) in seinem Lehrgedicht *The English Garden* (1772–1781) die Regentschaft Charles' II. mit dem absolutistischen Frankreich identifiziert und der französische Garten dem englischen, »liberalen«, entgegengestellt (vgl. Mason 1783, 21, 117). Britische Adlige mit monarchistischen und katholischen Präferenzen orientierten sich zunächst tendenziell weiter an den französischen Gärten, während Befürworter und Parteigänger des Protestantismus, des neuen aus den Niederlanden stammenden Königs Wilhelm III. bzw. II. von Oranien-Nassau und des Parlaments eher die holländische Gartenmode bevorzugten (Turner 1986, Richardson 2008).

Mit der »Glorreichen Revolution« von 1688/89 entschieden in Britannien die Gegner des königlichen Absolutismus der (katholischen) Stuarts den Kampf für sich. Die durch die »Bill of Rights« garantierten Rechte des Parlaments und seiner Vertreter führten zu einer verfassungsmäßigen Verankerung einer konstitutionellen Monarchie, was neben den verbrieften Rechten der Bürger insbesondere die Rechte des landbesitzenden Adels stabilisierte. Bezogen auf die Landschaft bedeutete dies, dass die Region mit ihren Standesrechten und damit der Landsitz gegenüber dem königlichen Machtzentrum aufgewertet wurden. In den Gärten der großen Landbesitzer wurden nun bevorzugt stammesgeschichtliche und genealogische Vorgänger und Vorfahren zusammen mit den überlieferten Monarchie- und Konstitutionsvorstellungen der alten Angeln und Sachsen erinnert. Das neu errichtete Gothic House in Stowe mit dem damit korrespondierenden Hain der Saxon Dieties und dem Temple of the British Worthies etwa sollte auf die angeblichen sächsischen Vorfahren der Familien Temple, die Herzöge von Mercia, und die alten germanischen Tugenden und Freiheiten zurückverweisen und dem britischen Thronfolger Friedrich Ludwig von Hannover (1707–1751) ihre »liberalen« germanisch-sächsisch-gotischen Monarchievorstellungen und ihre patriotischen Moral- und Tugendideale gleich einem begehbaren landschaftlichen Fürstenspiegel nahebringen. Um den Prinzen von Wales, den vom Hof verbannten Thronfolger, scharte sich in diesen Jahren die Opposition der Country-Partei und entwickelte in ihren Gärten allmählich eine eigene, antihöfische Garten- und Erinnerungsästhetik. Ab den 1750er und 1760er Jahren wurde zunehmend die landschaftliche Umgebung als natürlicher ästhetischer Memorialraum in die Gartengestaltung einbezogen (Richardson 2008).

Der im Vorfeld des Siebenjährigen Krieges vollzogene politische Koalitionswechsel Preußens von der Seite Frankreichs hin zu Britannien-Hannover fiel zeitlich zusammen mit einer europaweiten tendenziellen Umorientierung von der französischen Kultur weg hin zur englischen. Dieser Vorgang wurde begleitet von einer zunehmenden Entdeckung eigener (regionaler) und »nationaler« Traditionen und ebnete insbesondere in den protestantischen Ländern und Herrschaften einer eigenen Landschaftswahrnehmung und -gestaltung den Weg

(im Alten Reich z. B. Klopstock, Göttinger Hain, Sturm- und Drang). Der Patriotismus vom »guten« fürstlichen Landesvater oder patriarchalisch sorgenden Landedelmann wurde wie in Britannien fast zeitgleich den in die Landschaft ausgreifenden Gärten in Dänemark (z. B. Ledreborg, Jaegerspris) und, etwas zeitversetzt, in Frankreich (z. B. Ermenonville), im Alten Reich (z. B. Sanssouci, Wörlitz, Gotha, Hohenheim, Schwetzingen, Seiffersdorfer Tal, Hohenzieritz, später Muskau/Mużaków, Schlitz) oder in Polen (z. B. Puławy) motivisch eingeschrieben. Landschaftlich verortet erschienen hier Adels- und Herrscherhäuser als (direkte) Nachfahren der alten (heidnischen) Helden und Fürsten der Trojaner, Griechen, Römer, Dänen, Goten, Gallier, Germanen oder (»sarmatischen« oder »skythischen«) Slawen. Die sogenannte »Revolution« (C. C. L. Hirschfeld) in der Gartenkunst mit ihrer als abrupt empfundenen Abwendung vom regelhaften Barockgarten verstand man zunächst nicht in erster Linie politisch, sondern – ausgehend von der ursprünglichen Bedeutung des aus der Naturwissenschaft stammenden Begriffs – überwiegend als die Rückumkehr zu einer idealisierten homerisch-antiken oder »gotischen« bzw. den Naturzustand nachempfindenden Landschaft. Die erhoffte Rückkehr von Moral, Tugend, Bürger- und Menschenrechten wurde nicht zuletzt in der Unverletzlichkeit und Althergebrachtheit des Grundbesitzes gesehen, auf denen einst die alten englischen, keltisch-gallischen bzw. germanisch-sächsischen Freiheiten, die späteren Libertates, beruhten (Niedermeier 2002, Dorgerloh/Niedermeier 2011).

Einige der Gartenräume oder ländlichen Sitze in Anhalt, Thüringen, Hessen, Niedersachsen oder Westfalen wurden – dem englischen Beispiel folgend – dann insbesondere im Umfeld der geheimen Fürstenbundaktivitäten um 1780 durch emblematische Zeichensetzungen zu begehbaren Orten der subtilen politischen Repräsentation und Selbstdarstellung. Der geheime Fürstenbund der mindermächtigen Landesfürsten bildete zunächst ein wichtiges organisatorisches Zentrum der ästhetischen Neuausrichtung von am Patriotismus der alten Reichsfreiheiten und der Anciennität der familiären Herkunft orientierten landschaftlich gestalteten Bildprogramme. Die Gärten solcher Fürsten (Franz von Anhalt-Dessau, Carl August von Sachsen-Weimar u. a.) sollten zunächst das fürstliche Natur- und Weltbild als »natürlich« und althergebracht erlebbar werden lassen, um die aufgeklärte Öffentlichkeit, aber auch Standesgenossen und nicht zuletzt auch den preußischen Thronfolger oder König von Preußen Friedrich Wilhelm (II.) (1744–1797) in solchem Sinne ästhetisch, weltanschaulich und politisch zu beeinflussen. In der Tradition der Fruchtbringenden Gesellschaft stehend, wurden die landschaftlich verschönerten Landsitze zu begehbaren Orten haus- und staatsväterlicher Ordnungsmuster ausgestaltet, wobei eine die Gefühle ansprechende Ästhetik der Tugenderziehung zum guten Fürsten zunehmend überformt wurde von Konzepten umfassender aufklärerischer Naturdeutungen.

Es geschah dies – ähnlich wie auf den britischen Inseln – mittels antiker Tempel, neugotischer Bauten, aber nun auch unter Einbeziehung echter oder fiktiver antiker oder vorgeschichtlicher Skulpturen, von Artefakten, Landmarken, Burghügeln oder Grabsetzungen. Dadurch, dass die Adels- und Fürstenhäuser Europas in den Besitz neuer Herrschaftsgebiete und Landschaften vornehmlich durch Heiratspolitik und Erbfolge gelangten, spielten nationale Grenzen für ihre Repräsentations- und Memorialpolitik traditionell nur eine untergeordnete Rolle. Die in der aufgeklärten Neuzeit drängender werdenden Legitimationskrisen des Adels machten aber nun eine patriotische Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs und eine nachhaltige Einbindung in die maßgeblichen aufklärerischen Diskurse immer notwendiger. Da nun aber die anscheinend natürlich belassene historische Landschaft ästhetisch am erfolgreichsten eine suggestive Verortung der Herrschaft in der Region und ihrer Bewohner erlaubte, erlangten nun ausgreifende Landschaftsverschönerungen Priorität bei der Inszenierung einer überzeugenden Beweisführung von Abstammung und Herkommen. Das gilt beispielsweise für die Oldenburger auf dem Thron des dänischen Gesamtstaates, die ebenso wie die Fürstenhäuser von Sachsen-Gotha, Brandenburg-Ansbach, Hessen, Braunschweig, Württemberg oder Mecklenburg, durch Heiratsverbindungen mit dem britischen Königshaus der Hannoveraner verschwägert waren. Bei seiner ab 1744 in die vorgeschichtlichen Fundstätten der alten Dänen hinein komponierten Garten- und Schlossanlage von Ledreborg verband der zum Vertrauten des Königs Friedrich V. (1723–1766) aufgestiegene Johann Ludwig von Holstein (1694–1763), der spätere dänische Kanzler, durch die gestalterische Einbeziehung der Landschaft die Grablege der christlichen dänischen Könige in Roskilde mit den bisher wenig beachteten Grabhügeln der vorgeschichtlichen nordgermanischen Dänenherrscher. Mit seiner Schloss- und Gartenanlage von Ledre-

borg gelang es dem Besitzer, die Anwurzelung und Ansippung seiner deutschen Familie an die dänischen Götter- und Heldendynastien sowie die christlichen Königsgeschlechter sinnfällig zu inszenieren. In der landschaftsgärtnerischen Einbeziehung der Ausgrabungen und vorgeschichtlichen Landmarken der Umgebung in die Gartenanlage von Hohenzieritz-Prillwitz durch Carl von Mecklenburg-Strelitz zeigte sich ebenfalls die archäologische Begründung der genealogischen Ableitung der Vorfahren der englischen Königin (Queen Charlotte, war die jüngere Schwester von Carl). Über die slawischen Obodritenfürsten, die Germanen und Goten bis zum sagenhaften mecklenburgischen Stammvater Anthyrius, Feldherr Alexanders des Großen, sollte eine ununterbrochene Abstammungslinie in der Landschaft nachvollziehbar verortet werden (vgl. Dorgerloh/Niedermeier/Bredekamp 2007, bes. 17–42). Vergleichbares lässt sich auch für landschaftliche Gartenanlagen in Russland zeigen, wo Mitglieder der Zarenfamilie es verstanden, sich in ihren Gärten rund um Petersburg über die begehbare botanische wie denkmalgestützte Narration einer Herleitung ihrer Herrschaft (Antike, Byzanz, die alte Rus, Europa, sibirischer Osten, China) als legitime aufgeklärte Imperatoren ihres Reiches zu präsentieren. Die aus Anhalt-Zerbst-Dornburg stammende Zarin Katharina II. unternahm es in ihrem Garten in Zarskoje Selo, sich mit den modernen gartenkünstlerischen Mitteln als reformfreudige russische Monarchin ins Bild zu setzen. Durch die antikisierenden, orientalisierenden oder pseudogotischen Gartenbauten und Denkmäler, die z. B. an ihre Kriegserfolge gegen die türkische Pforte, die Besetzung der Krim oder ihre männlichen Favoriten aus der Generalität erinnerten, versuchte sie sich als imperiale Vollenderin einer gemeinsamen christlichen altslawisch-byzantinischen-gotischen Vorgeschichte zu präsentieren (vgl. Köhler 2003, 161–178; Ananieva 2010, 181–210).

Soziale Träger des frühen Landschaftsgartens

Ökonomisch gesehen, fand speziell im letzten Drittel des 17. Jh. in Britannien eine enorme Zunahme der Einhegungsbestrebungen in der Landwirtschaft statt. Das englische Parlament, von Anfang an ein Instrument des großgrundbesitzenden Adels, hatte bereits im ersten Drittel des 17. Jh. die anfänglichen Verbote gegen die Einhegungen (enclosures) eingestellt (Vesting 1998, 52 ff.). Durch das Ignorieren alter verbriefter oder mündlich tradierter Eigentums- und Pachtrechte der Landbevölkerung wurden durch die großen Grundbesitzer auch massenweise alte genossenschaftliche Allmendnutzungen den Kleinbauern entzogen. Das so »befreite« Land wurde dadurch für die intensivere landwirtschaftliche Nutzung, aber auch für die Ausgestaltung großer Landsitze verfügbar. Der große Landsitz avancierte nun auch zum Ort ausgreifender Selbstrepräsentation. Ein großer Teil der Bauherren der ersten Landschaftsgärten waren dabei bürgerliche Aufsteiger, die eine Art neue Landed Gentry bildeten, nur etwa ein Drittel gehörte dem Hochadel oder dem alten Landadel an (Buttlar 1982, 96). Zudem waren Adelstitel und -rechte in Britannien – anders als auf dem Kontinent – vornehmlich an den Besitz eines Landgutes gebunden. Der Besitz von großem Grundeigentum erlaubte dem Landlord ferner, Anspruch auf einen Parlamentssitz geltend zu machen. In der Folge gewannen der Landsitz und seine landschaftsgärtnerische Ausgestaltung grundlegende Bedeutung für die repräsentative Ausstellung eigener Unabhängigkeit und Freiheit auch für Neunobilitierte. Die Inszenierung des Wappens der Magna Charta von 1215, die der Adelsopposition als die direkte Vorläufervereinbarung bei der königlichen Anerkennung ihrer Rechte von 1689 (Bill of Rights) galt, wurde z. B. in den 1750er Jahren am gotisierten Eingangsportal zu den Caves in West Wycombe (Buckinghamshire), dem berühmten landschaftlich verschönerten Landsitz des Aufsteigers Sir Francis Dashwood, zu einer selbstbewussten Präsentation der Rechte der (neuen) landbesitzenden Herrschaft.

Diese Vorgänge waren eingebettet in den gleichzeitig verlaufenden Prozess der Aufwertung des Ansehens des agrarischen Sektors gegenüber (proto-)industrieller Produktion und städtischen Geschäften, wenngleich die wirtschaftliche Verschränkung dieser Bereiche tatsächlich schon in vollem Gange war. Wollte sich einerseits ein großer Teil der neuen Grundbesitzer nicht mehr persönlich um die Arbeiten im agrarischen Sektor kümmern – war ihr Lebens- und Wirkungsbereich doch eigentlich die Stadt –, kristallisierte sich allmählich auch eine einflussreiche Schicht gebildeter Grundbesitzer heraus. Sie versuchten, sich von absolutistischen Tendenzen des königlichen Hofes genauso abzugrenzen wie von der neureichen Kapitaleuphorie der Standesgenossen, die ihr Geld überwiegend im profitablen Überseehandel, den Kolonien, bei der Ausrüstung von Flotte und Militär oder an der Börse verdienten. Sie

verschwägerten sich nicht selten mit alten Adelshäusern und bildeten nun gemeinsam den geistigen und nicht selten auch den mäzenatischen Hintergrund für Literaten, Künstler und Intellektuelle, die das kultivierte Land- und Gartenleben als alternativen Lebensentwurf neu erfanden und in der Verbindung von Landwirtschaft und Landesverschönerung (ornamented farm) einen Ausgleich zu finden hofften. Die rechtlich sanktionierte freie Verfügbarkeit über den eigenen Boden war dann auch für viele alte und neue Landbesitzer in den anderen Ländern Mittel- und Nordeuropas, Russlands und Nordamerikas die Voraussetzung dafür, ihren Status selbstbewusst nach den ästhetischen Prämissen der neuen Gartenkultur in ihren Gärten auszustellen, zu behaupten oder einzufordern. Seit spätestens der Mitte der 1770er Jahre begann jedoch diese, bisher kaum hinterfragte Vorbildrolle der englischen Landsitze und ihrer landschaftsgestaltenden Besitzer für viele aufgeklärte mitteleuropäische Fürsten- und Adelsfamilien ganz allmählich ins Wanken zu geraten. Die neue Generation der britischen Landbesitzer brüskierte nun viele Gartenbesucher vom Kontinent durch ihren nunmehr ganz ostentativ ausgestellten Hang zu »kostbare(m), ausgekünstelte(m), geldstarrende(m) Geschmack« und ihrem sichtbar dokumentierten Standesbewusstsein, das die Gartenbesucher nach Herkunft und Einfluss taxierte und den Zugang zu ihren Gärten reglementierte (Louise von Anhalt-Dessau 2007, 87 f.).

Der Landschaftsgarten im Aufklärungsdiskurs vom glücklichen Landleben

Alle agrarisch-ökonomischen Reformen in England, Dänemark, den Niederlanden, der Schweiz, Frankreich, Deutschland, Russland oder im kolonialen Amerika verbanden sich mit einer moralischen und ästhetischen Bevorzugung des Landlebens. Anknüpfend an das Lob des Landlebens, das in der Aufnahme von Theokrit, Horaz, Vergil über den Humanismus in der Landlebendichtung der arkadischen Literatur des 16. und 17. Jh. (Jacopo Sannazaro (1458–1530), Philip Sydney (1554–1586), Edmund Spenser (1552–1599), Honoré d'Urfé (1568–1625)) bis zu den Nürnberger Pegnitzschäfern oder der Astrealischen Gesellschaft bzw. der Fruchtbringenden Gesellschaft im Umkreis der (mittel-)deutschen Fürsten reichte, fand im 18. Jh. im Umkreis (physiokratischer) ökonomischer Theorieansätze eine erneute Dynamisierung landwirtschaftlicher und landschaftsgestalterischer Reformversuche statt. Die ältere deutsche, französische und englische Hausväter- oder Husbandry-Literatur war etwa in den Bibliotheken der Landsitze der deutschen Aufklärungsfürsten (z. B. im Wörlitzer Schloss), neben den aufklärerischen Hausvater-Büchern von Christian Friedrich Germershausen (1725–181) oder Otto v. Münchhausen (1716–1774), bzw. Schriften wie Johann Christoph Wöllners (1732–1800) *Grundsätze des Ackerbaus und der Pflanzen* (1779), Hans Caspar Hirzels (1725–1803) *Wirtschaft eines philosophischen Bauers* (1771) oder den *Oekonomische(n) Nachrichten der Patriotischen Gesellschaft in Schlesien* (1773 ff.) eingeordnet. Diese Bücher standen unmittelbar zusammen mit den gartenkünstlerischen Abhandlungen von Thomas Whately (1726–1772) oder William Chambers (1728–1796) sowie Werken über die Baukunst in der Antike. Die Auffassung vom »Ganzen Haus« adeliger Gutsherrschaft, wenn auch teilweise bereits historisch überholt, wurde weiter gepflegt und fand sich genauso in den Bibliotheken aufgeklärter britischer, dänischer oder französischer Landbesitzer. Thomas Jeffersons (1743–1826) landschaftsverschönernde wie ökonomisch-politische Vorstellungen von den jungen Vereinigten Staaten – ausgeführt auf seinen Landgütern Monticello und Poplar Forest – waren ebenfalls noch ganz vom europäischen Hausvaterbild beeinflusst.

Viele der philosophischen Väter der neuen Landschaftsbetrachtung und Befürworter der neuen landschaftlichen Gartenkunst kamen zunächst aus dem Umkreis der Moralischen Wochenschriften (*The Spectator*, *Cabinet du philosophe*, *Der Gesellige*, u. a.). Sie betrachteten die ökonomisch verbesserten und verschönerten Landgüter sowie die neuen Gärten als eine Art ästhetisch-moralische Anstalt aus einer vorwiegend aufgeklärt-bürgerlichen Perspektive.

Der ab 1770 an der Universität Kiel Moralphilosophie und Schöne Künste lehrende Däne deutscher Herkunft Christian Cay Lorenz Hirschfeld (1742–1792), der mit der Übersetzung seiner *Theorie der Gartenkunst* (1775; Ausgabe in 5 Bdn. 1779–1785) ins Französische zu einem führenden Theoretiker der neuen landschaftlichen Gartenästhetik in Europa wurde, begann seine Karriere auf diesem Gebiet nach einem längeren Aufenthalt in der Schweiz als Propagandist des Landlebens, das er als die naturgemäße Voraussetzung für die Erreichung von Moralität ansah und dem durch Egoismus, Gewinnstreben und sittliche Lasterhaftigkeit gekennzeichneten Stadtleben programmatisch entgegensetzte. Hirschfeld betrachtete – wie die Schweizer Haller (1708–1777) und

Geßner (1730–1788) oder die Engländer Pope (1688–1744), Addisson (1672–1719) und Shaftesbury – ländliche Beschaulichkeit als Alternative zum ruhelosen Geschäftsalltag in der Stadt. In Anknüpfung an die Landschaftsmalerei des 17. Jh. eines van Ruisdael (1628–1682), Poussin (1594–1665) und Claude Lorrain (1600–1682) formulierte Hirschfeld enthusiastisch: »Ist es nicht der Beruf der Natur, Heerden zu ziehen, und das Land zu bebauen, ein Beruf, der die Erhaltung des menschlichen Lebens, und die Wohlfahrt ganzer Völker in sich begreift?« (Hirschfeld 1767, 44). Wie schon Alexander Pope in seinem *Essay on Criticism* (1711) sah auch Hirschfeld in der Natur und im Landleben das Prinzip der natürlichen Freiheit verwirklicht, ja erblickte im Land- und Gartenleben die umfassendste Möglichkeit zur Verbesserung der Moral. Das Vorbild der homerischen Griechen gab hier die Richtung vor, wobei besonders die geringe soziale Distanz zwischen Herrscher und Landmann als Ideal erschien: »Die ältesten Könige der Griechen waren Schäfer und ihr erhabenster Dichter entlehnet seine angenehmsten Gemälde von ihrem Leben auf dem Lande« (ebd., 56 f.). Die ganze Welt, so der aufklärerische, sittlich-geläuterte Epikureismus, »ist für den Weisen ein unermeslicher Schauplatz von Vergnügungen; alles, was er auf demselben antrift, wendet er an sich eine freudige Empfindung zu verschaffen« (ebd. 64).

Das Streben nach Freiheit, dem nach den Vorgaben der Natur auch der Einzelne folgen müsse, wird gern als das gemeinsame Charakteristikum des englischen Parlamentarismus und des englischen Landschaftsgartens herausgestellt, während der Absolutismus französischer Prägung verbreitet mit der barocken Gartenkunst unmittelbar identifizierend gleichgesetzt erscheint. Eine solche vordergründige Parallelisierung von politischer und landschaftsästhetischer Entwicklung übersieht allerdings die im Grunde auf die besondere Schicht der Landbesitzer beschränkte Selbstinszenierung der »freien« Landschaftsräume, die in Britannien nichtsdestotrotz die Einfassung durch hohe Gartenmauern oder optisch verborgene Zugangsbeschränkungen zur Voraussetzung hatte (Franklin 1989). Gerade die deutschen Englandbesucher, die nach dem Siebenjährigen Krieg die Insel besuchten, mokierten sich über die rigide Art, wie reiche Gartenbesitzer den öffentlichen Zugang zu ihren Gärten einschränkten. Die frühen Landschaftsgärten in Deutschland wurden dagegen von vielen ihrer Besitzer zunehmend dem (vornehmen) Publikum geöffnet. Solches geschah durchaus auch mit der Absicht, sich dadurch der Öffentlichkeit als aufgeklärte Herrscher oder Landbesitzer zu präsentieren. In Berlin war es den Bürgern ab 1742 von König Friedrich II. erlaubt worden, im Tiergarten zu lustwandeln. In Wien durften die Bürger auf Anordnung Kaiser Josephs II. (1741–1790) seit 1766 im Prater spazieren. Leipzig war eine grüne Stadt, weil man von den öffentlich zugänglichen Gärten wohlhabender Bürger weiter über begrünte Spazierwege auf den früheren Festungswerken hinaus in die Landschaft gehen konnte. Die Wörlitzer Anlagen und der Lustgarten in Dessau wurden mit philanthropisch-aufklärerischer Geste vom Fürsten Franz von Anhalt-Dessau den Besuchern zugänglich gemacht, so dass hier »gleich den Schatten Elysiums, alle Stände vermischt lustwandeln« (Rode 1795, 44) durften. Und so waren viele dieser Gärten und dann auch der landschaftlich gestalteten Kurbadanlagen mit ihren Attraktionen durchaus kalkuliert als Anziehungspunkt für ein größeres Publikum. Hierher reisten einflussreiche Personen, und der Landschaftsgarten und das Landhaus des Besitzers wurde so zu einem Ort verschiedenster politischer und kommunikativer Kontakte. Die durch Stichwerke und Gartenbeschreibungen popularisierten Gartenanlagen besaßen zudem nicht selten einen beabsichtigten kommerziellen Effekt im Sinne eines frühen Fremdenverkehrs, sie suggerierten dem Besucher aber auch die ersehnte Möglichkeit einer angeblich herrschaftsfreien Begegnung (vgl. Gamper 1998, 264 ff.).

In die an arkadische Hirtenwelten oder das Goldene Zeitalter erinnernden Landschaftsentwürfe wurden von aufgeklärten Landbesitzern neben teilweise aufwendigen physiokratisch-ökonomischen Verbesserungen (Improvements) auch umfangreiche pädagogische Experimente einbezogen, welche die schöne mit der nützlichen Aufklärung verbinden sollten. Als ein Musterbeispiel für solche Landbesitzer galt etwa der Marquis René Louis de Girardin, ein begeisterter Leser von Rousseaus Schriften, indem er sich die »perfectly Arcadian farm« (Shenstone 1764, 365) »The Leasowes« des Dichters William Shenstone (1714–1763) in Warwickshire zum Vorbild nahm und ab 1762 sein ererbtes Gut Ermenonville in eine poetisch-philosophische Landschaft umgestaltete. Hier besuchten ihn gekrönte Häupter aus ganz Europa. Hierhin lud er auch Rousseau ein, dessen plötzlicher Tod Girardin dazu bewog, den Aufklärer auf der nun so genannten Rousseau-Insel unterhalb des Tempels der Philosophie beizusetzen. Diese Rousseau-Inseln wurden in der Folge in verschiedenen Gärten in Europa nachgestaltet (z. B. in Wörlitz,

Arcadia (Polen), Großer Tiergarten (Berlin), Herrnsheimer Schlosspark). Die Gestaltung von Ermenonville erhielt ihre theoretische Untersetzung durch Girardins Schrift *De la Composition des Paysages* (1777). Hier formulierte er auch das gesellschaftsreformerische Konzept seiner arkadischen Gartenidee: die bisher besitzlosen Bauern sollten zu eigenverantwortlichen Pächtern werden. Dadurch erwartete er eine größere Gerechtigkeit bei der Verteilung der Landfrüchte, damit sich auch die »bürgerliche Verfassung« der »natürlichen« wieder annähern könne (vgl. Girardin 1779 in: *Die Gärten von Ermenonville* 2007, 106). Die Hameaus, Dörfle, die fermes ornées oder ornamented farms wurden – dem Vorbild des Aufklärers Voltaire auf seinen Landgütern Ferney und Tourney folgend – auch in Gärten wie Rocher (Lunéville), Chantilly, Méréville, Betz, Boloeil, Le Raincy, Versailles, Zarskoje Selo, Kassel oder Hohenheim für die Aristokratie in (spielerischer) Anmutung eines besseren und verbessernden Landlebens zu einem wichtigen Bestandteil einer Gartenkunst à la mode (Hunt 2004, 108 ff., 126 ff.). Es waren dann nicht zuletzt deutsche Fürsten in Mitteldeutschland (v. a. Franz von Anhalt-Dessau (1740–1817), Ernst II. von Sachsen-Gotha-Altenburg (1745–1804), Carl August von Sachsen-Weimar (1757–1828)), die vielfältige aufklärerische Reformen, ästhetisch-künstlerische, ökonomische und naturwissenschaftliche Projekte und pädagogische Unternehmungen in ihre umfassenden landes- und landschaftsverschönernden Anlagen integrierten. Das reichte von institutionellen Maßnahmen zur Verbesserung der Medizinalversorgung (Pockenimpfung), der Bevölkerungspolitik, der Kranken- und Armenpflege, des Polizeiwesens, des heimischen Handwerks, des Acker- und Fruchtbaus über den Deich- und Straßenbau (Alleebau, Straßenbeleuchtung) bis zum Bau von Sternwarten oder Theatern. Das beinhaltete auch die Unterstützung von Buch- und Kunstverlagen, die Eröffnung von kunst-, kultur- und naturwissenschaftlichen Sammlungen oder Unternehmungen zur Verbesserung der Schulausbildung (Hirsch 2003; Burbulla/Tabarasi-Hofmann 2011). Nicht wenige Landbesitzer ließen in Anknüpfung an die Anfänge des patriarchalischen Landlebens in ihren Landschaftsgestaltungen auch Gartenbauten im ägyptischen, arkadisch-griechischen, ländlich-rustikalen, germanisch-gotischen, »o-tahitischen«, maurischen oder chinesischen Stil errichten. In der zeitgenössischen Literatur wurden solche Bauten und ländlichen Gartenpartien vielfach als Belege für die aufklärerische Toleranz, die überkonfessionelle religiöse Geisteshaltung und das landwirtschaftlich-ökonomische Interesse der vornehmen Gartenbesitzer gefeiert. Fürst Franz von Anhalt-Dessau ließ – so wie schon sein Urgroßvater Johann Georg II. (1627–1693) in Dessau – »auf eigene Kosten« und weithin erkennbar ab 1787 im Wörlitzer Garten für die jüdische Bevölkerung nach dem Vorbild des sogenannte Vesta-Heiligtums in Rom einen »Judentempel«, eine »Judensynagoge« (Wienbrack), mit einem Ritualbad erbauen (Rode 1798, 105).

Im Anschluss an Vorbilder aus der antiken oder einheimischen Vorgeschichte (z. B. Trojaspiele, Pelopsspiele Olympia, Fruchtbarkeits- und Flurkulte in Mitteleuropa) wurden in der gärtnerisch gestalteten Landschaft gelegentlich auch Volks- und Sportfeste mit der Schaffung von Totenkulten für die Memoria der Herrschaft inszeniert. Das Ziel bestand darin, jährlich wiederkehrend, etwa an Geburtstagsfesten der Herrschaft am künftigen Grabmal der Herrschaft, den »Landesvater« und die »Landesmutter« im Kreise des Landvolkes unter den Augen von einflussreichen Vertretern der aufgeklärten Öffentlichkeit als einen paternalisch-patriotischen Familienverbund und damit als ein Sinnbild des herrschaftsfreien Goldenen Zeitalters zu präsentieren. Der katholische Aufklärer und Pädagoge Franz Oberthür verglich 1788 Wörlitz nicht nur mit der Musenstätte des »Tempetals« und Plinius' des Jüngeren Landgut »Laurentinum«. Er sah in den »Leichenspielen« des Fürsten auch die Begründung einer patriarchalischen Memorialtradition, bei der das Totenfest als weithin ausstrahlender Beleg dafür erscheine, dass der Fürst beseelt sei von dem Ziel, durch die »allnährende, zeugende Natur« die ihm anvertrauten Untertanen glücklich, ja glückselig zu machen: »glücklich wie Kinder unter einem väterlichen Regiment« (zit. n.: Von deutscher Frühklassik (2003–2008), 338).

Unter Anschluss an die ältere Hausväterliteratur, die Pädagogik von Comenius (1592–1670) oder Wolfgang Ratke (1571–1635) sowie neuere rousseauistische Vorstellungen wurde in der philanthropischen Erziehung (z. B. Philanthropine Dessau, Gotha-Schnepfental, Vechelde, Dorfschule Reckhan) der Garten zum gemäßen Bildungs-, Erziehungs- und Aufenthaltsraum für Kinder und Heranwachsende. Hier sollten die Kinder die Natur von ihrer praktischen Seite kennenlernen, hier wanderten sie in die Landschaft und die landschaftlichen Anlagen, hier trieben sie naturkundliche Untersuchungen, ertüchtigten sich bei Sport und Gartenarbeit. Begriffe der Pädagogik und der Gärtnerei beeinflussten sich gegeneinander: Pflanzschule, Erziehen, Treibhaus,

Sprössling, Zögling, Schößling, Kindergarten, nursery, Akademie, Lyzeum bzw. Baumschule, Schola Botanica, Kernschule, Saatschule usw.

An der Frage der pädagogischen Bewertung von erotischen Gartenskulpturen oder anderer die Phantasie anregender Werke der bildenden Kunst und Literatur in Bezug auf ihr sexualaufklärerisches Potential für die Zöglinge spalteten sich die Pädagogen an diesen philanthropischen Schuleinrichtungen in verschiedene Parteien. Die Debatte ging von den kulturgeographisch unterschiedlich sozialisierten Lehrern der ersten Generation am Philanthropin im »Gartenreich« Dessau-Wörlitz aus (Elsässischer Sturm und Drang versus rationale Aufklärung) und fand im Masturbationsstreit in der Pädagogik ihren Kulminationspunkt. Im Kampf um die Vorherrschaft am Dessauer Philanthropin setzte sich die rationale Richtung durch, und so dominierte bis ins 20. Jh. die repressive Richtung in Pädagogik und Sexualmedizin (vgl. Niedermeier 1995, 167 ff.). Die Stigmatisierung und Verbannung von nackte Körper darstellenden Plastiken aus den öffentlich zugänglichen Gärten hatte hier einen ihrer Ausgangspunkte.

Gartenkunst und Gartendichtung

Es waren vor allem Schriftsteller und Dichter, die auf der Seite der aufgeklärten Landbesitzer enthusiastisch Partei für das Land- und Gartenleben ergriffen. Neben Alexander Pope, der in Twiggenham an der Themse seinen eigenen Garten angelegt hatte und in fast jedem bedeutenden englischen Garten seiner Zeit seine poetischen Spuren hinterließ, gehörten zum künstlerisch und patriotisch gesinnten Landhauskreis in Britannien viele Schriftsteller und Dichter wie Jonathan Swift (1667–1745), John Gay (1685–1732) oder eben Joseph Addison. Ihre Wirksamkeit konnten sie aber nur in engem Kontakt zu den wohlhabenden Land- und Gartenbesitzern ausspielen (vgl. Buttlar 1982, 109 f.).

In Frankreich sind es neben philosophischen Autoren wie Marivaux (1688–1763), Voltaire (1694–1778), Rousseau oder Saint Lambert (1716–1803) auch Landschaftsmaler wie Claude-Henri Watelet (1718–1786) in *Essais sur les jardins* (1774) oder Jean-Marie Morel (1728–1810) in *La théorie des jardins* (1776), die sich über Natur und Gartenkunst äußern. Sie schlugen häufig – unter Kritik der steifen barocken Formen – einen Kompromiss zwischen den beiden Stilen vor und sahen im Garten einen der Emotion offenen Rückzugs- und Studienort (vgl. Guitton 1975; Lauterbach 1987; Tabarasi 2007). Es war dann insbesondere das sich an Vergils *Georgica* orientierende (Garten-)Lehrgedicht, das im 18. Jh. eine Renaissance erfuhr. Zu nennen sind vor allem James Thomsons Gedicht *The Seasons* (1730), das in der dritten Auflage eine Beschreibung des »fair majestic Paradise of Stowe« (The Autumn, V. 1037 ff.) enthielt. Einflussreich waren auch Saint Lamberts davon beeinflusste *Les Saisons* (1769), Jacques Delilles (1738–1813) Poem *Les Jardins* (1782), William Masons *The English Garden. A poem in four books* (1772–1781), Leopold von Reichenbachs *Der schöne Garten* (1788), Richard Payne Knights *The Landscape* (1795) oder *Das Landgut Monrepos in Finnland* (1804) von Ludwig Heinrich von Nicolay.

Bekanntermaßen fanden literarische Motive für die Gestaltung von Gartenpartien auch in empfindsamen Gärten bzw. im frühen Landschaftsgarten ausgiebig Verwendung. Die wechselseitige Beeinflussung der verschiedenen Künste in der Garten- und Landschaftsgestaltung untereinander vollzog sich im Sinne von »ut pictura poesis« bzw. »ut pictura hortus«: wie in einem Bild, so auch in einem Gedicht bzw. einem Garten, und umgekehrt (vgl. Hunt 1989; Noll/Scholl/Stobbe 2012). In der Frühzeit des neuen Gartengeschmacks (Pope, Burlington, Kent u. a.) wurde die emblematische Bedeutung der Gärten oder einzelner Partien sorgfältig verschlüsselt. Ganze Gartenbereiche konnten von den gebildeten Gartenbesuchern als in die Landschaft gestaltete Zitate aus der Literatur (Homer, Lukrez, Ovid, Vergil, Petrarca, Ariost, E. v. Kleist, Rousseau etc.) verstanden werden. Der Gartenbesucher musste eine vorzügliche literarische Bildung besitzen, wollte er den intendierten Bedeutungsgehalt von Zitaten, die in die Gartenpartien hinein versteckt waren, erkennen. Mit dem zunehmenden Auseinanderfallen von politischen Lösungsmöglichkeiten und utopischen Ansprüchen sowie dem Deutlichwerden der Differenzen von alten und neuen Freiheitsbegriffen verschob sich auch die Tendenz von der emblematischen hin zur expressiven Landschaftsgartenkunst. In der Zeit der Regentschaft von Georg III. von Großbritannien kam es wieder zu einer Absetzbewegung von der patriotisch-emblematischen Gartenmode. Thomas Whately, seit 1761 Tory Parlamentarier und seit 1771 Unterstaatssekretär, hatte in seiner Schrift *Oberservation on Modern Gardening* (1770, dt. 1771, frz. 1771), anknüpfend an die Landschaftsgestaltungen der Gartenpraktiker W. Kent (1685–1748) und L. Brown (1716–1783), eine erste aus-

führliche Theorie des Landschaftsgartens geliefert und dabei den nur intellektuell erfassbaren emblematischen Gartenstil durch den expressiven, die Emotionen direkt ansprechenden ersetzt. William Chambers setzte diese Entwicklung fort, lenkte sie aber in eine andere Richtung. Mit seiner Schrift *Dissertation on Oriental Gardening* (1772, frz. 1772, dt. 1775) entwickelte er eine der bisherigen emblematischen Gartenkunst ebenfalls kritisch gegenüberstehende Richtung in einer landschaftlichen Gartenkunst, die man »anglois-chinois« nannte. Dieser politisch eher neutrale Stil fand in Frankreich und auf dem Kontinent bei der Hocharistokratie großen Anklang, wie es das zwischen 1775 und 1789 erschienene berühmte Kupferstichwerk *Jardins anglois-chinois* von G.-L. Le Rouges (ca. 1707–1793) belegt.

Spätestens mit Uvedale Price' (1747–1829) *Essay on the Picturesque* (1794) und Richard Payne Knights (1750–1824) Lehrgedicht *The Landscape* (1795) sowie den praktischen Gestaltungen eines Humphrey Repton (1752–1818) oder John Claudius Loudon (1783–1843) verschob sich das künstlerische Interesse dann von der Gestaltung von mit Bedeutungen und Zitaten unterlegten Gartenbereichen entschieden hin zur stärkeren Nutzung von pittoresken Wirkungen und Effekten, die die künstlerisch verschönerte Landschaft selbst zu geben in der Lage war (Wimmer 1989, 214 ff., 253 ff.).

Vom Tugendpark zum Volkspark: Transformationen nach 1800

Mit der ab 1800 einsetzenden massenhaften Umorientierung der Dilettanten auf die Nutz- und botanische Gärtnerei sowie dem allmählichen Verblassen des moralphilosophischen Utopiepotentials des Landschaftsgartens wandten sich auch die Gartenlehrgedichte um die Jahrhundertwende stärker thematisch der Pflanzenverwendung und der Botanik zu. Die nun systematisch vollzogene Trennung von öffentlicher und privater Gartenanlage fällt offenbar nicht zufälligerweise mit dem Zeitalter der Französischen Revolution und den Koalitionskriegen zusammen. In Frankreich erhielten die republikanischen Freiheitsideale in Anknüpfung an die aufklärerischen Garten- und Landschaftsideale in die Landschaftsgestaltungen motivisch Einzug: der Jardin national, Freiheitsbäume, Tempelanlagen für das Höchste Wesen in der Natur/der Vernunft, Festplätze, heilige Berge, Tugendparks, Ehrenhaine, Elysische Felder, Friedhofsgestaltungen (Harten/Harten 1989). In der Folge schärfte sich die Wahrnehmung der tiefgreifenden Unterschiede zwischen den altständischen Libertates und der bürgerlichen Freiheit, diese waren nicht mehr mit einer Semantik der verschönerten Landschaft bzw. im Landschaftsgarten zu harmonisieren. In Frankreich wurden während und nach der politischen Revolution viele der herrschaftlichen Barockanlagen genauso wie die Landschaftsgärten zerstört und zu Nutzgärten umgepflügt. Die Bauern in Ermenonville etwa beteiligten sich, sehr zum Entsetzen Girardins, der die Revolution ebenfalls begrüßt hatte, an der willkürlichen Zerstörung der Gartenanlagen. In ganz Europa war nach 1800 erneut ein Vorwalten der Nutzgärtnerei zu bemerken. Ein verbreitetes »Vorliebnehmen mit dem Schein« und die »Vermischung von Kunst und Natur« in der Gartenkunst, von Goethe und Schiller im Dilettantismus-Schema von 1799 als prägende Charakteristika wahrgenommen (Goethe 1887–1920, I, Bd. 47, 300 f.), wurden nunmehr zunehmend kritisch betrachtet. Gartenland wurde angesichts der Notwendigkeit zur Nutzung für die Nahrungsmittelgewinnung wieder durch Gartenbegrenzungen gesichert. Der »Gehülfe« in Goethes *Wahlverwandtschaften* (1809) sieht nunmehr eine erneute Revolution (Rückumwandlung) in der Landschaftsauffassung dahingehend voraus, dass die nächste Generation der Gartenbesitzer die Freiheit und Gleichheit verheißenden landschaftlichen Parkanlagen wieder gänzlich vernachlässigen werde (Goethe 1887–1920, I Abt., Bd. 20, 296). Goethe sah 1825 darin schon eine allgemeine Tendenz: »Parkanlagen, einst […] in ganz Deutschland eifrigstes Bestreben, seien völlig aus der Mode; man höre und lese nirgends mehr, dass jemand noch einen krummen Weg anlege, eine Tränenweide pflanze; bald werde man die vorhandenen Prachtgärten wieder zu Kartoffelfeldern umreißen« (Goethe 1909–1911, Bd. 3, 215).

Freiheitliche Garten-, Gesellschafts- und Liebeskonzepte gingen immerhin zunächst noch mit den romantischen Ideen des utopischen Sozialismus des Charles Fourier und Robert Owen im Umkreis des Vormärz einher, wurden allerdings bezeichnenderweise zunehmend auf die jungen Vereinigten Staaten von Amerika projiziert. Fürst Hermann von Pückler (1785–1871) verstand sich mit seinen eigenen Gartenanlagen Muskau und Branitz und seinen Gartenentwürfen bereits als ein Epigone einer vergangenen Epoche. Neben landschaftlichen Bad- und Kuranlagen (Bath, U. K.; Karlsbad, Franzensbad, Marienbad (Böhmen); Bad Ems, Baden-Baden, Bad Homburg v. d. Höhe; Bagnoles-de-l'Orne, Spa) entstanden

landschaftlich angelegte Gartenanlagen als Vergnügungs- oder »Volksgärten« vermehrt in größeren Stadträumen (z. B. Englischer Garten; München; Volksgärten Wien, Düsseldorf, Köln) oder später als »Volksparks« (Public Parks) (z. B. Friedrichshain, Hasenheide, Rehberge, Berlin; Hamburger Stadtpark; Mariannenpark, Leipzig; Central Park, New York; Peel Park, Salford U. K.; Margareteninsel, Budapest). Sie sollten angesichts der mit der Industrialisierung einhergehenden dramatischen Urbanisierung als Erholungs-, Sport- und Begegnungsräume, aber auch als Orte der Bildung und Erziehung breiterer städtischer Bevölkerungskreise dienen. Botanische Gärten (z. B. Gießen, Halle, Marburg, Jena, Genf, Kew) oder Tierparks (Animal Parks) wurden als Orte der Forschung, Züchtung und Arterhaltung aber auch als Begegnungsräume von »Wildnis« und Mensch inszeniert (z. B. Schönbrunn, London, Berlin, Hagenbeck, Hellabrunn, Wilhelma, Rome Zoo, Dyrepark). Sie knüpften in ihrer Gestaltung an einzelne Aspekte der Landschaftsgärten an. Friedhofsanlagen, Campusgestaltungen von Universitäten oder Stadtentwürfe nahmen ebenfalls verschiedentlich aufklärerische Konzepte des Landschaftsgartens auf. Im Umfeld der Lebensreform- und Gartenstadtbewegung um 1900 entwickelten Theoretiker und Architekten – z. B. Ebenezer Howard (1850–1928), Heinrich Tessenow (1876–1950), Hermann Muthesius (1861–1927) – den in Gartenstädten wie Welwyn bei London, Gartenstadtkolonie (z. B. Reform in Magdeburg oder Hellerau bei Dresden) umgesetzten Versuch eines umfassenden Ausgleichs von Stadt- und Landleben im Sinne eines durchgreifenden künstlerischen Stils für alle Lebensbereiche. Die englischen Reformer William Morris (1834–1896) und John Ruskin (1819–1900) standen dem industriellen Fortschritt dagegen völlig ablehnend gegenüber. Sie engagierten sich konservatorisch und legten literarische Entwürfe sozialistisch-naturverträglicher Utopien vor. Auch kam es im Kontext von wirtschaftlichen und machtpolitischen Entwicklungen seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. zunehmend zu einer nationalen Einengung in der Landschaftsgartenkunst, indem ein jeweils deutscher, amerikanischer oder italienischer Stil etwa auf eine »natürliche« heimische Pflanzenverwendung (Nationalbäume, Nationalwälder, Ahnen- und Heldenhaine) übertragen wurde. Das konnte auch zu völkischen bzw. rassischen Ausdeutungen führen, indem einige Landschaftstheoretiker und Landschaftsgestalter die Notwendigkeit der Vermeidung des Anpflanzens von »fremden« Bäumen und Sträuchern behaupteten und von einem volkshaften Freiheitswollen schwärmten (vgl. Gröning/Schneider 2001). In der Anlage der Kulturparks in den Ländern der sowjetischen Einflusssphäre (Zentralvolksparks) schließlich, lässt sich die Weiterführung von Tendenzen der Volksparks erkennen, wobei der privat genutzte Kleingarten oder die Datscha – in Anknüpfung an frühere Tendenzen – nicht selten zum eigentlichen kulturellen Gartenparadies der Werktätigen wurde.

Quellen

Chambers, W. (1775): *Ueber die Orientalische Gartenkunst. Eine Abhandlung aus dem Englischen des Herrn William Chambers*. Übers. v. J. H. Ewald. Gotha.

Die Gärten von Ermenonville (2007): *Mitteilungen der Pückler-Gesellschaft 22. Heft.-Neue Folge*. Red. M. Seiler/M. Niedermeier.

Goethe, J. W. (1887–1920): *Goethes Werke*. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. I.-IV. Abteilung. Weimar.

Goethe, J. W. (1909–1911): *Goethes Gespräche*. Neu hg. v. F. von Biedermann. 5 Bde. Leipzig.

Hirschfeld, C. C. L. (1767): *Das Landleben*. Bern.

Hirschfeld, C. C. L. (1779–1785): *Theorie der Gartenkunst*. Leipzig.

Louise von Anhalt-Dessau (2007): *Die Englandreise der Fürstin Louise von Anhalt-Dessau im Jahr 1775*. Hg. v. J. Geyer-Kordesch unter Mitarb. von A. Erbacher und U. Quilitzsch. Berlin.

Mason, W. (1783): *The English Garden. A Poem in Four Books* [1781]. London/York.

Rode, A. (1783): *Der Goldne Esel aus dem Lateinischen des Apulejus von Madaura*. 2. Teile. o. O.

Rode, A. (1795): *Wegweiser durch die Sehenswürdigkeiten in und um Dessau*. 1. Heft. Dessau.

Rode, A. (1798): *Beschreibung des Fürstlichen Anhalt-Dessauischen Landhauses und Englischen Gartens zu Wörlitz*. Dessau.

Shenstone, W. (1764): *The Works in Verse and Prose of William Shenstone Esq*. Hg. v. R. Dodsley, 2 Bde. London.

Von deutscher Frühklassik. Dessau-Wörlitz im Urteil der Aufklärung. Ein Dessau-Wörlitz-Lesebuch (5 Teilbände, 2003–2008). Hg. v. E. Hirsch, Dessau-Roßlau.

Sekundärliteratur

Ananieva, A. (2010): *Russisch Grün. Eine Kulturpoetik des Gartens im Russland des langen 18. Jahrhunderts*. Bielefeld.

Bredekamp, H. (2012): *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst: Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*. Berlin.

Burbulla, J./Tabarasi-Hofmann, A. (Hg.) (2011): *Gartenkunst und Wissenschaft: Diskurs, Repräsentation, Transformation seit dem Beginn der Frühmoderne*. Berlin.

Buttlar, A. v. (1982): *Der englische Landsitz 1715–1760. Symbol eines liberalen Weltentwurfs*. Mittenwald.

Buttlar, A. v. ([2]1989): *Der Landschaftsgarten. Gartenkunst des Klassizismus und der Romantik*. Köln.

Dorgerloh, A./Niedermeier, M./Bredekamp, H. (Hg.) (2007): *Klassizismus – Gotik. Karl Friedrich Schinkel und die patriotische Baukunst*. München/Berlin.
Dorgerloh, A. (2012): *Strategien des Überdauerns: das Grab- und Erinnerungsmal im frühen deutschen Landschaftsgarten*. Düsseldorf.
Dorgerloh, A./Niedermeier, M. (2011): »Desire for Origins. Archäologie und inszenierte Abstammung in Gärten des europäischen Adels«. In: Baum, C./Disselkamp, M. (Hg.): *Mythos Ursprung. Modelle der Arché zwischen Antike und Moderne*. Würzburg, 95–122.
Fischer, H./Thielking, S./Wolschke-Bulmahn, J. (Hg.) (2012): *Reisen in Parks und Gärten: Umrisse einer Rezeptions- und Imaginationsgeschichte*. München.
Frank, H./Lobsien, E. (2001): »Landschaft«. In: Barck, K. u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch*. (ÄGB), Bd. 3, 617–665.
Franklin, J. (1989): »The Liberty of the Park«. In: Samuel, R. (Hg.) *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*. Vol. 3. London/New York, 141–159.
Frith, W./Wheeler, R. (2000): »Gardens of Desire. Sexuality and Politics in the Georgian landscape gardens at Medmenhan Abbey and West Wycombe.« *New Arcadian Journal* 49/50.
Gamper, M. (1998): *»Die Natur ist republikanisch.« Zu den ästhetischen, anthropologischen und politischen Konzepten der deutschen Gartenliteratur im 18. Jh.* Würzburg.
Gröning, G./Schneider, U. (Hg.) (2001): *Gartenkultur und nationale Identität*. Worms.
Guitton, É. (1974): *Jacques Delille et le poème de la nature en France de 1750 à 1820*. Paris.
Hajós, G. (1989): *Romantische Gärten der Aufklärung: Englische Landschaftskultur des achtzehnten Jahrhunderts in und um Wien*. Wien.
Hammerschmidt, V./Wilke, J. (1990): *Die Entdeckung der Landschaft. Englische Gärten des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.
Harten, H.-C./Harten, E. (1989): *Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution*. Reinbek bei Hamburg.
Hirsch, E. (2003): *Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung im Zeitalter der Aufklärung: Personen, Strukturen, Wirkungen* [1969]. Tübingen.
Hunt, J. D. (1989): *The Figure in the Landscape. Poetry, Painting and Gardening during the Eighteenth Century*. Baltimore/London.
Hunt, J. D. (2004): *Der malerische Garten. Gestaltung des europäischen Landschaftsgartens.* Stuttgart.
Kehn, W. (1985): »Gartenkunst der deutschen Spätaufklärung als Problem der Geiste- und Literaturgeschichte«. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 10 (1985), 195–224.
Köhler, M. (2003): *Frühe Landschaftsgärten in Russland und Deutschland. Johann Busch als Mentor eines neuen Stils.* Berlin.
Lauterbach, I. (1987): *Der französische Garten am Ende des Ancien Régime*. Worms.
Niedermeier, M. (1995): *Erotik in der Gartenkunst. Eine Kulturgeschichte der Liebesgärten*. Leipzig.
Niedermeier, M. (2002): »Germanen in Gärten. ›Altdeutsche Heldengräber‹, ›gotische‹ Denkmäler und die patriotische Gedächtniskultur«. In: Hermand, J./Niedermeier, M. (2002): *Revolutio Germanica. Die Sehnsucht nach der alten Freiheit der Germanen 1750–1820*. Frankfurt/Main, 21–116.
Niedermeier, M. (2010): »Freimaurer und Geheimbünde in den frühen Gärten der Aufklärung«. In: Faber, F./Holste, C. (Hg.): *Arkadische Kulturlandschaft und Gartenkunst*. Würzburg, 139–168.
Niedermeier, M. (2011): »›Gartenrevolution‹. Die Entwicklung des frühen ›Englischen‹ Gartens zwischen Repräsentation und Aufklärung«. In: *Jahrbuch der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten.* Bd. 15. Regensburg, 27–41.
Noll, T./Scholl, C./Stobbe. U. (Hg.) (2012): *Landschaft um 1800. Aspekte ihrer Wahrnehmung in Kunst, Literatur, Musik und Naturwissenschaft*. Göttingen.
Oesterle, G./Tausch, H. (Hg.) (2001): *Der imaginierte Garten*. Göttingen.
Petri, F./Winkler, E./Piepmeier, R. (1980): »Landschaft«. In: Ritter, H./Gründer, K. (Hg.) (1980). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5. Darmstadt, Sp. 11–28.
Richardson, T. ([3]2008): *The Arcadian Friends. Inventing the English Landscape Garden*. London. u. a.
Riedel, W. (1996): »Der Blick vom Mont Ventoux. Zur historischen Kontur der Landschaftsauffassung in Petrarcas Epistola familiaris IV/1.« In: *Jahrbuch des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen*. Jg. 1996, 77–108.
Ritter, J. (1974): »Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft«. In: Ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/Main.
Saage, R./Seng, E.-M. (Hg.) (1999): *Von der Geometrie zur Naturalisierung. Utopisches Denken im 18. Jahrhundert zwischen literarischer Fiktion und frühneuzeitlicher Gartenkunst*. Tübingen.
Schweizer, S./Winter, S. (Hg.) (2012): *Gartenkunst in Deutschland: von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Geschichte – Themen – Perspektiven*. Regensburg.
Siegmund, A. (2011): *Der Landschaftsgarten als Gegenwelt. Ein Beitrag zur Theorie der Landschaft im Spannungsfeld von Aufklärung, Empfindsamkeit, Romantik und Gegenaufklärung*. Würzburg.
Tabarasi, A.-S. (2007): *Der Landschaftsgarten als Lebensmodell. Zur Symbolik der »Gartenrevolution« in Europa*. Würzburg.
Tausch, H. (Hg.) (2003): *Gehäuse der Mnemosyne. Architektur als Schriftform der Erinnerung*. Göttingen.
Turner, T. (1986): *English Garden Design. History and Stiles since 1650*. Woodbridge.
Vesting, T.(1998): *Die Ambivalenz idealisierter Natur im Landschaftsgarten. Vom Garten des guten Feudalismus zum republikanischen Garten der Freiheit*. Berlin.
Warnke, M. (1992): *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur*. München.
Westengaard, E. (2001): *Tankefulde haver. En vandring i tre havers frimuriske symbolverden*. Kopenhagen.
Wimmer, C. A. (1989): *Geschichte der Gartentheorie*. Darmstadt.

Michael Niedermeier

Literatur (frz. littérature, belles lettres; engl. literature)

Rahmenbedingungen: Wachstum und Ausweitung der Leserschaft

Mehr Bücher, mehr Autoren, mehr Leser: Das ist die einfachste, aber sachlich einschlägige Formel für die Entwicklung der Literatur über das 18. Jh. Die Steigerung betrifft nicht nur die Zahl, sondern auch die formale und inhaltliche Vielfalt der Texte sowie die soziale Spannweite der Autor- und Leserschaft. Das quantitative Wachstum setzt im letzten Drittel des Jahrhunderts ein. In Deutschland wird erst im Jahr 1760 mit rund 1300 Neuerscheinungen wieder das Niveau von vor dem Dreißigjährigen Krieg erreicht, um dann auf jährlich rund 2000 (1775), 3000 (1783) bis 3600 (1790) zu steigen. Noch deutlicher ist der Zuwachs an Zeitschriften. Um 1750 werden in Deutschland 100 bis 120 Titel, zwischen 1770 und 1790 über 2000 Titel gezählt. Auch wenn manche von ihnen kurzlebig sind, zeigt die Flut an Neugründungen, dass Zeitschriften das Leitmedium der Aufklärung sind. Sie sorgen für die schnelle Verbreitung der aktuellen Ideen und Entwicklungen und schaffen durch Information und Debatte die neue Instanz der ↗Öffentlichkeit. In den wissenschaftlichen Publikationen verdrängen die aktuellen Muttersprachen das Lateinische. Von etwa 25 % um 1740 sinkt dessen Anteil bis 1800 auf unter 3 %. Das Themenspektrum des Buchmarkts verschiebt sich von der religiösen Literatur (rund 40 % um 1740, unter 14 % um 1800) hin zur weltlichen Dichtung. In ihr setzt sich – von England über Frankreich nach Deutschland – die Gattung Roman mehr und mehr als Breitenlektüre durch. *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe* (1719) ist einer der ersten großen Bucherfolge, der zwar nicht dem Autor Daniel Defoe (1660–1731), jedoch seinem Verleger viel Geld einbringt.

Der Buchmarkt wird bis zum Ende des Jahrhunderts nicht so groß, dass er seine Autoren ernähren könnte – Autorinnen schon gar nicht, denn für Frauen schickt es sich kaum zu publizieren. Bis auf wenige Ausnahmen, die sich nennen, veröffentlichen Frauen deshalb unter männlichem Pseudonym oder anonym, wie es aber auch viele ihrer männlichen Kollegen tun. Die Autoren sind entweder begüterte Adelige (in England ist deren Zahl unter den namhaften Schriftstellern deutlich größer als in Frankreich oder Deutschland, wo sie am kleinsten ist), sie sind Geistliche oder gehen bürgerlichen Berufen nach. Die Schriftstellerei, insbesondere auch die Dichtung ist vielfach in das berufliche – religiöse, wissenschaftliche, pädagogische, juristische, administrative – Engagement eingebunden, oder sie tritt ausdrücklich als Dilettantismus, als Produkt der Muße, zeitgenössisch gesagt: der »Nebenstunden« auf. Dass Literatur als Kunst von außerkünstlerischer Zwecksetzung frei und in dieser Freiheit gerade keine Nebensache sei, sondern ihre eigene Würde habe, wird im Jahrhundert der Aufklärung zum ersten Mal theoretisch formuliert. Dieser Gedanke aber schlägt nicht auf das Selbstverständnis der Schriftsteller durch, das vom zweckmäßigen Engagement der Literatur dominiert bleibt. Die Existenz oder auch nur die Vorstellung des Autors als freien Künstlers gibt es nicht. Wo dennoch von freien Schriftstellern (liberi scrittori) die Rede ist, wie etwa bei Vittorio Alfieri (1749–1803) gegen Ende des 18. Jh. in *Del principe e delle lettere*, geht es nicht um die reale, wirtschaftliche Existenz, sondern um den idealistischen Appell, sich moralisch vom Fürstendienst zu emanzipieren (Alfieri 1788/1795).

Die Leserschaft wächst mit der Alphabetisierung, die um 1770 etwa 15 % der Bevölkerung umfasst, sich durch den Ausbau des Schulwesens aber stetig ausweitet. Waren Bücher und Lektüre zuvor ein Privileg des Adels und der Gelehrten oder Instrumente religiöser Erziehung, so bildet sich über das 18. Jh. ein allgemeineres, sozial vielschichtiges Lesepublikum, das der Wunsch nach Neuigkeiten, Information, Bildung, insbesondere auch nach Unterhaltung zu Büchern und Zeitschriften führt. Da vor allem niedrigere Einkommensgruppen (Handwerker, Dienstpersonal) sich keine Bücher leisten können, florieren Leihbüchereien. Aus diesem materiellen Grund, aber auch als Manifest der neuen Lesehaltung gründen sich Lesegesellschaften, die als Keimzellen der bürgerlichen Öffentlichkeit wirken. In den 1760er Jahren zählt man in Deutschland davon acht, in den 1770er Jahren 50, in den 1780er Jahren 170, in den 1790er Jahren 200 Neugründungen. Man kann die alte und die neue Lesegewohnheit als intensiv und extensiv gegeneinander stellen: Intensives Lesen kennzeichnet das gelehrte Studium sowie die wiederholte Hinwendung zu Bibel und Katechismus; extensives Lesen entspricht dem Wunsch nach Neuigkeiten und Unterhaltung, wie sie aktuelle Zeitschriften und immer neue Bücher liefern. Den Zeitgenossen ist das extensive Lesen als eine machtvolle Welle bewusst geworden, die auch ihre Gefahr berge. Mit den Schlagwörtern »Lesesucht« und »Lesewut«

werden die Übertreibung und die unwürdige Ausrichtung des Lesehungers gebrandmarkt, dessen pathologischen Gipfel man bei den Frauen und deren Gefallen an empfindsamen Romanen sah.

Mit dem Zuwachs an Publikationen wächst auch das Rezensionswesen, in dem sich indes bis zum Ende des 18. Jh. der Anspruch findet, die Gesamtheit der Neuerscheinungen zu sichten und in ihrem sachlichen Ertrag systematisch nach Fachgruppen zu erschließen. Exemplarisch steht dafür die zwischen 1785 und 1803 in Jena erscheinende *Allgemeine Literatur-Zeitung* mit ihren fünfjährigen *Revisionen der Literatur*. Dass diese Übersichtsbemühungen nach drei Versuchen eingestellt werden, markiert die neue, bis heute gewohnte Unübersichtlichkeit der Literatur, die auch innerhalb eines Fachgebiets nicht mehr zu beherrschen ist.

Die Popularisierung der Gelehrtenkultur vollzieht sich, was die Quantität betrifft, vor allem in Zeitschriften und der darin publizierten Flut an Berichten, Traktaten und Rezensionen. Daneben blühen Ratgeber und Nachschlagewerke. Das »Konversationslexikon« ist eine Gattungserfindung des Aufklärungsjahrhunderts. Der Name zeigt an, dass es hier um Wissensvermittlung nicht in der einsamen Gelehrtenstube, sondern in das gesellige Gespräch hinein geht. Die von d'Alembert und Diderot herausgegebene *Encyclopédie* (1751–1785) kann man überhaupt als das Epochenbuch der Aufklärung bezeichnen. Dass sie im Jahr 1759 auf den katholischen Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde und dass sie aufgrund ebenfalls kirchlicher Intervention Schwierigkeiten mit der Druckerlaubnis bekam, belegen die Zensurkonflikte (↗ Zensur), die die Literatur der Aufklärung begleiten – und zugleich den Ehrgeiz und die Findigkeit, sie zu überwinden.

Begriffswandel: Von der Gelehrsamkeit zum geschriebenen Werk

Die soziale Ausweitung und die Funktionsdifferenzierung der Literatur schlagen sich im Bedeutungswandel nieder, den das Wort über das 18. Jh. erfährt. Erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts nimmt es die bis heute übliche Bedeutung »geschriebenes Werk« oder »Gesamtheit der geschriebenen Werke« an. Zuvor verstand man unter Literatur nicht die Objekte, die man lesen kann, sondern das Ergebnis des Lesens, und zwar ein ganz bestimmtes Ergebnis einer bestimmten sozialen Gruppe: Literatur bedeutet bis in die Mitte des 18. Jh. hinein »Gelehrsamkeit«. Genau so, als »learning«, wird der Begriff Literatur z. B. in Samuel Johnsons (1709–1784) *Dictionary of the English Language* (1755) definiert, und noch die *Encyclopédie* erklärt ihn als »érudition«. Vom Anfang bis weit über die Mitte des Aufklärungsjahrhunderts reicht damit der Literatur-Begriff, der sich von den humanistischen Gelehrtenzirkeln herleitet. Er bezeichnet nicht die Bücher oder anderen Druckerzeugnisse, sondern die Eigenschaft derer, die sie benutzen und kennen. Der Ausdruck Literatur ist in diesem Zusammenhang kein wertneutraler Objektbegriff, sondern die Auszeichnung der intellektuellen Elite, die sich dem Studium der Bücher widmet. Daneben dient der Ausdruck – neutraler und sachlich näher am Etymon littera/Buchstabe – zur Bezeichnung des Schreibens. Defoes *Essay Upon Literature* (1726) handelt nicht von der speziellen Kunst dieses erfolgreichen Romanautors, sondern allgemein von der Entwicklung der Schrift und des Schreibens. Der Bedeutungswandel hin zum Objektbegriff der geschriebenen und gedruckten Werke korrespondiert mit der Ausweitung der Schriftlichkeit und des Lesens über die Gelehrtenkreise hinaus. Die Rede von Literatur gelangt in einen viel offeneren Horizont und eine heterogene Vielfalt. Damit löst sich der alte Zusammenhang von Literatur und Gelehrsamkeit; die bloße Belesenheit bedeutet nicht mehr die Zugehörigkeit zur intellektuellen Elite. Im Zuge dieser Entwicklung wird das alte Verständnis von Literatur als Gelehrsamkeit suspekt, aus dem Anspruch eines traditionskritischen Selbstdenkens heraus sogar pejorativ gesetzt. Voltaires (1694–1778) *Dictionnaire philosophique* (1764) wertet Literatur als »lumière souvent trompeuse« gegenüber dem wahren »savant« ab; im gleichen Sinne unterscheidet Immanuel Kant (1724–1804) in *Der Streit der Facultäten* (1798) den »Literaten«, der sich Wissen nur anliest und weitergibt, vom »eigentlichen Gelehrten«, der selbst wissenschaftlich arbeitet.

Die Frage nach dem Wissens- und Wissenschaftsanspruch setzt sich im neuen Objektbegriff der Literatur fort. Dieser wird (wie noch heute) in verschiedenen Reichweiten verwendet. Heute unterscheidet man den engen vom weiten Literatur-Begriff, indem der erste Literatur als Kunst, der zweite alles Geschriebene meint. Im 18. Jh. ist es anders. Auch hier begegnet die weite Verwendung, die alles Geschriebene umfasst. Da indes bis zum letzten Drittel des Jahrhunderts das Reden über Literatur weitgehend auf den Bereich der Gelehrsamkeit beschränkt bleibt, bezieht sich dieser weite Begriff auf die Weite

der Wissenschaften, unter Einschluss freilich der Dichtungen, die im Horizont der gelehrten Leser liegen. Der Objektbegriff der Literatur ist hier aufs engste mit dem Verständnis von Literatur als Gelehrsamkeit verknüpft. Seine Spannweite wird prägnant von Voltaire markiert, wenn er die Gattungen der Literatur sich von der Mathematik bis zum Epigramm erstrecken lässt. Und das ist kein Voltairescher Witz. Auch Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757), der Sekretär der Pariser Académie des sciences, bezeichnet Mathematik und Physik als ein »genre de littérature« (Zitat nach Fontius, 1974, 389). Bei Fontenelle kann man weiterhin sehen, dass die Spannweite der Literatur von Mathematik und Naturwissenschaft bis zur Dichtung keine bloße Wortklammer um heterogene Inhalte ist, sondern dass damit auch programmatisch ein Zusammenhang gestiftet wird. Fontenelle schreibt fiktionale Literatur, um die Naturwissenschaften zu popularisieren. Seine *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686/87) inszenieren lebendige Salonkonversation, in der sich aktuelles astronomisches und kosmologisches Wissen vermittelt. Diesen erfundenen Gesprächen, so wirbt das Vorwort, sei auch nicht schwieriger zu folgen als den Intrigen in einem Liebesroman (vgl. 51 f.). Mit dieser wissenschaftsdidaktischen Absicht ist Fontenelle repräsentativ. Der weite Literatur-Begriff der Aufklärung ist eine programmatische, intentionale Einheit: Was geschrieben und veröffentlicht wird, soll insgesamt dem Fortschritt und der Verbreitung von Wissen und Wissenschaften dienen.

Der engere Literatur-Begriff grenzt im 18. Jh. nicht (wie heute) den Bereich der sprachlichen Kunstwerke ein; es geht vielmehr darum, einen bestimmten Bereich der Wissenschaften und Künste zu definieren. Der Literatur-Begriff ist in dieser Entwicklung eng mit dem der *belles lettres* verbunden, auf Deutsch: dem der Schönen Wissenschaften, und er dient dazu, die wortsprachlich fundierten Wissenschaften von den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen zu trennen. Dieser engere Literatur-Begriff fasst Dichtung, Geschichtsschreibung, Altertumskunde, die Philologien, Philosophie, Kunstkritik und alle rhetorischen Gattungen zusammen und grenzt sie gemeinsam von der Mathematik und den Naturwissenschaften, aber auch von der Rechtswissenschaft, der Medizin und der Theologie (den ehemals höheren Universitätsfakultäten) ab. Dieser Literatur-Begriff ist von der Mitte des 18. Jh. an bis über die Jahrhundertwende 1800 sehr verbreitet. Er ist es, der im Titel von Friedrichs des Großen Abhandlung *De la littérature allemande* (1780) steht. Er definiert den Zuständigkeitsbereich vieler Periodika – Friedrich Melchior Grimms (1723–1807) *Correspondance littéraire* (1753–1773), Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (1759–1765), Johann Gottfried Herders (1744–1803) *Über die neuere deutsche Literatur* (1767) – und er begegnet noch in Mme de Staëls (1766–1817) *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800) sowie in Friedrich Schlegels (1772–1829) *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812): In all diesen Werken geht es nicht um Literatur im heutigen engeren Sinne, sondern um das breite Spektrum der sprachlich fundierten Disziplinen, wovon die Dichtung nur eine ist. Zeitgenössische Ordnungs- und Bezeichnungsvorschläge für dieses Spektrum finden sich z. B. bei Herder (»Sprache, Geschmackswissenschaften, Geschichte und Weltweisheit sind die vier Ländereien der Literatur«, 1985, 172) und bei Mme de Staël: »Ich verstehe […] unter der Bezeichnung Literatur die Dichtung, die Beredsamkeit, die Geschichte und die Philosophie oder das Studium des Menschen« (Übers. S. M.) (Je comprends […] sous la dénomination de littérature, la poésie, l'éloquence, l'histoire et la philosophie, ou l'étude de l'homme; Staël 1991, 90). Auf die Sprache als Basis dieses Literatur-Verständnisses weist Friedrich Schlegel, wenn er Literatur als »alle jene Künste und Wissenschaften« definiert, die »bloß in Gedanken und in der Sprache wirken, und ohne anderen körperlichen Stoff in Wort und Schrift dem Geiste darstellen« (1961, 13). Auch in diesem Fall wird die durch den Literatur-Begriff gegebene Einheit nicht als lockere terminologische Klammer, sondern engagiert programmatisch aufgefasst. Als mustergültig kann man dafür das Werk Gotthold Ephraim Lessings ansehen, der zugleich als Philologe (durch die Herausgabe der Reimarus-Fragmente (1774–1778), die eine historisch-kritische Bibellektüre eröffnen), als Rhetoriker (durch die *Anti-Goeze*-Polemiken, 1778), als Dichter (*Nathan der Weise*, 1779) und als Philosoph (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777/1780) gegen die lutherisch orthodoxe Theologie antritt. Genau diese Parallelität von philologischer Wissenschaft, journalistischer Gebrauchsform, Dichtung und philosophischer Abhandlung ergibt die Einheit des engeren aufklärerischen Literatur-Begriffs. Die künstlerischen Formen (bei Lessing das Drama, bei Voltaire z. B. das Märchen) sind darin nur ein Ausdrucksregister unter anderen. Sie bilden keinen autonomen Bereich der Kunst, sondern stehen solida-

risch im Verbund mit journalistisch-pragmatischen, wissenschaftlich argumentativen, rhetorisch zweckgerichteten Formen. So steht Defoes *Robinson Crusoe* in engem Zusammenhang mit seinen religiös und wirtschaftspolitisch engagierten journalistischen und essayistischen Beiträgen; Denis Diderot (1713–1784) propagiert seine antifeudale bürgerliche Moral gleichermaßen in Dramen (*Le fils naturel*, 1757, *Le père de famille*, 1760) und in der Gattung Kunstkritik (*Les Salons*, 1759–1781).

Der engere Literatur-Begriff liegt somit quer zu der Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft und fasst aus beiden Bereichen die in der Sprache fundierten Disziplinen zusammen. Innerhalb der Künste erscheint dies unproblematisch, insofern die Abgrenzung der sprachlich fundierten, zeitgenössisch gesagt: der »redenden« Künste (Dichtung, Rhetorik, Geschichtsschreibung) von den bildenden und darstellenden Künsten sowie der Musik durch die Mediendifferenz evident ist. Im Bereich der Wissenschaften dagegen ist die Abgrenzung schwierig. Die begriffliche Unterscheidung, die hier mit der Differenz des weiten und engeren Literatur-Begriffs einhergeht, markiert nicht den Sprachbezug, sondern setzt ein ästhetisches Kriterium: Die nicht mathematischen oder naturwissenschaftlichen Disziplinen werden als »belles lettres«, als »schöne Wissenschaften« zusammengefasst, wodurch diesen Wissenschaften ein Kunstbezug eingeschrieben wird. Diese Begriffsbildung ist inkonsistent und unsystematisch. Einerseits beruht sie auf der Unterscheidung von »schön« und »nützlich«, wodurch die Wissenschaften parallel zu den Künsten in die »schönen« als die selbstzweckhaften und die »nützlichen« als die anwendungsorientierten hierarchisiert werden. Dadurch wächst den »schönen Wissenschaften« und zugleich dem entsprechenden Begriff der Literatur die Würde der höheren Bildung zu, die den Menschen über das materielle Dasein und dessen Bewältigung erhebe und ihn jenseits aller Naturnotwendigkeiten in seinen geistigen Ansprüchen ausmache und entfalte. In diesem Verständnis setzt sich der antike, in der Renaissance erneuerte Begriff der »studia humaniora« fort, der seit Cicero mit einem sprachlich, insbesondere in der Beredsamkeit fundierten Menschenbild verbunden ist. Andererseits aber dient diese Begriffsbildung dazu, den Bereich der Wissenschaften, der mit den redenden Künsten verwandt ist, von den anderen, mathematisch geprägten Disziplinen abzugrenzen. Für diese setzt sich im Französischen und Englischen der Begriff »sciences« durch, so dass die Ausdrücke »belles lettres«, »schöne Wissenschaften« und mit ihnen auch Literatur durch ihren impliziten Kunstbezug geradezu in Opposition zum Wissenschaftsanspruch geraten. Was im Sinne der »studia humaniora« an der Spitze der menschlichen Intellektualität steht, gerät als Komplementärbegriff zu den »sciences« ins Hintertreffen und tendiert zu einer tendenziell pejorativen Konnotation, in der sich Wissens- und Kunstanspruch diffus vermischen; diffus dadurch, dass der Begriff der »schönen Wissenschaften« sich mitunter zwillingshaft mit dem der »schönen Künste« verbindet und so nicht mehr klar zwischen dem Wissen über Kunst und der Ausübung der Kunst unterscheidet. Im Begriff des »bel-esprit«, des »Schöngeists« wird diese pejorative Tendenz, in der Wissens- und Kunstanspruch zu beider Schaden verschwimmen, am deutlichsten. Im Eintrag zum Stichwort »Lettres« in der *Encyclopédie* kann man diese pejorative Drift des Literatur-Begriffs vom allgemeinen Gelehrsamkeitsanspruch hin zur Schöngeisterei prägnant ablesen: »Dieses Wort [sc. lettres] bezeichnet im Allgemeinen die Aufklärung, welche das Studium verschafft, und besonders jene Erhellung, die man aus der schönen Literatur bzw. der Literatur überhaupt bezieht. In diesem letzteren Sinn unterscheidet man diejenigen Literaten, welche nur eine abwechslungsreiche Gelehrsamkeit voller Annehmlichkeiten pflegen von jenen, die sich den abstrakten Wissenschaften hingeben oder solchen, die von einer deutlich spürbareren Nützlichkeit sind.« (Ce mot [sc. lettres] désigne en général les lumières que procurent l'étude, & en particulier celles des belles-lettres ou de la littérature. Dans ce dernier sens, on distingue les gens de lettres qui cultivent seulement l'érudition variée & pleine d'aménités, de ceux qui s'attachent aux sciences abstraites, & à celles d'une utilité plus sensible). Der Fortschritt der Wissenschaften als »sciences« und deren in den königlichen Akademien gesicherte Standards stellen die den Literatur-Begriff kennzeichnende Durchlässigkeit zwischen Kunst und Wissenschaft infrage. Kant stellt als Ergebnis dieses Prozesses fest: »Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst« (*Kritik der Urteilskraft*, 1790, A 174). Der Begriff der »schönen Wissenschaften« ist damit erledigt; seine Grundlage, die »belles-lettres« sind bis heute als Belletristik auf den Bereich der Literatur als schöner Kunst eingeschränkt.

Problemkern: Die Einheit der Literatur und die Besonderheit der Kunst

Parallel zur Ausgliederung der »sciences« aus dem Literatur-Begriff verläuft die Diskussion, die nach den definierenden Eigenschaften der Kunst fragt. Sie löst die Einheit des Literatur-Begriffs von der anderen Seite her auf, indem sie die Dichtkunst als kategorial eigenständig von allen anderen, nicht künstlerischen Formen der Schriftlichkeit trennt. In dieser Diskussion entsteht im 18. Jh. die neue Disziplin der ↗ Ästhetik als Philosophie der Kunst. Sie führt zu einer grundlegenden Veränderung des Kunstverständnisses, indem sie die Kunst nun vor allem werk- und rezeptionsästhetisch von den Eigenschaften und der Wahrnehmung des fertigen Kunstwerks her denkt und nicht mehr – wie die vorgängige, eng mit der Rhetorik verknüpfte Tradition der Künstler- und Poetiktraktate – produktionsästhetisch von den Regeln ihrer Herstellung. Das bedeutet zugleich einen Wechsel des Kunstbegriffs, unter dem nun nicht mehr wie lat. »ars« eine Fertigkeit und ein regelbestimmtes Produktionsvermögen, sondern ein fertiges Produkt verstanden wird. Anders gesagt: Kunst wird nicht mehr als das verhandelt, was man nach Regeln lernen kann, sondern als das, was man als vollendetes Produkt wahrnimmt. Den wichtigsten anfänglichen Impuls zu dieser Diskussion gibt Charles Batteux (1713–1780) mit seiner Abhandlung *Les Beaux-Arts réduits à un même principe* (1746), die dieses Prinzip zwar traditionell im aristotelischen Begriff der Mimesis ausmacht, zugleich aber die neue Perspektive eröffnet, indem sie die Kunst vom Rezipienten aus als Erfahrung sinnlicher Vollkommenheit definiert. Den Begriff für diese neue Perspektive liefert Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) mit seinem Titel *Aesthetica* (1750–58). Zu ihrem Klassiker wird Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790), indem sie die Wahrnehmung des Schönen als »interesseloses Wohlgefallen« (vgl. § 5, A 16) und die Schöne Kunst als »Kunst des Genies« (§ 46, A 178) definiert, das nicht nach vorgegebenen Regeln arbeitet, sondern aus seiner individuellen Natur heraus selbst der Kunst die Regel gibt. Kant fasst damit formelhaft die zeitgenössische Geniebewegung zusammen, die im Bereich der Dichtkunst zum Ende der Regelpoetik durch den Anspruch und die Erwartung führt, dass die Qualität der Dichtung sich nicht allgemeinen Regeln, sondern der Einbildungskraft inspirierter Individuen verdanke. Shaftesburys (1671–1713) *Letter concerning Enthusiasm* (1708) gab dabei die Richtung vor, die kreative Stimmung des Dichters analog zur religiösen Begeisterung vorzustellen. Dieses Konzept des genial inspirierten Dichters rückt die Dichtkunst aus allen anderen Bereichen der Literatur hinaus in eine geheimnisvolle Aura kreativer Offenbarung. In dieser Analogisierung von Dichtung und Religion kann man die Schwelle von der Aufklärung zur Romantik sehen. In Frankreich ist sie namentlich durch Chateaubriand's (1768–1848) *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne* (1802), in Deutschland durch die Kunstreligion Wilhem Heinrich Wackenroders (1773–1798) und Ludwig Tiecks (1773–1853) *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1796), in England durch die Lyriker William Wordsworth (1770–1850) und Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) zu markieren. Die romantische Wendung besteht darin, die Poesie als ein transzendentes Vermögen der menschlichen Einbildungskraft aus allen übrigen Bereichen der Literatur herauszuheben. Die Aufklärung bleibt demgegenüber auf »einem Niveau«; sie praktiziert und theoretisiert die Dichtung nicht in Über-, sondern in Nebenordnung neben anderen (wissenschaftlichen, journalistischen, pädagogischen) Formen des Schreibens. Das führt häufig zur Ausrichtung, mitunter auch programmatisch zur Verpflichtung der Dichtkunst auf wissenschaftliche, moralische oder andere erzieherische Zwecke. Als Basistheorem dient dazu die Horazische Formel »prodesse et delectare« (Nutzen und Unterhalten), mit der die populärdidaktische Funktionalisierung auf antike Autorität zu gründen war. Diese Didaktisierung hat zeitgenössisch allerdings nichts mit einer Zwangsmaßnahme gegen eigentlich nach Freiheit und Selbstbestimmung strebende Dichter zu tun. Sie ergibt sich vielmehr aus dem breiten literarischen Spektrum der allermeisten Autoren, denen die künstlerischen Formen ein Ausdrucksmittel unter anderen in ihrem fachlich-thematisch engagierten Schriftstellerprofil sind.

Innerhalb der Aufklärung jedoch, nicht erst jenseits von ihr, beginnt der Prozess, der am Ende zum Konzept der Literatur im engsten Sinne als autonomer Kunst führt. Man kann ihn im *Discours préliminaire* (1751) der *Encyclopédie* beginnen sehen, wo Jean Le Rond d'Alembert (1717–1783) die Gesamtheit der Literatur in drei Abteilungen sortiert: in die der Geschichte, der Philosophie und der Schönen Kunst. Begründet wird diese Einteilung durch die jeweils zugeordneten menschlichen Vermögen: die Erinnerung (»mémoire«), die Vernunft (»raison«) und die Einbildungskraft (»imagination«). Personell sind sie in den Gelehrten (»Erudits«), den Philosophen (»Philosophes«) und den Schöngeistern

(»Beaux-Esprits«) verkörpert, die insgesamt, wie d'Alembert sagt, die drei Abteilungen der Welt der Literatur (les »trois divisions du monde littéraire«) ausmachen. Dass er dabei von den letzten am wenigsten hält, wird daran deutlich, dass er sie für nichts weiteres als das Angenehme (»agrément«) und Schöne zuständig sieht; mit Gelehrsamkeit und Vernunft haben sie für ihn nichts zu schaffen (vgl. XVI u. XVIII). So zeugt die *Encyclopédie* vom Ausdifferenzierungsprozess der Literatur, an dessen Ende ein von der Literatur abgelöster Bereich der »sciences« und die Autonomie der Literatur als Kunst stehen. Der Geniekult und auch die Romantiker bleiben bei der von d'Alembert eröffneten vermögenstheoretischen Erklärung, nur kehren sie deren pejorative Tendenz ins Gegenteil, indem sie die Einbildungskraft (↗ Imagination) zu einem überrationalen Vermögen erheben. Die zweite Hälfte des 18. Jh. ist damit insgesamt die Zeit, die den aus der humanistischen Gelehrsamkeit hergebrachten weiten Zusammenhang des Literatur-Begriffs kritisch überprüft und in zwei Pole auseinander zieht: in die von allem Schriftstellertalent abgelöste Wissenschaft einerseits und andererseits das von aller Gelehrsamkeit emanzipierte Kunstwerk der sprachlichen Einbildungskraft. Wortgeschichtlich bleibt der Ausdruck Literatur das ganze 18. Jh. über auf den weiten, über den Kunstanspruch hinausgreifenden Bereich bezogen. Noch wenn Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) vom *Literarischen Sansculottismus* (1795) schreibt, meint das Adjektiv nicht exklusiv den Bereich der Kunst, sondern schließt ausdrücklich Abhandlungen und Aufsätze in Journalen und Kompendien mit ein (vgl. 323). Für den Bereich der Literatur als Kunst steht der Begriff »Poesie«, der von seiner hergebrachten formalen Definition (Text in Versen, im Gegensatz zur Prosa) gelöst und vermögenstheoretisch (Produkt der Einbildungskraft) neu bestimmt wird. Der Ausdruck Literatur begegnet auch in der Romantik nicht in der Einschränkung auf Kunst. Die romantischen Autoren legen vielmehr eine usurpatorische Absicht in den Poesiebegriff, um mit ihm die weiteren Bereiche der Literatur der dichterischen Einbildungskraft anzueignen. Insofern kann man die Aufklärung als Reden von Literatur programmatisch der Romantik als Reden von Poesie gegenüber stellen; allerdings mit dem Zusatz, dass es die in der Aufklärung begonnene Profilierung des Poesie-Begriffs ist, mit der die Romantik die alte Gesamtheit der Literatur revolutionieren will. Dass der Literatur-Begriff sich auf die Bedeutung von Literatur als Kunst einengen kann, ist eine Entwicklung erst am Ende und nach der Romantik. Das hat auch mit dem herkömmlichen Versbezug des Ausdrucks Poesie zu tun, der für eine mehr und mehr von der Prosagattung Roman dominierte Literatur immer unpassender erschien und sich so auf die Bedeutung Lyrik spezialisierte.

Der Roman und die moderne Situation der Literatur

Auf die literarische als künstlerische Entwicklung gesehen, zeigt das 18. Jh. eine für die weiteren Jahrhunderte bis heute entscheidende Verschiebung: In dem Maße, wie die von der Regelpoetik kanonisierten Gattungen der Versdichtung stagnieren und an Bedeutung verlieren, in dem Maße nehmen die im Kontext der Regelpoetik als nicht theoriefähig geltenden Prosagattungen an Bedeutung und zugleich an eigener künstlerischer Dynamik zu. Diese Entwicklung hängt auch mit der sozialen Ausweitung der Leserschaft zusammen, die immer mehr Schichten jenseits der Gelehrten- und der adeligen Hoch- und Hofkultur erreicht. Die alten kanonisierten Gattungen werden zwar weiter gepflegt und sind mit herausragenden, hoch geschätzten Exempeln präsent – das versifizierte Lehrgedicht in Alexander Popes (1688–1744) *Essay on Man* (1733/34), die klassizistische Tragödie in Voltaires *Mahomet* (1741) und *Mérope* (1743), das Versepos in Friedrich Gottlieb Klopstocks (1724–1803) *Messias* (1748–1773) –, doch sind sie alle die Letzten ihrer Art. Die Zukunft gehört den im 18. Jh. noch außerhalb aller gelehrten Theoriebildung stehenden Prosaformen wie Reiseberichten, novellistischem Erzählen und – allen voran – dem Roman. Die formale Ausbildung und der Erfolg dieser Gattung, in der das Phänomen Literatur vom 19. Jh. an bis heute seine allgemeinste Präsenz hat, sind ein Ereignis des Aufklärungsjahrhunderts. Theoretisch wird dies in Deutschland erst in der Romantik eingeholt, wenn Friedrich Schlegel den avancierten Kunstanspruch und die universelle Wandelbarkeit dieser Gattung formuliert (*Brief über den Roman*, 1800). Praktisch aber liegt dem die Romanproduktion der Aufklärung zugrunde. Ihre richtungsweisenden Exempel entstehen in England und wirken von dort über Frankreich nach Deutschland.

Mit Defoes *Robinson Crusoe* (1719) beginnt eine neue Qualität realistischen Erzählens, in der die Fiktion wie ein perspektivisches Experiment auf die eigene Wirklichkeit bezogen ist. Robinsons Inselwelt ist keine evasive Phantasterei, sondern eine wirklich-

keitsnahe Fiktion, in der eine bestimmte experimentelle Veränderung (hier die imaginierte einsame, ganz auf sich gestellte Existenz) die eigene Lebenswelt von Autor und Leserschaft neu, und in bestimmten Hinsichten schärfer sehen lässt. Diese Entwicklung des Romans zum perspektivischen Experiment kann man über das ganze 18. Jh. verfolgen. Sie hat ihre satirischen Höhepunkte dort, wo die eigenen Konventionen aus der simulierten Fremdperspektive gemustert (Montesquieu (1689–1755), *Lettres persanes*, 1721), in ein kurios verfremdetes Umfeld versetzt (Jonathan Swift (1667–1745), *Travels into Several Remote Nations of the World. By Lemuel Gulliver*, 1726) oder auch im antiken Gewand karikiert werden (Christoph Martin Wieland (1733–1830), *Die Abderiten*, 1774–1780). Sie erschließt das individuelle Lebensschicksal im sozialen Kontext (Henry Fielding (1707–1754), *The History of Tom Jones, a Foundling*, 1749) sowie die intime Gefühlswelt; dies vor allem in der Erfolgsgattung des empfindsamen Briefromans: Samuel Richardson (1689–1761), *Pamela, or Virtue Rewarded*, 1740; Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, 1761; Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers*, 1774. Dass in Romanen private Emotionen zur Sprache kommen, dass sie so artikulierbar, mitteilbar und miterlebbar werden, ist die Hauptattraktion für das zeitgenössische Publikum. Rousseaus *Confessions* (1782, 1788), die diese Privatsphäre nicht fiktional, sondern als autobiographisches Bekenntnis bieten, sind ein Skandalerfolg. Noch größere Resonanz findet Laurence Sternes (1713–1768) Reiseroman *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1768), der ganz auf das innere Erleben des Reisenden fokussiert ist. Die deutsche Übersetzung (*Eine empfindsame Reise* […]) liefert mit ihrem Adjektiv das Epochenwort für diese aufklärerische Artikulation und Erschließung der intimen Gefühlswelten (↗Empfindsamkeit). Das andere, viel gelesene Werk Sternes, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759–67), stellt den formalen Kunstanspruch des Romans auf neue Weise heraus, indem es Erzählkonventionen und Lesererwartungen selbstreflexiv zum Thema macht und in der fortgesetzten Leseransprache als ein Vexierspiel inszeniert. Diderots *Jacques le fataliste et son maître* (1778–1780) folgt ihm in dieser Spur und führt die spielerische Selbstreflexion des Romans weiter auf die Themen Fiktionalität und Erzählerwillkür.

Neben dem Höhenkamm der künstlerisch innovativen Werke, die bis heute gelesen werden, entsteht eine Fülle später trivial genannter Unterhaltungsromane, die das Interesse an Gefühlsdarstellungen auf schematische, oft auch erbaulich-erzieherische Weise bedienen. Einer der produktivsten Autoren ist in diesem Bereich August Lafontaine (1758–1831), dessen Werke rund 160 Bände füllen. An ihm entzünden die Frühromantiker (im 1. Bd. der von den Brüdern Schlegel herausgegebenen Zeitschrift *Athenaeum*, 1798) die Debatte um literarische als ästhetische Qualität, womit der Ausdifferenzierungsprozess des literarischen als autonom künstlerischen Diskurses ans Ziel kommt. Literatur kann nun als Kunstwerk unter ausschließlich ästhetischen Kriterien diskutiert und gewertet werden: eine Möglichkeit, die bis heute besteht, ohne jedoch alternativlos oder in der Öffentlichkeit dominant zu sein. Das Jahrhundert der Aufklärung kennt diese Möglichkeit nicht. Sie ergibt sich erst an seinem Ende als radikale Konsequenz aus der neuen Disziplin der philosophischen Ästhetik und deren Frage nach der Besonderheit der Kunst. Dass Goethes *Werther* als ein Publikumserfolg einschlug und von den Zeitgenossen vor allem als ein sittliches Problem besprochen wurde, belegt die noch vorwiegend moralische Dimension in der Romandiskussion der späten Aufklärung. Dass der Verleger und Schriftsteller Friedrich Nicolai (1733–1811) das Werther-Fieber mit seinen erbaulichen *Freuden des jungen Werthers* (1775) zu senken versuchte, weist ihn nicht als gestrigen Moralisten aus, sondern als zeitgemäß. Eine politische Dimension erhält der Roman als Darstellung der gesellschaftlichen Moral. Wo es dabei einerseits um aristokratische Gewissenlosigkeit und Dekadenz und andererseits um die bürgerlichen Tugenden geht – um das eine spektakulär bei Choderlos de Laclos (1741–1803), *Les liaisons dangereuses* (1782), um das andere vielfach in den empfindsamen Romanen –, dient die Romanliteratur als Selbstversicherung im Prozess der bürgerlichen Emanzipation; besonders auch in den Werken, die die Bedingungen des sozialen Aufstiegs reflektieren (Marivaux (1688–1763), *Le paysan parvenu*, 1734/35). In ihrer entwicklungsoffenen Dynamik, die sich außerhalb aller regelpoetischen Kanonisierung vollzieht, in ihrer Spannweite von künstlerischer Avantgarde bis zur trivialen Unterhaltung, in ihrer individualpsychologischen und gesellschaftsanalytischen Eindringlichkeit, in ihrem perspektivischen Experimentcharakter und schließlich in ihrer Ausrichtung auf die private, individuelle Lektüre bildet sich – nicht nur, aber vor allem – in der Gattung Roman im 18. Jh. die moderne Situation der Literatur aus.

Rezeption

In der europäischen Literaturgeschichtsschreibung ist die Aufklärung, bis auf die in England nicht unumstrittene Bezeichnung Enlightenment, eines der klarsten Epochenkonzepte. Die quantitative und soziale Ausweitung der Publikationen und des Lesens sowie die Popularisierung der Gelehrtenkultur sind so deutliche und durchgreifende Entwicklungen; sie geben ein so klares sachliches Korrelat zu der überlieferten Selbstdeutung der Zeit als »Zeitalter der Aufklärung«, dass man hier überhaupt von einem Musterfall sprechen kann, wie und wodurch es gerechtfertigt ist, das Kontinuum der Literaturgeschichte in Epochen zu teilen. Die zeitgenössische Selbstdeutung findet sich dabei nicht nur in Kants berühmten Essay *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Sie ist vielmehr in zahllosen Publikationen belegt und erstreckt sich weit über programmatische Erklärungen hinaus auch in eine Fülle beiläufiger Bemerkungen, etwa in die häufig anzutreffenden Kommentare, ob und warum wunderbar anmutende Geschichten, z. B. die der alten Mythologie, dem zeitgenössischen Publikum noch zumutbar seien. Die Aufklärung ist in der Literatur des 18. Jh. ein selbstreflexiver Prozess, der sich affirmativ, aber auch kritisch, ironisch und skeptisch selbst zum Thema macht.

Gemäß der führenden Rolle, den englische und französische Autoren in der Literatur der Aufklärung spielen, ist der Stellenwert dieser Epoche in diesen beiden Nationalliteraturen am größten. Sie stellt hier – von innen wie von außen gesehen – ein wesentliches Element der nationalliterarischen Geltungsansprüche dar. In England und Frankreich entstehen die mustergültigen, d. h. die klassischen Texte der Aufklärung, die zugleich auch klassisch für die jeweilige Nationalliteratur geworden sind. In Deutschland liegt der Fall anders. Auch wenn die deutsche die dritte der drei (quantitativ) großen Aufklärungsliteraturen ist, wird ihr Stellenwert unterschiedlich eingeschätzt. Das liegt vor allem daran, dass die Literaturgeschichtsschreibung des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. die für die deutsche Literatur kanonische Zeit um 1800 nicht als Teil, sondern als Überwindung und Überbietung der Aufklärung angesehen hat. In dieser Perspektive erscheint die Aufklärung als bloße Vorgeschichte dessen, was erst in der klassisch-romantischen Epoche zur Entfaltung komme (vgl. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, zuerst 1923). Die Zielvorstellung ist dabei die Dichtung als autonome Kunst, gegenüber der die Aufklärung als Epoche der vorautonomen, didaktisch instrumentalisierten Literatur abgewertet wird. Das hat gelegentlich zur begrifflichen Entgegensetzung von Dichtung und Literatur geführt, wobei die erste für den reinen Bereich der Kunst und die zweite für den Nutzungszusammenhang gesellschaftlicher Kommunikation steht. Diese Entgegensetzung begegnet auch in der französischen Lyrik des 19. Jh. (poésie vs. littérature, vgl. Paul Verlaine, *Art poétique*, 1882), nahm jedoch in Deutschland einen schrilleren kulturpolitischen Ton an, indem die deutsche Dichtung als irrationaler kultureller Tiefsinn der westeuropäischen Literatur als flacher Aufklärungszivilisation entgegengesetzt wurde (vgl. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918, bes. das Kapitel »Das unliterarische Land«). Solche Positionen hatten das Ziel, die deutsche Literatur gegen die westeuropäische zu profilieren und sie damit aus dem Zusammenhang der europäischen Aufklärung herauszulösen. Der Stellenwert der Aufklärung in der deutschen Literaturgeschichte wurde damit zum Politikum, eingespannt zwischen einerseits dem Stolz oder dem Erschrecken darüber, dass die deutsche Kultur wie keine zweite aus der europäischen Aufklärung ausgeschert sei – und andererseits der kritischen Revision, inwiefern dieses Selbst- oder Fremdbild denn stimme. Heute hat sich diese Spannung entladen und ist der Perspektive gewichen, die kanonischen Werke der deutschen Literatur um 1800 in vielem als Teil der europäischen Aufklärung zu verstehen.

Im Rückblick erscheint die Entgegensetzung von Dichtung und Literatur als eine Deutungslinie, die den aufklärerischen Autonomie-Gedanken gegen die Aufklärung selbst gewendet hat. Aus der Reflexion auf die Eigengesetzlichkeit künstlerischer Formen wurde deren emphatische Erhebung und Überordnung über alle anderen Formen der Schriftlichkeit. In dieser Perspektive kommen ein sehr spezieller, kleiner Teil der Literaturgeschichte und ein repräsentativer Teil der Deutungsgeschichte im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jh. überein. Die Literaturgeschichte selbst ist in ihrer Gattungs- und Formenvielfalt dagegen viel durchlässiger im Blick auf das Kunstkriterium, als es der emphatische Begriff der Dichtung (oder der »poésie«) und deren Entgegensetzung zur Literatur wollen. Insofern setzt sich auf der Sachebene über das 19. und 20. Jh. bis heute der Zusammenhang fort, den der Literaturbegriff der zweiten Hälfte des 18. Jh. meint: der Zusammenhang und die wechselseitige Durchlässigkeit künstlerischer, wissenschaftlicher und pragmatisch-rhetori-

scher Formen. Seit dem Ende des 18. Jh. gibt es (im Zuge der allgemeinen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche) Literatur im engsten Sinne als autonomen Bereich (schrift-)sprachlicher Kunst; auch in solchen Exempeln, die thematisch-perspektivisch ausschließlich selbstbezüglich im Kunstdiskurs bleiben. Im Blick auf den Umfang dessen, was bis heute als Literatur geschrieben und gelesen wird, ist dies allerdings ein schmaler Bereich. Breit sind dagegen die Überschneidungen, in denen literarische Werke zugleich als Beiträge zum politischen, historischen, religiösen, zu verschiedenen wissenschaftlichen, überhaupt zu sachlich außerkünstlerischen Diskursen auftreten und aufgenommen werden. Auch wenn der Kunstanspruch dabei stets eine Rolle spielt, schließt der Literaturbegriff solche sachlichen Überschneidungen mit ein. Sie sind ihm nicht äußerlich. Der »vorautonome« Literaturbegriff der Aufklärung bezeichnet insofern keine überwundene Geschichte, sondern die über den Kunstdiskurs hinausreichende Relevanz der Literatur.

Quellen

Alfieri, V. (1983): *Del principe e delle lettere* [1788/1795]. Mailand.

Allgemeine Literaturzeitung (1785–1803). Jena.

Alembert, J. L. R. d' (1751): »Discours préliminaire«. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 1. Paris.

Defoe, D. (1726): *An essay upon literature*. London.

Fontenelle (1998): *Entretiens sur la pluralité des* mondes [1686/87]. Chronologie, présentation, notes, dossier, bibliographie v. C. Martin. Paris.

Goethe, J. W. (1998): »Literarischer Sansculottismus« [1795]. In: Ders.: *Ästhetische Schriften* I (1771–1805). Hg. v. F. Apel. Frankfurt/Main, 319–324.

Herder, J. G. (1985): *Über die neuere deutsche Literatur*. [1767]. In: Ders.: *Frühe Schriften*. Hg. v. U. Gaier. Frankfurt/Main, 161–259.

Kant, I. (1974): *Kritik der Urteilskraft* [1790]. In: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 10. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt/Main.

Kant, I. (^{2}1978): *Der Streit der Fakultäten* [1798]. In: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 11. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt/Main, 263–393.

Jaucourt, L. de (1765): »Lettres«. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 9. Paris.

Schlegel, F. (1967): »Brief über den Roman. [1800]«. In: Ders.: *Charakteristiken und Kritiken*. Hg. u. eingel. v. H. Eichner. München. u. a., 329–339.

Schlegel, F. (1961): *Geschichte der alten und neuen Literatur* [1812]. Hg. u. eingel. v. H. Eichner. München. u. a.

Shaftesbury (1708): *Letter concerning Enthusiasm*. London.

Staël, Mme de (1991): *De la Littérature* [1800]. Hg. v. G. Gengembre u. J. Goldzink. Paris.

Voltaire (1764): *Dictionnaire philosophique*. London.

Sekundärliteratur

Fontius, M. (1974): »Literaturkritik im ›Zeitalter der Kritik‹«. In: *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung*. Leipzig, 346–402.

Jacob, J. (2007): »Schöne Wissenschaft – Schöne Kunst – Schöne Literatur«. In: Ders.: *Die Schönheit der Literatur. Zur Geschichte eines Problems von Gorgias bis Max Bense*. Tübingen, 111–183.

Plumpe, G. (1995): »Literatur als System«. In: Fohrmann, J./Müller, H. (Hg.): *Literaturwissenschaft*. München, 103–116.

Ricken, U. (1982): »Zur Bezeichnungsgeschichte des Literaturbegriffs im 18. Jh.«. In: *Geschichte und Funktion der Literaturgeschichtsschreibung. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften* Nr. 2/G. Berlin, 173–182.

Rosenberg, R. (1990): »Eine verworrene Geschichte. Vorüberlegungen zu einer Biographie des Literaturbegriffs«. In: *Zeitschrift für Literatur und Linguistik* 77, 36–65.

Weimar, K. (1989): »Literatur, Literaturgeschichte, Literaturwissenschaft. Zur Geschichte der Bezeichnungen für eine Wissenschaft und ihren Gegenstand«. In: Wagenknecht, Ch. (Hg.): *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*. Stuttgart, 9–23.

Stefan Matuschek

Musik (frz. musique; engl. music; ital. musica)

Voraussetzungen

Dass eine solch begriffslose, ungegenständliche und dem Augenblick verhaftete Kunst wie die Musik nicht im selben Verhältnis zur Denkbewegung der Aufklärung steht wie Philosophie und Literatur, leuchtet dem modernen Betrachter unmittelbar ein: Selbst wenn man Joseph Haydn (1732–1809) wegen der besonderen Intellektualität seiner kompositorischen Verfahren »nahezu ein[en] Kant der Musik« (Gülke 1985) hat nennen können, so wird doch ein Streichquartett dieses Komponisten niemals den Grad an begrifflicher Explizitheit und Deutlichkeit aufweisen wie etwa Kants Abhandlung *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Am Beginn der Aufklärungsepoche und bis weit ins 18. Jh. hinein freilich wurde die Musik nicht so begriffs- und sprachlos gedacht, wie sie uns heute erscheint. Denn mit großer Selbstverständlichkeit galt etwa noch für Johann Georg Sulzer (1720–1779), »daß die Musik erst ihre völlige Würkung thut, wenn sie mit der Dichtkunst vereiniget ist«, und dass Musik, in der »nicht irgend eine Leidenschaft, oder Empfindung sich in einer verständlichen Sprache äußert, nichts, als ein bloßes Geräusch sey« (Sulzer ^{2}1792–1794, Art. Instrumentalmusik). So lässt es sich vom Musikbegriff des 18. Jh. nicht ausschließen, wenn Konzepte und Konflikte der Aufklärung in Gattungen wie der weltlichen Kantate, der Oper oder dem Oratorium unmittelbar in den Libretti artikuliert und thematisiert wurden. Überzeugend lassen sich derartige Gehalte in den späten Opern und Freimaurermusiken Wolfgang Amadé Mozarts (1756–1791) aufzeigen (Irmen 1995; Splitt 1998; Assmann 2005; Krämer 2007; Lütteken/Hinrichsen 2008; Kreimendahl 2011).

Sulzers Bestimmung zeigt aber auch, wie eng Musik mit Leidenschaft und Empfindung, mit der menschlichen Sinnlichkeit, kurz: mit dem »Anderen der Vernunft« verknüpft ist. Ein einseitig rationalistisch geprägter Aufklärungsbegriff hat sich mit der Musik stets schwer getan, neigte etwa wie Christian Thomasius (1655–1728) zu ihrer Marginalisierung als müßiggängerisches Divertissement (Braun 1959, 859), wie Immanuel Kant (1724–1804) zu ihrer Degradierung im Namen des Logos (Lütteken 1999, 214) oder wie Johann Christoph Gottsched (1700–1766) zu einer offenen Musikfeindschaft, welche die Auslöschung einer zentralen musikalischen Kunstform, der Oper, propagierte (Jahn 2005, 170–232).

Geht man freilich davon aus, dass die Aufklärung auch in neuartiger Intensität durch die Überzeugung geprägt war, dass der Mensch seinen Gefühlen trauen könne, dann erhalten Musik und das Nachdenken über Musik einen wichtigen Stellenwert in den Diskursen der Epoche. Die entscheidende Frage war, wie sich die besondere irrational-sinnliche Wirkungsmacht der Musik mit einer aufgeklärten Anthropologie, Philosophie, Poetik und Pädagogik vermitteln lasse. Das Verhältnis von Musik und Aufklärung kann also nur dann sinnvoll bestimmt werden, wenn zum rationalistischen ein sensualistischer Aufklärungsbegriff hinzutritt.

Am Ende der langen Aufklärung steht die Feststellung Ernst Theodor Amadeus Hofmanns (1776–1822), dass nicht – wie noch bei Sulzer – der Vokalmusik, sondern der Instrumentalmusik als autonomer Kunst die höchste Stellung zukomme; diese drücke, so Hofmann in seiner *Besprechung der 5. Symphonie* c *von Ludwig van Beethoven* (1810), »jede Hülfe, jede Beimischung einer andern Kunst verschmähend, das eigentümliche, nur in ihr zu erkennende Wesen der Kunst rein« aus (vgl. Dahlhaus/Zimmermann 1984, 197). Damit ist neben »Irrationalität« und »Gefühl« ein zweites wichtiges Signet der musikalischen Aufklärungsepoche bezeichnet: der Autonomiegedanke als wesentliches »Produkt der Aufklärung« (Lütteken 1999, 227), zu beziehen nicht nur auf die Instrumentalmusik, sondern auch auf das gestaltende Subjekt und die Rezeption von Musik.

Die Angebote, die die Musikwissenschaft für die Gliederung der Musikgeschichte des 18. Jh. in der Vergangenheit gemacht hat und denen sie aus Gewohnheit weiterhin anhängt (Spätbarock, galanter und empfindsamer Stil, Rokoko, Sturm und Drang, Vorklassik, Klassik), können heute als dekonstruiert und damit weitgehend als obsolet gelten (vgl. Dahlhaus 1985, 1–8, Hirschmann 1995, Gerhard 2000, Lütteken 2001). Sie behindern eher ein vertieftes Verständnis der immens vielgestaltigen musikgeschichtlichen Vorgänge des 18. Jh. als dass sie es befördern würden. Obwohl »Aufklärung« als Signatur für die Musikgeschichte des 18. Jh. nach wie vor nicht geläufig ist, könnte doch die Beschäftigung mit dem Gegenstand geeignet sein, »den Blick immer wieder auf die diffizile Wechselbeziehung zwischen kompositorischem Handwerk und ästhetischem Urteil zu richten und dabei insbesondere auch die Strukturen der zeitgenössischen Rezeption zu be-

denken« (Gerhard 2000, 51), und so »bestimmter musikhistorischer Prozesse des 18. Jahrhunderts« besser »Herr zu werden« (Lütteken 1999, 227) als dies die traditionellen oft aus der Literaturwissenschaft bzw. aus der Kunstgeschichte übernommenen musikhistorischen Schemata vermögen.

Die nachfolgende Darstellung wird nicht die eingangs erwähnten unmittelbaren Verknüpfungen zwischen Musik und Aufklärung in den Sujets von Vokalwerken behandeln, sondern im eben exponierten Sinn einige Verbindungslinien zwischen Musiktheorie und kompositorischer Praxis skizzieren, die ein aufgeklärtes Raisonnieren über die Musik europaweit gezogen hat. Sie tut dies in der Überzeugung, dass das zeitgenössische Nachdenken über Musik Wandlungen der musikalischen Praxis nicht nur reflektiert, sondern auch wesentlich inauguriert hat.

Die Entdeckung der Melodie

Im Umfeld eines galanten Kommunikations- und Verhaltensideals, das gerade keinen »Stil«, sondern einen handlungsorientierten Habitus darstellte (Bayreuther 2010, 30), begegnet um und nach 1700 in Deutschland erstmals eine dezidierte Kritik der gelehrt-kontrapunktischen Setzweise, die deren rational geprägten Mustern den Primat der Melodie und damit gleichsam ein Modell der Empfindung bzw. der Erfindung des Herzens entgegensetzt. So verspottet Georg Philipp Telemann (1681–1767) 1718 die Musik der »Alten […], die zwar krauß genung contra punctiren / aber darbey an Erfindung nackend sind / oder 15. biß. 20. obligate Stimmen machen / wo aber Diogenes selbst mit seiner Laterne kein Tröpfgen Melodie finden würde« (Telemann 1981, 93). Johann Mattheson (1681–1764) lanciert 1722/23 in seiner *Critica musica* eine öffentliche Kontroverse mit dem Wolfenbütteler Kantor Heinrich Bokemeyer (1679–1751) über die Frage, ob der Kanon oder die Melodie die Grundlage der musikalischen Komposition sei, und entwickelt dabei einen emphatischen Melodiebegriff, dessen Überlegenheit über die kontrapunktische Denkweise mit der überragenden seelischen Wirkungskraft einer einfachen Melodie begründet wird: »Eine blosse / bewegliche [d.h. das Herz bewegende] / von einer schönen Stimme gesungene / Melodie / wozu nur etwan ein ganz simples accompagnement kömt / hat mehr Kraft über die Herzen / als alle gekünstelte Harmonien« (Mattheson 1722/23, 345). 1740 formuliert Mattheson noch prägnanter: »Die bloße Melodie bewegt in ihrer edlen Einfalt, Klarheit und Deutlichkeit die Herzen solchergestalt, daß sie oft alle harmonischen Künste übertrifft« (Mattheson 1740, Vorbericht).

Um 1750 erweitert Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) im Umfeld der *Querelle des Bouffons* die Idee der einfachen, herzbewegenden Melodie zu einem »anthropologisch-geschichtsphilosophischen Entwurf« (Reckow 1993, 231). Rousseau entfaltet seine Theorie der Melodie in polemischer Abgrenzung gegen Jean-Philippe Rameaus (1683–1764) physikalisch begründete Harmonielehre, die aus der Obertonreihe mit gleichsam naturgesetzlicher Folgerichtigkeit drei Grundakkorde ableitet, welche die gesamte harmonische Faktur als eigentlichen Wesenskern der Musik tragen. Rameaus rationalistische Theorie basiert in ihrer ersten Formulierung (*Traité de l'harmonie reduite à ses principes*, 1722) auf einem cartesianisch-mechanistischen Modell, um sich dann dem Einfluss Newtons und seiner Theorie der Gravitation, schließlich dem Empirismus bzw. Sensualismus Locke'scher Prägung zu öffnen (Christensen 2005, ausführlich ders. 1993).

Für Rousseau (*Essai sur l'origine des langues*, 1753) freilich ist Musik »a language purely for the direct expression of feelings, a product of culture, rather than a natural science« (Verba 2004, 321, ausführlich dies. 1993). Er entwirft eine Ursprungstheorie der Sprache, in der diese zunächst reiner Gefühlsausdruck und mit Melodie identisch war. Als diese Einheit zerbrach, wurde die Harmonie in die Musik eingeführt als Kompensation für den Verlust von natürlichem Gefühl, Leidenschaft und Melodie (vgl. Verba 2004, 313); sie erscheint so als negatives Produkt der menschlichen Vergesellschaftung. In der Melodie ist freilich nach wie vor ein emanzipatorisches Potenzial aufgehoben; sie bildet als eine allen Menschen natürlich angeborene, unmittelbare Sprache der Empfindungen einen »zentralen Zugang zum unverbildeten Wesen des Menschen schlechthin« (Reckow 1993, 226). Vor der Melodie, so ließe sich pointieren, sind alle Menschen gleich.

Rousseaus musikalische Zivilisationskritik führt ihn nicht nur zu einer Ablehnung des gelehrten Kontrapunkts – Gegenfugen, Doppelfugen und Umkehrungsfugen erscheinen ihm als Reste von Barbarei und schlechtem Geschmack (»évidemment des restes de barbarie et de mauvais goût«; Rousseau 1995, 308) –, sondern darüber hinaus zu einer deutlichen Abwertung der abendländischen Mehrstimmigkeit gegenüber einstimmigen Musikformen in der außereuropäischen Musik: Wenn man bedenke,

dass nur die Europäer von allen Völkern der Erde Harmonien und Akkorde kennen und schätzen würden und dass gerade die »sehr musikalischen« orientalischen Sprachen, (»si sonores, si musicales«), und die »sensiblen« griechischen Ohren (»si délicates, si sensibles«), die genannten Völker niemals zur Harmonie geführt hätten, sondern zu keiner anderen Musik als der einstimmigen Melodie, dann müsse man eingestehen, dass die Harmonie nur eine barbarische Erfindung sei, die uns bei größerer Empfindungsfähigkeit für die wahren Schönheiten der Kunst und für eine wahrhaft natürliche Musik niemals in den Sinn gekommen wäre (»que toute notre Harmonie n'est qu'une invention Gothique & barbare, dont nous ne nous fussions jamais avisés, si nous eussions été plus sensibles aux véritables beautés de l'Art, & à la Musique vraiment naturelle«; *Dictionnaire de Musique*, Paris 1768, Art. Harmonie, 245). Rousseau kehrt damit das Argument um, mit dem Charles Perrault (1628–1703) in *Le siècle de Louis le Grand* (1687) die Unvollkommenheit der antiken Musik gegenüber der modernen begründet hatte (↗Querelle); Perrault zufolge war die antike Musik gerade deshalb »un art imparfait« gewesen, weil sie die angenehme Verbindung von Zusammenklängen (»des accords la rencontre agréable«) nicht gekannt hatte (»Mais n'ayant point connu la douceur incroyable | Que produit des accords la rencontre agréable, | Malgré tout le grand bruit que la Grece en a fait, | Chez elle [la Grece] ce bel art fut un art imparfait«, Perrault, 21).

Rousseaus Position blieb auch außerhalb Frankreichs nicht unwidersprochen: Ein konservativer spätrationalistischer Denker wie Johann Nicolaus Forkel (1749–1818) wertete sie als unreife Äußerung eines Dilettanten ab (1788, 17) und konstruierte eine Weltmusikgeschichte, die ihren Ziel- und Kulminationspunkt gerade in der europäischen Polyphonie, genauer in der Fugenkunst Johann Sebastian Bachs (1685–1750), fand. Bach war für Forkel der größte Harmoniker und Kontrapunktiker aller Zeiten. Für einen Zeitgenossen wie Johann Adolph Scheibe (1708–1776) stand Bachs Kunst hingegen unter Schwulstverdacht (vgl. *Critischer Musikus* 14.5.1737); tatsächlich bildete sie einen Sonderweg aus, der weder im deutschen noch im europäischen Maßstab epochemachend war. Die »beschwerliche Arbeit« (Scheibe, ebd.) seiner Fugenkunst schien geeignet, die elementare, natürliche Schönheit der Melodie, die man eben erst entdeckt hatte, wieder zuzuschütten. Das satztechnische Korrelat dieses emphatischen Melodiebegriffs ist gerade nicht die simultane Verschränkung gleichberechtigter Stimmen, sondern die sich über einem einfachen akkordischen Begleitsatz frei entfaltende Melodie, in der sich die musikalische Empfindungsdarstellung konzentriert. Paradigma dieser Satztechnik ist die Opernarie.

Empfindung und Geschmack: die Aufwertung des gebildeten Laien

Rousseaus Theorie der Melodie hat Voraussetzungen in der Gleichsetzung von »sentiment« und »goût« und einer daraus hervorgehenden sensualistischen Kunstbetrachtung seit dem späten 17. Jh. Früh wird diese Haltung greifbar bei Antoine Gombaud (1607–1684), der 1668/69 »bon goût« als gefühlsgesteuertes und nicht selten der Reflexion überlegenes Urteil definiert (»juger bien de tout ce qui se presente, par je ne sçay quel sentiment qui va plus viste, et quelquefois plus droit que les réflexions«; Gombaud 1930, 55), und – als besonders wirkungsmächtigem Autor – bei Jean-Baptiste Du Bos (1670–1742), der in seinen *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) ein allen Menschen gemeinsames, naturgegebenes »sentiment« zur hauptsächlichen Instanz des ästhetischen Urteils erhebt und damit dem empfindungsfähigen gebildeten Laien eine höhere Kompetenz bei der Beurteilung von Kunst zuweist als dem professionellen Kenner. Inbegriff eines in diesem Sinne zuständigen Liebhabers der Musik ist Rousseau, der nicht nur als Theoretiker, sondern auch als komponierender Dilettant durch seine musikalisch-szenischen Werke (*Le Devin du village*, 1752; *Pigmalion*, 1770) die Musikgeschichte des 18. Jh. wesentlich beeinflusste (Gülke 1984).

Entscheidend bei Du Bos ist gegenüber den älteren musikalischen Emotionstheorien, deren Traditionen sich bis ins Mittelalter und die griechische Antike zurückverfolgen lassen, dass die Gemütsbewegung als Selbstzweck gedacht wird: Konkret geht es dem Abbé darum, durch die heftigen Affekte der Musik die Langeweile als das schlimmste Übel der aristokratischen Lebensweise zu zerstreuen (Dahlhaus 1967, 29). Auf Du Bos' Empfindungslehre aufbauend werden in späteren aufgeklärten Emotionstheorien die schönen Künste und damit auch die Musik als eine Schule der »sensibilité«, der ↗Empfindsamkeit, bestimmt, so etwa bei Johann Georg Sulzer (Sulzer [2]1792–1794, Art. Empfindung), Carl Ludwig Junker (1748–1797, *Ueber den Werth der Tonkunst*, Bayreuth/Leipzig 1786) oder bezogen auf

die Oper bereits in der ersten Jahrhunderthälfte bei Rémond de Saint-Mard (1682–1757): Die Oper sei ebenso wie die »moralischsten« Genres der Dichtkunst geeignet, die Sitten zu bessern, denn sie fördere die Empfindsamkeit, die uns zu mitfühlenden Menschen mache (»par elle se nourrit et s'entretient la sensibilité; par elle nous devenons humains, compatisants«; 1749, 279). Auf diese Weise werden altehrwürdige musikalische Emotionstheorien in säkulare Moraltheorien eines aufgeklärten Altruismus transformiert (Hirschmann 1995). Eine besondere Nähe zur neuen Disziplin der ↗ Ästhetik als Lehre von der sinnlichen Erkenntnis weist Moses Mendelssohns (1729–1768) Theorie der vermischten Empfindungen auf (Gerhard 1999; Lütteken 2000). Empfindsam konnotiert sind aber auch die Opern- und Oratorienlibretti des kaiserlichen Hofpoeten Pietro Metastasio (169–1782), was deren – allerdings nicht sehr ausgeprägte – Aufnahme und Transformation innerhalb aufgeklärter Milieus ermöglichte und erleichterte (Kapp 2002; Hirschmann 2002, 244 f.).

Als Schule des musikbezogenen »bon goût« für den Galanthomme konzipierte Johann Mattheson das 1713 in Hamburg erschienene *Neu-Eröffnete Orchestre*; die Schrift steht in engem Zusammenhang mit der ab 1702 erschienenen Buchreihe *Der geöffnete Ritter-Platz*, die dazu diente, junge bürgerliche und adlige Kavaliere mit der galanten Conduite vertraut zu machen. Wie in einem Brennspiegel sind hier die neuen Tendenzen der Musikpublizistik der Frühaufklärung zusammengefasst: die Ausrichtung auf den Liebhaber der Musik, dem das Büchlein vor allem das gelingende Raisonnieren über die Musik innerhalb eines galanten Verhaltensideals lehren will, die damit verbundene Popularisierungstendenz, vor allem aber die Verschiebung innerhalb der Instanzen des musikalischen Urteils: Nicht mehr »die Autorität traditionell verbürgter Regeln, sondern der Geschmack des auf der Höhe seiner Zeit stehenden Individuums« gibt nun den »Maßstab der Urteilsbildung« ab (Forchert 1983, 200); dem galanten Ideal entsprechend, das auf immer neue soziale Distinktionsformen abzielt, verschieben sich diese Maßstäbe stets aufs Neue und werden zur Angelegenheit eines öffentlichen Diskurses. Hand in Hand damit gehen die Ablehnung einer Musiktheorie ohne Bezug zur musikalischen Praxis, das Plädoyer für das Gehör als entscheidende Instanz des Urteils in musikalischen Fragen und die Distanzierung von einer mathematisch fundierten Musiklehre, schließlich auch eine Abneigung gegen jede Form der Pedanterie und Autoritätsgläubigkeit sowie die Aufforderung an jeden einzelnen, sich ein selbstständiges Urteil zu bilden; jeder musikalische Interessierte solle angesichts praxisferner Regelkanons darauf achten, dass er »einen löblichen Zweifel movire / und Dinge / die keine Glaubens-Artickel sind / so einsehe / daß sie seine Vernunfft begreiffen / und die galante Welt approbiren / anbey alle Confusion vermieden werden möge« (Mattheson 1713, 194 f.; vgl. Hirschmann 1996; Hirschmann/Jahn 2010).

Kompositionsgeschichtlich gewendet ist das hier aufgestellte Konzept ein dynamisches: Es zielt auf einen flexible Anpassung der musikalischen Realität an ein sich stetig wandelndes Geschmacksideal, dessen Normen immer neu ausgehandelt werden müssen (Bayreuther 2010, Kremer 2010); wie eng dabei die Intervalle gesetzt sind, zeigt eine Bemerkung Matthesons zur verspäteten Ausgabe seiner 1720 unter dem Titel *Der brauchbare Virtuoso* verlegten Violinsonaten (Vorrede): Er habe sie ja schon vor drei Jahren komponiert, eigentlich müsste jetzt die Arbeit »schon etwas galanter«, d. h. moderner, sein; die Stücke galten ihm also bereits nach drei Jahren als leicht veraltet.

Eklektik und vermischter Geschmack

Vielleicht erstmals bei Thomasius wurde der altehrwürdige Begriff der eklektischen Nachahmung mit den aufgeklärten Prinzipien der Autoritätskritik und des Selbstdenkens verknüpft: Wer sich nicht sklavisch einzelnen Leitbildern unterordnete, sondern diese stets nur auf die eigene Mitteilungs- und Gestaltungsabsicht hin auswählte, handelte im Sinne des aufgeklärten Prinzips der Vernunftautonomie. Mattheson sah sich selbst als »*Musicus eclecticus*« (Mattheson 1722/23, 48) und bezeichnete damit nicht nur seine theoretische Methode, sondern auch das kompositorische Verfahren, mit dem sich ein Musiker durch immer neue Mischungen von verschiedenen Form-, Stil- und Gattungstraditionen in einer Situation schnellen Geschmackswandels orientieren und bewähren konnte (Hirschmann 2010).

Indem die Eklektik das Prinzip der Mischung als Königsweg zu einem autonomen, universellen und galanten Komponieren favorisierte, traten Kategorien und Gattungen in den Vordergrund, in denen sich dieses Prinzip besonders manifestierte, so innerhalb der musikbezogenen *Querelle des nations* die Kategorie des »vermischten Geschmacks«, den Mattheson 1713 als Eigenart des »nachahmenden

und fruchtbaren Teutschland« (218, 208) hervorhebt und Johann Joachim Quantz (1697–1773) um die Jahrhundertmitte kurzerhand als »den deutschen Geschmack« bestimmt, weil dieser »aus verschiedener Völker ihrem Geschmacke in der Musik, mit gehöriger Beurtheilung, das Beste zu wählen weis« (1752, 332).

Wieder eröffnen sich hier Parallelen zwischen der deutschen Situation und der französischen Theoriebildung im Zirkel der *philosophes*. Denis Diderots (1713–1784) Artikel *Éclectisme* (1755) in der *Encyclopédie* ist gleich zu Beginn ein großangelegtes Plädoyer für die Denkweise eines Philosophen, der selbst zu denken wagt (»ose penser de lui-même«), indem er alle vorgegebenen Entwürfe auf den Prüfstand der Vernunft stellt, um eine spezifische, ihm eigene Philosophie zu entwickeln (»s'en faire une [philosophie] particulière & domestique qui lui appartienne«). Diderots Forderung nach einer Vermischung der Gattungen, nach einem »genre mixte« in der dramatischen Kunst als einer »wirklichkeits- und lebensnahe[n] Mittelgattung zwischen Tragödie und Komödie« (Splitt 1998, 242) lässt sich als Weiterdenken des eklektischen Habitus in den Bereich der Kunst hinein interpretieren. Aber nicht nur Diderots Konzept einer *comédie serieuse* im Bereich des Sprechtheaters, sondern mehr noch die Geschichte der musikdramatischen komischen Genres in der zweiten Hälfte des 18. Jh. – des Opéra comique, der Opera buffa wie auch des deutschen Singspiels (dazu grundlegend Krämer 1998) – formieren eine europaweite Geschichte der Stilmischung im Sinne einer Durchsetzung der ursprünglich komischen und niederen Genres mit Elementen der ernsten und hohen Oper, um, wie es Mozart formuliert hat, zu einem »mittelding« als dem künstlerisch Wahren »in allen sachen« (1963, 246) zu gelangen.

Mozarts Tendenz zur Gattungsmischung in seinen späten Opern lässt sich vielleicht als tragendes Merkmal des gesamten »klassischen Stils« namhaft machen, der als »sublimer Mischstil« (Finscher 1996, Sp. 235) beschreibbar ist, im europäischen Maßstab aber einen (in sich noch dazu extrem heterogenen) Partialstil darstellte, der sich – ähnlich wie im Fall der Musik Johann Sebastian Bachs – nicht zur Signatur einer musikgeschichtlichen Epoche erweitern lässt.

Dass in der Musik gerade die Oper der zentrale Ort dieses aufgeklärt-eklektischen Gestaltens war, erklärt sich daraus, dass sie als »Confluxum aller Musicalischen Schönheiten« (Mattheson 1713, 160) und als »eine hohe Schule vieler schöner Wissenschaften« (Mattheson 1728, 176) schon ihrer Beschaffenheit nach die eklektische Kunstform schlechthin repräsentierte.

Die komplementäre Seite der Eklektik war die aufgeklärte Skepsis, der Mattheson in seinem Spätwerk in einer pyrrhonistischen Variante zuneigte (Mackensen 2010) und der Diderots Beiträge zur Musiklehre besonders verpflichtet sind: Kein anderer Denker des Zeitraums hat mit solcher Intensität vorhandene Ansätze zur Relationierung von Theorie und Praxis hinterfragt und durch deren Gegenteil relativiert, ohne die herausgearbeiteten Widersprüche aufzuheben, wie der Diderot der *Leçons de claveçin et principes d'harmonie, par M. Bemetzrieder* (1771); die skeptischen Resultate seiner »strategy of deliberate ambiguity« (Verba 2004, 320) lassen sich auf keinen knappen Nenner bringen.

Das Erhabene und das Wunderbare: Oratorium und Oper

Während das Mischungsprinzip der Eklektik einen rationalen Schaffensvorgang impliziert, der eine »gehörige Beurtheilung« (Quantz, s. o.) erfordert, steht die Kategorie des Erhabenen für irrationale Gestaltungs- und Wahrnehmungsvorgänge (↗Ästhetik). Bereits Nicolas Boileau (1636–1711) hatte durch seine Übersetzung (1674) des Traktats über das Erhabene von Pseudo-Longinos die »Grenzen des Vernunftmodells des *Art poétique*« (Thoma 2008, 777) ausgeleuchtet, und die intensive englische Diskussion um diese Kategorie im 18. Jh. kulminierte nach der Jahrhundertmitte in einer Verknüpfung der Ästhetik des Erhabenen mit den Oratorien Georg Friedrich Händels. John Mainwaring (1735–1807, *Memoirs of the Life of the Late George Frederic Handel*, London 1760) erblickte in Händel den erhabenen Künstler schlechthin und in den berühmten Chören des *Messiah* (1742) Musterbeispiele erhabener Musik. Die Wahrnehmung Händels als erhabener Oratorienkomponist steuerte dann auch seine deutsche, bald europaweite Wirkungsgeschichte seit dem späten 18. Jh. (Lütteken 1998, 169–190, Lütteken 2007 und Zelle 2000). Wenngleich die musikalischen Mittel, mit denen die Wirkung des Erhabenen als nachgerade exstatische Überwältigung des Hörers erzeugt wurde, eine große Spannbreite aufwiesen, lässt sich vielleicht als deren zukunftsweisender Wesenskern eine neuartige Dynamisierung des Tonsatzes bestimmen, die sich aus dem Modell des Ak-

kordschlags als *sublime stroke* ableitet und die in den Oratorien, aber auch in der Symphonik des späten 18. und 19. Jh. weiter entfaltet wurde (Hirschmann 2011). Nicht ohne Grund werden die gestalterischen Elemente der erhabenen Ästhetik gegen Ende des Jahrhunderts im Artikel »Symphonie« der Sulzer'schen Enzyklopädie (Sulzer [2]1792–1794) auf diese Instrumentalgattung übertragen (Dahlhaus 1987, 100–109).

Eine andere wichtige irrationale Kategorie, deren aufgeklärte Diskussion sich in der Musik konkretisierte, war das Wunderbare als ästhetisches Substrat der Oper. Im Unterschied zum Epos als traditionellem Ort des Wunderbaren in der Dichtung wird es in der Oper nicht erzählt, sondern repräsentiert: Die Oper, so Charles Batteux (1713–1780), ist die Übertragung des Göttlichen aus dem Epos ins Theater (»le divin de l'épopée mis en spectacle«; 1989, 165). Vor allem Friedrich Melchior Grimm (1723–1807) und die Enzyklopädisten opponierten gegen das Wunderbare und stilisierten es »zum Gegenbegriff der Aufklärung und zum ästhetischen Paradigma einer glanzvollen, aber unaufgeklärten, undemokratischen Gesellschaft« (La Salvia 2010, 66). Diente hier die Diskussion des Wunderbaren dazu, »*ex negativo* rationale Standards zu ermitteln« (ebd., 35), so bemühten sich andere Autoren darum, das Wunderbare mit rationalistischen Prinzipien zu vermitteln. Batteux etwa arbeitet sich an der Frage ab, wie man ein antimimetisches Genre wie die Tragédie en musique mit dem Prinzip der Naturnachahmung versöhnen könne. Seine zentrale Idee ist, dass das Wunderbare keinen Gegensatz zur Naturnachahmung auspräge, sondern nachgerade den Idealfall jener Differenz zwischen Natur und naturnachahmender Kunstproduktion darstelle, die das Wesen des schönen Künste ausmache: das Wunderbare als Ort des Idealen. Die Überlegenheit der Oper gegenüber dem gesprochenen Drama liege zudem darin, dass sie durch die Musik als Einheit von Klang, Wort und Geste (son, parole und geste) die Illusion des Wunderbaren mit einer eigenen greifbaren Realität ausstatte, also wahrscheinlich mache, und zudem anders als das nur gesprochene Wort unmittelbar das Herz zu rühren vermöge (La Salvia, 44 f.).

Als mustergültige künstlerische Realisierungen der Ästhetik des Wunderbaren betrachtete auch das 18. Jh. die Opern von Jean-Baptiste Lully (1632–1687) und Philippe Quinault (1635–1688). *Armide* (1686) galt als deren Meisterwerk und der Monolog der Titelfigur am Ende des II. Aktes der Oper (»Enfin il est en ma puissance«) als kompositorisches Muster, das erst Rousseau 1753 in der *Lettre sur la musique françoise* einer vernichtenden Kritik unterzog: Die zurückgenommene Art und Weise, wie Lully den Widerstreit zwischen Liebe und Rache mit den subtilen Mitteln einer auskomponierten höfischen Bienséance darstellt, kann vor einem an der modernen italienischen Musik geschulten Musikideal der scharfen Kontraste und unmittelbaren Darstellung menschlicher Leidenschaften als Ausdruck des »Schreis der Natur« (cri de la nature) nicht bestehen (Reckow 1984).

Autonomie und Ausdruck

Johann Mattheson hatte schon 1713 in einem Vergleich der Musik mit der Malerei den Gedanken vertreten, dass die Musik als Kunst transzendenten Ursprungs, deren Materie, der Klang, »nichts materielles« und daher recht eigentlich »was unbegreifliches« sei, der Malerei (der »Aeffinn der Natur«) deshalb überlegen sei, weil sie die Natur nicht nachahme, sondern gleichsam selbst Natur sei (1713, 320 f.). Dieser radikale Gedanke – Formulierung einer musikalischen Autonomieästhetik in nuce – verlor sich freilich in den Legitimationskämpfen, in die die Musiklehre im Zuge der Ausbreitung der rationalistischen Nachahmungsästhetik hineingezogen wurde (Hinrichsen 2010).

Aber selbst Batteux, der in seine Theorie einer Reduktion der Künste auf den Nachahmungsgrundsatz auch die Musik einband und neben der deskriptiven Musik als stilisierter Nachahmung der nicht-leidenschaftlichen Klänge und Geräusche die musikalische Mimesis vor allem in der idealisierten Darstellung der menschlichen Leidenschaften verortete, erkannte gleichwohl, dass diese Nachahmung oft unbestimmt bleibe; auf ein paar deutliche Ausdrucksweisen kämen tausend andere, deren Gegenstand man nicht rational erfassen könne und müsse, sondern der über das Gefühl verstanden werde, habe das Herz doch eine von den Begriffen unabhängige Erkenntnisfähigkeit (»Il suffit qu'on le sente, il n'est pas nécessaire de le nommer. Le cœur a son intelligence indépendante des mots; & quand il est touché, il a tout compris«; Batteux 1989, 241).

Diese aus der »Sentiment«-Ästhetik hervorgegangene Erkenntnis machte nun allerdings die traditionellen Affektkataloge, die den menschlichen Seelenhaushalt eingeteilt, sortiert und objektiviert hatten, überflüssig. Die Überzeugung, dass die musikalische Empfindungsdarstellung unklar und unbestimmbar

sei, arbeitete dann um 1780 Michel Paul Guy de Chabanon (1730–1792, *Observations sur la Musique*, Paris 1779, dt. Leipzig 1781; *De la musique considérée en elle-même*, Paris 1785) prägnant heraus und rückte dezidiert von der Nachahmungsästhetik ab. Die Musik unterhalte unabhängig von jeder Nachahmung; man singe, man notiere die Töne, die man im Kopfe habe, diese Töne seien nicht der Ausdruck für die Sache, sie seien die Sache selbst (Dahlhaus/Zimmermann 1984, 114).

Dass die Musik als autonome, selbstreferenzielle Kunst erfasst und beschrieben werden konnte, setzte nicht nur eine Loslösung von der traditionellen Mimesis- und Affekttheorie, sondern auch ein Abrücken von dem Gedanken des sprachanalogen Aufbaus von Musik voraus. Hier differieren die Positionen in den verschiedenen europäischen Aufklärungskulturen besonders stark: Die Bindung an die Rhetorik blieb für deutsche Theoretiker bis in die Zeit um 1800 hinein eine Selbstverständlichkeit – Heinrich Christoph Kochs (1749–1816) Formbegriff ist grammatisch-rhetorisch geprägt (Dahlhaus 1978), und Johann Nicolaus Forkel arbeitete seine Metaphysik der Tonkunst als einer »Sprache des Herzens« wie auch seinen Entwurf einer Weltmusikgeschichte als ein großes System von Sprachanalogien und deren fortschreitender Entdeckung und Differenzierung aus (Wiener 2009, 17–21).

In England hingegen rückt die Betrachtung musikalischer Phänomene schon früh von traditionellen Konzepten der Rhetorik ab. Auch hier leistet der Vergleich mit der Malerei Entscheidendes, anders als bei Mattheson aber nicht in Abgrenzung von, sondern in Anlehnung an die bildenden Künste: Charles Avison (1709–1770) übernimmt in seinem *Essay on Musical Expression* von 1752 aus der Kunst- und Architekturtheorie die Begriffe »plan« und »design« und beschreibt damit autonom-musikalische Strukturierungsvorgänge im Rahmen eines rein »architektonischen Formdenkens«, ein Vorgang, der »als ein entscheidender Schritt zur Emanzipation der Instrumentalmusik als ästhetisch-autonomer Kunst« gewertet werden muss (Gerhard 2002, 120 f.). Kein Geringerer als Adam Smith hat dann 1771 den Gegenstand der Instrumentalmusik einzig in ihr selbst verortet: Dieser bestehe in einer bestimmten Notenkombination, ihrer Rekurrenz und ihrer Variation (»a certain leading combination of notes, to which it frequently returns, and to which all its digressions and variations bear a certain affinity«; Smith 1980, 205) und das sinnliche und intellektuelle Vergnügen des Musikhörens im Gewahrwerden dieser vielfältigen Variationen (»the mind in reality enjoys not only a very great sensual, but a very high intellectual pleasure«; ebd.).

Hand in Hand geht damit seit Avison eine Aufwertung der künstlerischen ↗Imagination, die sich als subjektive Kategorie der genaueren Bestimmung entzieht und mit dem Ausdrucksbegriff verbunden wird. Tatsächlich beginnt hier die Karriere des Begriffs »Ausdruck« als Bezeichnung für eine subjektive Auffassung musikalischer Gefühlscharaktere, bei denen ein ästhetisches Subjekt »hinter dem Werk steht und in der musikalischen ›Empfindungssprache‹ von sich selbst redet« (Dahlhaus 1967, 30).

Das ältere kompositorische Paradigma der Opernarie wird durch das neue der Instrumentalsonate abgelöst, deren aufgeklärt-emanzipatorisches Potenzial ein empfindsamer Dilettant wie Cosimo Alessandro Collini (1727–1806), der Privatsekretär Voltaires, auf den Punkt brachte: »Die Freiheit der Komposition ist das Mittel zur Vollendung der Musik, wie die Gedankenfreiheit das Mittel zur Vollendung des Geistes ist. Sonaten sind eine zwingende Notwendigkeit; sie gewöhnen den Musiker, in Tönen zu denken, […] und wir lernen durch die Sonate kennen, wie der Musiker denkt und fühlt« (zit. n. Gerhard 2002, 149).

So wird deutlich, dass der Gedanke einer Emanzipation der Instrumentalmusik keineswegs »eine strikt anti-aufklärerische Entdeckung der Romantik« (so Dahlhaus 1985, 11) war, sondern eine weitere Ausfaltung jenes dynamischen Bündnisses zwischen Autonomie und Emotion, das die aufgeklärte Musikbetrachtung des 18. Jh. angebahnt hatte. Und wenn E. T. A. Hofmann feststellt, dass eine rein selbstreferenzielle Instrumentalmusik dem Hörer »ein unbekanntes Reich« aufschließe, »eine Welt, die nichts gemein hat mit der äußeren Sinnenwelt, die ihn umgibt, und in der er alle durch Begriffe bestimmbaren Gefühle zurückläßt, um sich dem Unaussprechlichen hinzugeben« (*Besprechung der 5. Symphonie* c *von Ludwig van Beethoven*, Dahlhaus/Zimmermann 1984, 197), dann distanziert er sich damit keineswegs vom Musikdenken der Aufklärung, sondern radikalisiert dessen Substanz. Allerdings wird im 19. und 20. Jh. durch die in der Romantik vollzogene Mystifizierung und eine darauf aufbauende Ideologisierung des Autonomiegedankens der Kategorie ihr emanzipatorisches Potenzial entzogen, das dann höchstens noch als »negative Erscheinung der Utopie« (Adorno 1973, 196) greifbar ist.

Quellen

Batteux, Charles (1989): *Les beaux-arts réduits à un même principe* [1746]. Hg. v. J.-R. Mantion. Paris.
Du Bos, J.-B. (1719): *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*. Paris.
Forkel, J.N. (1788): *Allgemeine Geschichte der Musik*. Bd. 1. Leipzig.
Gombaud, A. (1930): *Conversations* [1669]. In: *Œuvres complètes*. Bd. 1. Paris.
Mattheson, J. (1713): *Neu-Eröffnete Orchestre*. Hamburg.
Mattheson, J. (1722/23): *Critica Musica*. Bd. 1. Hamburg.
Mattheson, J. (1728): *Der Musicalische Patriot*. Hamburg.
Mattheson, J. (1740): *Grundlage einer Ehren-Pforte*. Hamburg.
Mozart, W.A. (1963): *Mozart. Briefe und Aufzeichnungen*, Bd. 3. Kassel/Leipzig.
Perrault, Ch. (1687): *Le siècle de Louis le Grand*. Paris.
Quantz, J.J. (1752): *Versuch einer Anleitung die Flöte traversiere zu spielen*. Berlin.
Rousseau, J.J. (1995): *Lettre sur la musique françoise* [1753]. In: *Œuvres complètes*. Bd. 5. Paris.
Rémond de Saint-Mard, T. (1749): *Défense de l'opéra* [1741]. In: *Œuvres* Bd. 5. Paris.
Smith, A. (1980): *Of the nature of that imitation which takes place in what are called the imitative arts* [1795]. In: *The Glasgow edition of the works and correspondence*. Bd. 3. Oxford.
Sulzer, J.G. ([2]1792–1794): *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* [1771–1774]. 4 Bde. Leipzig.
Telemann, Georg Philipp (1981): »Lebens-Lauff«. In: *Singen ist das Fundament zur Music in allen Dingen. Eine Dokumentensammlung*. Wilhelmshaven.

Sekundärliteratur

Adorno, Th.W. (1973): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/Main.
Assmann, J. (2005): *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. München.
Bayreuther, R. (2010): »Perspektiven des Normbegriffs für die Erforschung der Musik um 1700«. In: Bayreuther, R. (Hg.) (2010): *Musikalische Norm um 1700*. Berlin/New York., 5–61.
Braun, W. (1959): »Beiträge zu G.F. Händels Jugendzeit in Halle (1685–1703)«. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 8 (1959), 851–862.
Christensen, T. (1993): *Rameau and Musical Thought in the Enlightenment*. Cambridge.
Christensen, T. (2005): »Musiktheorie im Kontext. Rameau und die Philosophie der französischen Aufklärung«. In: Schmidt, D. (Hg.) (2005): *Musiktheoretisches Denken und kultureller Kontext*. Schliengen, 93–106.
Dahlhaus, C. (1967): *Musikästhetik*. Köln.
Dahlhaus, C. (1978): »Der rhetorische Formbegriff H. Chr. Kochs und die Theorie der Sonatenform«. In: *Archiv für Musikwissenschaft* 35 (1978), 155–177.
Dahlhaus, C./Zimmermann, M. (1984): *Musik zur Sprache gebracht. Musikästhetische Texte aus drei Jahrhunderten*. München/Kassel.
Dahlhaus, C. (Hg.) (1985): *Die Musik des 18. Jahrhunderts* (Neues Handbuch der Musikwissenschaft 5). Laaber.
Dahlhaus, C. (1987): *Ludwig van Beethoven und seine Zeit*. Laaber.
Finscher, L. (1996): »Art. Klassik«. In: Ders. (Hg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2. Ausg., Sachteil, Bd. 5. Kassel, Sp. 224–240.
Forchert, A. (1983): »Polemik als Erkenntnisform: Bemerkungen zu den Schriften Matthesons«. In: Buelow, G.J./Marx, H.J. (Hg.) (1983): *New Mattheson Studies*. Cambridge, 199–212.
Gerhard, A. (Hg.) (1999): *Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns*. Tübingen.
Gerhard, A. (2000): »Zwischen ›Aufklärung‹ und ›Klassik‹. Überlegungen zur Historiographie der Musik des späten 18. Jahrhunderts«. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 24 (2000), 37–53.
Gerhard, A. (2002): *London und der Klassizismus in der Musik. Die Idee der »absoluten Musik« und Muzio Clementis Klavierwerke*. Stuttgart/Weimar.
Gülke, P. (1984): *Rousseau und die Musik oder von der Zuständigkeit des Dilettanten*. Wilhelmshaven.
Gülke, P. (1985): »Nahezu ein Kant der Musik«. In: *Musik-Konzepte* 41. München, 67–73.
Hinrichsen, H.-J. (2010): »Musikästhetik *avant la lettre*? Argumentationsstrategien in Matthesons Verteidigung der Oper«. In: Hirschmann, W./Jahn, B. (Hg.) (2010): *Johann Mattheson als Vermittler und Initiator*. Hildesheim, 217–232.
Hirschmann, W. (1995): »Art. Empfindsamkeit«. In: Finscher, L. (Hg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2. Ausg., Sachteil, Bd. 2. Kassel, Sp. 1765–1771.
Hirschmann, W. (1996): »Polemik und Adaption. Zur Kircher-Rezeption in den frühen Schriften Johann Matthesons«. In: *Neues Musikwissenschaftliches Jahrbuch* 5 (1996), 77–91.
Hirschmann, W. (2002): »Metastasios Oratorientexte im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Adaptionen und Transformationen«. In: Lütteken, L./Splitt, G (2002): *Metastasio im Deutschland der Aufklärung*. Tübingen., 217–245.
Hirschmann, W. (2010): »›Musicus ecclecticus‹ – Überlegungen zu Nachahmung, Norm und Individualisierung um 1700«. In: Bayreuther, R. (Hg.): *Musikalische Norm um 1700*. Berlin/New York, 97–107.
Hirschmann, W. (2011): »*Sublime strokes*. Händels Kompositionswissenschaft und die Ästhetik des Erhabenen«. In: Ders. (Hg.) (2011): *Händels »Messiah«. Zum Verhältnis von Aufklärung, Religion und Wissen im 18. Jahrhundert*. Halle, 17–41.
Hirschmann, W./Jahn, B. (Hg.) (2010): *Johann Mattheson als Vermittler und Initiator*. Hildesheim.
Irmen, H.-J. (1995): »Freimaurermusik«. In: Finscher, L. (Hg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 2. Ausg., Sachteil, Bd. 3. Kassel, Sp. 871–888.
Jahn, B. (2005): *Die Sinne und die Oper*. Tübingen.
Kapp, V. (2002): »Metastasio und die Aufklärung«. In: Lütteken, L./Splitt, G. (Hg.) (2002): *Metastasio im Deutschland der Aufklärung*. Tübingen., 1–14.
Krämer, J. (1998): *Deutschsprachiges Musiktheater im späten 18. Jahrhundert. Typologie, Dramaturgie und Anthropologie einer populären Gattung*. Tübingen.

Krämer, J. (2007): »Mozarts ›Da Ponte-Opern‹«. In: Borchmeyer, D./Gruber, G. (Hg.): *Mozarts Opern*, Teilbd. 1. Laaber, 281–359.
Kreimendahl, L. (Hg.) (2011): *Mozart und die europäische Spätaufklärung*. Stuttgart.
Kremer, J. (2010): »›Regel‹ versus ›Geschmack‹. Die Kritik an musikalischen Regeln zwischen 1700 und 1752 als Paradigmenwechsel«. In: Bayreuther, R. (Hg.): *Musikalische Norm um 1700*. Berlin/New York, 117–143.
La Salvia, A. (2010): *Die Tragédie en musique im europäischen Kontext (1673–1800)*. Habilitationsschrift Erlangen.
Lütteken, L. (1998): *Das Monologische als Denkform in der Musik zwischen 1760 und 1785*. Tübingen.
Lütteken, L. (1999): »Musik in der Aufklärung – Musikalische Aufklärung?« In: *Musiktheorie* 14, 212–229.
Lütteken, L. (2000): »Moses Mendelssohn und der musikalische Diskurs der Aufklärung«. In: Albrecht M./Engel, E. J.: *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 159–193.
Lütteken, L. (2001): »Gibt es ein musikalisches Rokoko?« In: Luserke, M. u. a. (Hg.): *Literatur und Kultur des Rokoko*. Göttingen, 95–107.
Lütteken, L. (2007): »Händels ›Klassizität‹ und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts«. In: *Händel-Jahrbuch* 53, 291–309.
Lütteken, L./Hinrichsen, H.-J. (Hg.) (2008): *Mozarts Lebenswelten*. Kassel.
Mackensen, K. (2010): »›Vormals waren wir Eclektici, nun sind wir Elektrici …‹. Zweifel, Glaube und musikalische Wissenschaft beim späten Mattheson«. In: Hirschmann, W./Jahn, B. (Hg.) (2010): *Johann Mattheson als Vermittler und Initiator*. Hildesheim, 422–442.
Reckow, F. (1984): »›Cacher l'Art par l'Art même‹. Jean-Baptiste Lullys ›Armide‹-Monolog und die ›Kunst des Verbergens‹«. In: Breig, W. u. a. (Hg.): *Analysen. Beiträge zu einer Problemgeschichte des Komponierens*. Stuttgart, 128–157.
Reckow, F. (1993): »Die ›Schwülstigkeit‹ Johann Sebastian Bachs oder ›Melodie‹ versus ›Harmonie‹«. In: Neuhaus, H. (Hg.): *Aufbruch aus dem Ancien régime*. Weimar/Wien, 211–243.
Splitt, G. (1998): *Mozarts Musiktheater als Ort der Aufklärung*. Freiburg i. B.
Thoma, H. (2008): »Die Hauptvertreter der Theorie der schönen Künste«. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Frankreich*. 2. Halbbd. Basel, 767–789.
Verba, C. (1993): *Music and the French Enlightenment*. Oxford.
Verba, C. (2004): »Music and the Enlightenment«. In: Fitzpatrick, M. u. a. (Hg.): *The Enlightenment World*. London/New York, 307–322.
Wiener, O. (2009): *Apolls musikalische Reisen. Zum Verhältnis von System, Text und Narration in Johann Nicolaus Forkels Allgemeiner Geschichte der Musik (1788–1801)*. Mainz.
Zelle, C. (2000): »Die Ästhetik des Erhabenen und das englische Vorbild nach dem Tod Händels«. In: Lütteken, L./Busch, G. (Hg.): *Händel-Rezeption der frühen Goethe-Zeit*. Kassel, 9–22.

Wolfgang Hirschmann

Nation (frz. nation; engl. nation)

Die Epoche der europäischen Aufklärung ist in ihrer sozialen und politischen Dimension dadurch gekennzeichnet, dass sich ein neues Gesellschaftsmodell durchsetzte: die moderne Nation. Die im 18. Jh. noch weitgehend intakte traditionale Gesellschaftsordnung war geprägt durch eine Hierarchie von Ständen mit Adel und Klerus an der Spitze; sie wurde im Verlaufe des Jahrhunderts Schritt für Schritt entkräftet, Völker und Nationen rückten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Schließlich waren es zwei moderne Nationen, die das Gesicht der politischen Welt diesseits und jenseits des Atlantiks veränderten. Diese Entwicklung hat eine interessante, bis heute nicht vollständig aufgeklärte Vorgeschichte, in der verschiedene Formen der Nation zu unterscheiden sind.

Durchsetzung eines politischen Nationsbegriffs

Ursprünglich war »Nation« ein Begriff der Gelehrtensprache, der wenig mit Politik zu tun hatte. Er bezeichnete seit der Antike – als Derivat von »nasci« – die Abstammung von Individuen und Gruppen und dann auch solche Abstammungsgemeinschaften selbst: soziale Großgruppen, die durch eine gleiche Herkunft definiert werden konnten. Auch im mittelalterlichen Latein waren »natio« und »gens« weitgehend gleichbedeutend. Der Nationsbegriff konnte daher im kirchlich-akademischen Bereich auch in konstruktiver Absicht dazu verwandt werden, Personen gleicher Herkunft zusammenzufassen (vgl. die Nationen auf den Kirchenkonzilien des Spätmittelalters; die landsmannschaftlichen Nationen an den Universitäten).

Seit dem Spätmittelalter ging der Nationsbegriff von der Gelehrtensprache in die Volkssprachen über, zuerst in den romanischen, später auch in den germanischen Sprachen. Hier wurde er besonders von den adligen Führungsschichten aufgegriffen. Sie waren seit dem 13. Jh. zu einer neuen Form politischer Herrschaft übergegangen: zur Bildung von Territorialstaaten, d. h. zu der Beherrschung eines zusammenhängenden Territoriums, eines »Landes«, mit einem Königtum als Mittelpunkt. Die Herrschaftsschichten identifizierten sich in diesem Zusammenhang mehr und mehr mit ihrem Territorium. Sie entwickelten ein Landesbewusstsein und nahmen dabei »natio« als Identitätsbegriff in Anspruch. Das politische Territorium wurde zum Vaterland (»patria«) aller derjenigen, die ein Landesbewusstsein entwickelt hatten.

Die politische Moderne in Europa, die mit der territorialen Staatsbildung begann, war demzufolge mit einer neuen Nationenbildung verbunden. »Natio« war nicht mehr allein Terminus für eine ethnische Zuschreibung, die Benennung eines gegebenen Volkes; »natio« wurde auch zum Ausdruck einer subjektiven Identifizierung mit dem Vaterland und zugleich verbunden mit einem politischen Anspruch: dieses Land als Herrschaftsschicht zu repräsentieren und zu verteidigen.

Diese politischen Nationen der frühen Moderne waren ständische Nationen. Es waren die Herrschaftsstände des Adels und des Patriziats, die sich im politischen Sinne als Nation verstanden. Im Zuge des institutionellen Ausbaus der Landesherrschaft formierten sie sich neben dem König als ständische Vertretungskörper (Parlament, Generalstände, Reichstag, Landtag), als Repräsentanten des Landes und seines Staatsvolkes, das auch mehrere Ethnien (»nationes«, Völker) umfassen konnte. Die Stände vertraten gegenüber dem König die Nation des Landes und bezeichneten sich dann selbst als Nation. So erklärt sich der ständische Charakter des ersten politischen Nationsbegriffs, der den herkömmlichen ethnischen Nationsbegriff übergreifen und ablösen konnte. Dieser war jedoch in seiner lateinischen Prägung, auch in Deutschland, noch lange verbreitet (vgl. die Bezeichnung der Juden als Nation).

Im Gesamtrahmen der europäischen Staatsbildung – das darf nicht übersehen werden – hatte es in nachkarolingischer Zeit bereits eine Staatsbildung auf ethnischer Basis gegeben: monogentile Königreiche auf der Basis eines ethnischen Adelsverbandes, der sich später als Nation etablieren konnte, so in Ungarn, Böhmen, Polen, Litauen, Schweden, Norwegen, Schottland, Irland, Portugal. Im Spätmittelalter erfolgte dann ein neuer Schub der Nationenbildung, nun vor allem durch eine Vereinigung mehrerer Völker zu einer supragentilen Nation, so in Spanien, Frankreich, Britannien, Dänemark, Deutschland, Italien. Für diese Nationenbildung waren neben einem starken Königtum vor allem die Bildungsschichten von Bedeutung.

Die Intelligenz hatte an der modernen Staatsbildung ein besonderes Interesse. Sie konnte ein eigenes Nationalbewusstsein entwickeln und dieses auch in ihrer Schriftkultur thematisieren und tradieren. So entstanden im 14. Jh. erste Texte nationaler Ideo-

logien, besonders im Zusammenhang frühnationaler Bewegungen: der Reconquista auf der iberischen Halbinsel, des Hundertjährigen Krieges in Frankreich, der Hussitenbewegung in Böhmen, der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges in Deutschland. Auch frühe Formen von Nationalismus, die sich in diesen Bewegungen entwickelten, wurden maßgeblich von der Intelligenz getragen.

Im Fortgang der modernen Staatsbildung konnte sich das Königtum in vielen Staaten als nationale Führungsmacht durchsetzen; denn es war besser dazu in der Lage, eine moderne Verwaltung und Rechtsprechung sowie ein stehendes Heer aufzubauen und mit ihnen Machtpolitik zu betreiben. So wurden die nationalstaatlichen Ansätze einer dualen Landesherrschaft (Königtum und Landstände) im Zeichen des Absolutismus zurückgedrängt, und die Länder Europas gingen in ihrer nationalen Entwicklung verschiedene Wege.

In Frankreich hatte das Königtum die führende Rolle in der Staats- und Nationsbildung übernommen und eine nationale Interessenpolitik verfolgt, die nicht nur den Ausbau und die territoriale Arrondierung des Staates, sondern frühzeitig auch die Kirchenpolitik (Nationalkonzil von Bourges, 1438) und eine ambitionierte Kultur- und Entwicklungspolitik (Académie Française, 1635) umfasste. In den Niederlanden und in England kam es zu kämpferischen Auseinandersetzungen zwischen absolutistischem Königtum und der frühmodernen Bürgernation, die mit einem machtpolitischen Kompromiss endeten (Colley 1992). In den meisten Staaten aber dominierte der fürstliche Absolutismus über die nationalen Institutionen bis hin zu der Auflösung frühmoderner Nationalstaaten (Ungarn, Böhmen, Irland, Schottland, zeitweise Portugal, später auch Polen). Die supragentilen Staatsnationen hingegen konnten sich zumeist konsolidieren und vergrößern. In Italien indes vollzog sich die Nationsbildung ohne eine entsprechende Staatsbildung allein als ein kulturnationaler Prozess.

In Deutschland waren die Reichsfürsten zum Träger moderner Staatlichkeit geworden, während das Heilige Römische Reich in seiner vormodernen Verfassung verharrte. Der regierende Adel bildete weiterhin die Reichsnation und beherrschte den Reichstag, benutzte aber seine Rechte dazu, die eigene Souveränität auf Kosten des Reiches auszubauen. Sein Nationalbewusstsein war nicht mehr verbunden mit dem Interesse an einem gemeinsamen Staat. Seit der Mitte des 16. Jh. war die konfessionelle Spaltung der Reichsnation das beherrschende Faktum; die nationale Dekomposition kulminierte im Dreißigjährigen Krieg, schließlich in den Schlesischen Kriegen des führenden Reichsfürsten Friedrich II. (1712–1786) gegen die Kaiserin Maria Theresia (1717–1780).

Die Idee der Nation im Jahrhundert der Aufklärung

Im 18. Jh. befand sich die Nationsbildung in Europa daher in einer kritischen Phase. Das registrierten besonders die Intelligenzschichten, die sich seit dem 15. Jh. oft national engagiert hatten. Nun aber verfügten sie mit dem modernen Naturrecht über eine Sozialtheorie, die eine Alternative eröffnete. Der ständische Charakter der Nation konnte infrage gestellt und ein neues Modell der Nation konzipiert werden, das alle Staatsbürger, nicht nur die privilegierten Herrschaftsträger umfasste. Das Engagement für eine solche erweiterte Nation konnte die Modernisierung der Gesellschaft voranbringen und zugleich die eigene Emanzipation befördern.

Ein verstärktes Interesse an den Völkern als Nationen ist in der Literatur des 18. Jh. unverkennbar; sie wurden dargestellt als Gemeinschaften mit einem eigenen Charakter und einer spezifischen Kultur. Charles Louis de Secondat de Montesquieu (1689–1755) zum Beispiel widmet dem »esprit général« der Nationen im 19. Buch seines *Esprit des Lois* breiten Raum. In der deutschen Literatur findet man bereits vor 1789 eine Fülle neuer Wortbildungen mit dem Nationsbegriff, wie »Nationalgeist«, »Nationalcharakter«, »Nationalstolz«, »Nationalreichtum«, »Nationalökonomie«, dann auch »Nationalversammlung« in Anwendung auf den Reichstag des Heiligen Römischen Reiches. Als das spezifische Charakteristikum einer Nation galt die Sprache: »Mittelst der Sprache wird eine Nation erzogen und gebildet; mittelst der Sprache wird sie Ordnung- und Ehrliebend, folgsam, gesittet, umgänglich, berühmt, fleißig und mächtig. Wer die Sprache seiner Nation verachtet, […] wird ihres Geistes […] gefährlichster Mörder«, liest man bei Johann Gottfried Herder (1744–1803), der die Erforschung von Nationalliteratur und Volkspoesie zu seiner besonderen Aufgabe machte (1991, 305). Man sammelte demographische und ökonomische Daten, um genauere Kenntnisse über die Nationen zu gewinnen; *The Wealth of Nations* (1776) von Adam Smith (1723–1790) wurde zu einem Standardwerk. Schließlich die Geschichtsschreibung: sie machte die Nationen zu ihrem favo-

risierten Objekt (z. B. bei Herder) und konstituierte sich auch wissenschaftlich als Nationalgeschichte (z. B. in Humes *The History of England* (1754–1762) in sechs Bänden).

Das Interesse an den Nationen war indes nicht nur ein literarisches. Es war auch ein aktives soziales Interesse an deren Entwicklung, nicht selten in didaktischer Absicht. So engagierte man sich in Deutschland für die Errichtung von Nationaltheatern, d. h. für Schauspielhäuser, die nicht nur für die Höfe und die Privilegierten, sondern für alle Schichten der Nation zugänglich waren und daher nur Stücke in der Nationalsprache zeigten. Von diesem Projekt schrieb Friedrich Schiller (1759–1805) 1784: »Wenn wir es erlebten, eine Nationalbühne zu haben, so würden wir auch eine Nation« (1962, 99). Erinnert sei auch an die vielgestaltigen Projekte, die unter dem Leitbegriff »Nationalerziehung« im 18. Jh. entwickelt wurden, etwa in Rousseaus *Considérations sur le gouvernement de Pologne* oder in der Politik des Fürsten Franz von Anhalt-Dessau.

Alle diese Projekte der Aufklärungsbewegung waren Projekte der sozialen Emanzipation. Denn sie eröffneten eine Perspektive, sich von dem Ordnungsgefüge der bestehenden Gesellschaft zu befreien, deren ständische, religiöse und soziale Barrieren zu überwinden und sich zusammenzufinden als eine moderne bürgerliche Gesellschaft mit einer gemeinsamen Schriftkultur und einer Orientierung auf das Wohl des Vaterlands. Wer an einem solchen Emanzipationsprojekt beteiligt war, verstand sich zunehmend auch als zugehörig zu einer modernen Nation von Staatsbürgern, die sich neben der herrschenden ständischen Nation entwickelte.

Diese bürgerliche Nation begann sich zu organisieren. Bereits im 17. Jh. gab es in Deutschland eine adlig-bürgerliche Initiative zur Bildung von Sprachgesellschaften; es folgten im 18. Jh. »Deutsche Gesellschaften« an den Universitäten, schließlich seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts eine Welle neuer Organisationen: Akademien, Freimaurerlogen, Lesegesellschaften, Kultur- und Reformgesellschaften verschiedener Art (↗Geselligkeit). Diese Vereinsbildung, an der sich zunehmend auch Frauen und Minderheiten wie die Juden beteiligten, war in jedem Land zugleich der Nukleus einer Nationsbildung (Dann 2003). Bemerkenswert ist ein intensiver internationaler Kontakt innerhalb dieser Bewegung. Seit der Glorious Revolution werden die Briten als Vorbild betrachtet. In *De l'esprit des lois* (1748) nennt Montesquieu sie eine freie Nation (»une nation libre«, Montesquieu, XIX, Kap. 27). Auch die Niederlande wurden, wie noch Schillers Geschichtsschreibung zeigt, als Muster einer autonomen, republikanisch organisierten Nation geachtet.

Patriotismus. Die Politisierung der bürgerlichen Nationen

Seit Beginn des 18. Jh. war »Patriotismus« der leitende Identitätsbegriff dieser Bewegung. Er bezeichnete ein soziales Verhalten, bei dem nicht die eigenen Interessen von Individuen und Gruppen im Mittelpunkt stehen, sondern das Wohl des gemeinsamen Vaterlands bzw. des Staates. In der ständischen Gesellschaft war Patriotismus allein eine Tugend des Adels, zu dessen Standespflichten die Verteidigung des Vaterlandes gehörte. Nun aber wollten auch die aufgeklärten, sozial engagierten Bürger patriotisch sein. Sie orientierten sich zunächst an dem Patriotismus der Bürger in den alten Stadtrepubliken. Dieser war jedoch stets auf die Freiheiten und Privilegien der Eliten orientiert, also auf die Bewahrung einer traditionalen Verfassung. Im Zuge der Aufklärung wurde Patriotismus daher neu konzipiert im Interesse der Bürgerlichen, die keine Privilegien besaßen und dennoch beanspruchten, zur Nation zu gehören. Diese Aufklärer und Reformer bezeichneten sich in allen Ländern als Patrioten. Sie gingen im letzten Drittel des 18. Jh. dazu über, sich zu organisieren und wurden damit zu einer politischen Kraft.

In Deutschland entwickelte sich eine neue patriotische Bewegung nach dem großen Erschrecken der Gebildeten über den desolaten Zustand des Heiligen Römischen Reiches (Dann u. a. 2003), den die Kriege Friedrichs des Großen (1712–1786) offenbar gemacht hatten. Den Aufgeklärten wurde nun bewusst, dass sie eigene, von den Fürsten unterschiedene nationale Interessen besaßen. Man begann sie zu formulieren, so z. B. Friedrich Karl von Moser (1723–1798) in seiner Schrift *Von dem deutschen Nationalgeist* (1765), oder das *Deutsche Museum*, eine der zahlreichen patriotisch orientierten Zeitschriften, das »die Deutschen mit sich selbst bekannter und auf ihre eignen Nationalangelegenheiten aufmerksamer […] machen« wollte, um damit »der Nation eine mehr politische Stimmung zu geben« (Boie/Dohm 1777, 4). Dieser deutsche Reichspatriotismus (»Deutsche Bewegung«) konnte anknüpfen an Erfahrungen eines bereits entwickelten Landes-Patriotismus in den Fürstenstaaten und Reichsstädten. Hierzu hatte Christoph Martin Wieland (1733–1813) 1773 festgestellt: »Die deutsche Nation ist ei-

gentlich nicht eine Nation, sondern ein Aggregat von vielen Nationen« (1839, 327).

In Nordamerika bezeichneten sich seit 1765 diejenigen als Patrioten, die durch Zeitungen, Kongresse und Protestaktionen den Widerstand gegen den König und das Parlament in London organisierten. Vom Nationsbegriff aber wurde in dieser erfolgreichen patriotischen Bewegung erst später (im Krieg von 1812) Gebrauch gemacht. Auch in der Republik der Vereinigten Niederlande formierte sich seit 1780 eine bewaffnete Patriotenbewegung, die sich im Kampf gegen das Haus Oranien und die alten Eliten als eine neue Nation verstand. Denkwürdig schließlich in den Kantonen der Schweiz seit 1765 die Selbstorganisierung einer jungen patriotischen Elite als »Helvetische Gesellschaft«; sie wurde zur Keimzelle der modernen Schweizer Nation.

Das Modell der modernen Nation

Die patriotischen Bewegungen in den europäisch-atlantischen Gesellschaften erlebten im letzten Drittel des 18. Jh. eine fundamentale Politisierung. In Auseinandersetzung mit den herrschenden ständischen Nationen entwickelten sie eigene politische Interessen und beanspruchten Beteiligung an der politischen Herrschaft. In ihren Reihen hatte sich ein alternatives Konzept der politischen Gesellschaft durchgesetzt, das zum Programm wurde: das Modell der modernen Nation (Anderson 1983).

Dieses Modell umfasst in seinem normativen Kern die folgenden Punkte:

– Alle Völker haben ein gleiches Recht auf Existenz, auf eigene Nationsbildung und auf Autonomie.
– Zu einer Nation sollen alle Rechtspersonen gehören, die in einem politischen Territorium wohnen und dieses als ihr Vaterland betrachten; sie haben den gleichen Anspruch auf Menschen- und Bürgerrechte.
– Eine jede Nation hat das Recht auf politische Selbstverwaltung innerhalb ihres Territoriums. Sie soll der politische Souverän ihres Staates sein.
– Eine souveräne Nation soll als politische Rechtsgemeinschaft verfasst sein. Sie bedarf einer Konstitution, in der die politischen Herrschaftsverhältnisse einklagbar geregelt sind.

Dieses Modell der modernen Staatsbürgernation bedeutete einen vollständigen Bruch mit den in den Staaten des 18. Jh. herrschenden sozialpolitischen Verhältnissen. Als Grundlage der modernen Nationalbewegungen prägte es das Zeitalter der demokratischen Revolution, und es ist gewiss kein Zufall, dass es zuerst nicht in Europa, sondern in den nordamerikanischen Siedlerstaaten durchgesetzt werden konnte. Diese machten naturrechtlich begründete Menschenrechte zur Grundlage ihrer selbst verwalteten Gemeinwesen, legten ihnen eine parlamentarisch verabschiedete Konstitution zugrunde und erklärten sich als politisch souverän und autonom gegenüber dem englischen Mutterland. Sie galten in Europa als die »erste freie Nation«, wurden bewundert und beneidet.

Nation und Revolution in Frankreich

Bei der Befreiung der französischen Gesellschaft vom System des Absolutismus stand ein Kampf um die Nation und ihre Verfassung signifikant im Mittelpunkt. Hier waren es zunächst die ständisch besetzten Parlamente, die ihre Rechte zur Registrierung der Gesetze als Rechte der ständischen Nation gegenüber dem König einforderten; denn das Königtum hatte im Zeichen des Absolutismus die Adelsnation weitgehend entmachtet und sich selbst als Repräsentant der Nation ausgegeben. Ludwig XV. (1710–1774) hatte noch im Jahre 1766 erklärt: »Die Rechte und die Interessen der Nation sind notwendig mit den meinen verbunden und befinden sich nur in meinen Händen« (Les droits et les intérêts de la nation sont nécessairement unis avec les miens et ne reposent qu'en mes mains. Flammermont 1978). Zu Beginn des Jahres 1789 reklamierte Emanuel Joseph Sieyès (1748–1836) dann den Begriff der Nation demonstrativ für den Dritten Stand, der alles umfasst, was eine Nation ausmacht (»Qui donc oserait dire que le Tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation complète?«, Sieyès 2002, 4). Seine Flugschrift *Qu'est-ce que le Tiers état?* (1789) war ein Aufruf zur Selbstbefreiung dieser Nation (Beaune 1985). Sieyès erklärte sie zum naturrechtlich begründeten, von jedem positiven Recht unabhängigen politischen Souverän, eine Nation trete nie aus dem Naturzustand heraus (»Une nation ne sort jamais de l'état de nature«, Sieyès 2002, 55) bzw. sei von jeder Form unabhängig (»Une nation est indépendante de toute forme.«, ebd.). So erklärten sich die Vertreter des Dritten Standes der Generalstände am 17. Juni 1789 in Versailles zur Assemblée Nationale und gingen sofort an die Ausarbeitung einer Staatsverfassung; in den Straßen von Paris rief man »Vive la Nation du Tiers Etat!«

Die französische Nationalversammlung schuf als Assemblée constituante einen neuen Staat, den ersten konstitutionellen Nationalstaat in Europa. Sie legte ihm eine »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« zugrunde, in deren Artikel 3 Souveränität und Nation ineins fielen (»Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.«). Die Nation war damit zum zentralen politischen Integrationsbegriff der französischen Gesellschaft geworden. Neben die Grundforderungen der Liberté und der Égalité trat die Parole der Fraternité, der nationalen Verbrüderung. Die Nation wurde auch zu einem Erlebnis, das viele Ausdrucksformen annahm: etwa das Tragen der blau-weiß-roten Kokarde, die zur Nationalfahne wurde oder die Föderationsfeste des Jahres 1790 mit ihrem Höhepunkt auf dem Pariser Marsfeld am Jahrestag des Sturms auf die Bastille. Man schwor gemeinsam einen Treueid auf Nation, Gesetz und König (»Je jure d'être fidèle à la Nation, à la Loi et au Roi«).

Von dem nationalen Grunderlebnis ging ein mobilisierender Impuls auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus, getragen von dem ehrgeizigen Vorhaben, Staat und Gesellschaft zu »nationalisieren« – das bedeutete, sie der souveränen Nation unterzuordnen und sie neu und einheitlich zu gestalten. In vielen Punkten wurde an die Praxis des bourbonischen Absolutismus angeknüpft, doch Frankreich wurde nun erst im eigentlichen Sinne zu einem modernen Nationalstaat, der bis hin zur Sprach- und Erziehungspolitik alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfasste. Die Französische Revolution vermittelte das Modell eines nationalen Einheitsstaates, das in aller Welt als Ausdruck demokratischer Modernität verstanden wurde.

Mit dem Beginn der Revolutionskriege im Frühjahr 1792 wurde die französische Nation zu einer patriotischen Kampfgemeinschaft gegen ihre äußeren und inneren Feinde. Mit dem Ruf »Vive la Nation!« behaupteten sich die französischen Garden im September 1792 bei Valmy gegenüber den preußischen Truppen. Die militärische Mobilisierung war zugleich eine erneut nationale: Auch der Staat wurde nationalisiert zu einer parlamentarischen Republik, ein militärisches Kampflied, die Marseillaise, wurde zur nationalen Hymne. Auch aggressive Tendenzen waren nun nicht zu übersehen: Die nationale Bewegung erwehrte sich ihrer innenpolitischen Gegner durch eine Politik des Terrors, und sie entwickelte nach außen einen militanten Nationalismus. Der nationale Verteidigungskrieg wurde zu einem Krieg der hegemonialen Expansion, getragen von der Vision einer »Grande nation« und von der Ideologie »natürlicher Grenzen«, auf die die Nation einen Anspruch habe.

Nationalreform. Nationalbewegung. Nationalismus

Die Nation der Staatsbürger war zum zentralen Verfassungsmodell postfeudaler Gesellschaften geworden. In der Epoche der Spätaufklärung hatte sie sich in den europäischen und amerikanischen Gesellschaften durchgesetzt und in der Revolution von 1789 ihre mobilisierende und integrierende Kraft unter Beweis gestellt. Das bedeutete für eine jede sich modernisierende Gesellschaft eine produktive Herausforderung, die sich nicht nur politisch-programmatisch vermittelte, sondern auch über die Formen des symbolischen, künstlerischen, religiösen und performativen Ausdrucks, durch den das national-patriotische Engagement populär und verbreitet wurde.

Die Durchsetzung der modernen Nation vollzog sich indes nicht nur über eine Revolutionierung des absolutistischen Staates wie in Frankreich. Vielfach kam es auch zu einer nationaldemokratischen Umformung des Staates und seiner ständisch-hierarchischen Verfassung. Die polnische Mai-Verfassung von 1791 und die Verfassungsreform in der Toskana unter Leopold II. wären hier erste Beispiele.

Wiederum ganz andere Bedingungen für die Durchsetzung der modernen Nation bestanden dort, wo noch kein Nationalstaat gegeben war. In solchen Gesellschaften entstanden nationale Bewegungen, die über Jahre hinweg ein Programm nationaler Selbstverwirklichung verfolgten, die Bevölkerung dafür mobilisierten und die notwendigen Ressourcen organisierten. Auch sie erhielten von der Französischen Revolution starke Impulse, wie sich im 18. Jh. noch in Irland und Italien, sodann in Deutschland zeigen sollte.

Die zentrale Bedeutung der nationalpolitischen Programmatik, der nationalen Ideologie, für die Entwicklung moderner Nationen ist nicht zu übersehen. Sie erfordert besondere Aufmerksamkeit, denn hier haben zwei verschiedene Argumentationen eine Rolle gespielt: die bereits genannten menschenrechtlich-demokratischen Universalien und zudem eine Legitimierung der geschichtlichen Prägung einer Nation und ihrer konkreten Interessen. Hier kommen die spezifischen Charakteristika einer Nation zum Tragen: das eigene Siedlungsgebiet (Va-

terland), die gemeinsame Geschichte, die politische Verfassungskultur, gegebenenfalls auch eine gemeinsame Sprache, die Religion oder andere Kulturformen. Auch die Abgrenzung von benachbarten Nationen kann in diesem Zusammenhang ihren Niederschlag finden.

Kommt es zu nationalen Interessenskonflikten, kann sich aber auch ein nationalistisches Verhalten entwickeln, das nicht mehr von einer Gleichwertigkeit der Menschen und Nationen getragen ist, sondern bestimmte Völker als minderwertig behandelt. Ein solcher Nationalismus entsteht häufig in Situationen eines forcierten nationalpolitischen Engagements, besonders in Kriegs- und Konfliktsituationen. Er führt zur Missachtung des Leitmodells der modernen Nation und seines aufgeklärten, demokratischen Grundgehalts. Es hängt weitgehend von der politischen Kultur der Führungsschichten einer Gesellschaft ab, ob solche nationalistische Tendenzen sich entfalten können.

Der politische Aufstieg des Generals Napoleon Bonaparte (1769–1821) zum »Kaiser der Franzosen« machte zu Beginn des 19. Jh. deutlich, was mit der propagandistischen Verwendung nationaler Argumentationen erreicht werden konnte. Seitdem galt die Armee der Nation als der Ausweis ihrer Souveränität und Stärke, der national legitimierte Krieg als der Ernstfall nationalpolitischen Engagements, der Tod für das Vaterland als die höchste Form von Patriotismus. Aktivitäten und Kriege für die Befreiung und die Unabhängigkeit der Nation wurden Zeiten einer sich verdichtenden Nationsbildung, einer gesteigerten nationalen Mobilisierung und Integration. Dieser nationale Militarismus zählte fortan zu den Charakteristika moderner Nationen. Ein schon von Herder skizzierter Pazifismus unter modernen Nationen wie Positionen des Kosmopolitismus blieben bis zur Mitte des 20. Jh. eine Minderheitsposition (Fink 1985).

Die Nation in den Revolutionen des 19. Jahrhunderts

Auf dem Wiener Kongress von 1814/15 war es das zentrale Anliegen der versammelten Fürsten, die politischen Potenzen der modernen Nation systematisch niederzuhalten. Doch sie konnten nicht verhindern, dass sich in den bürgerlichen Gesellschaften die Programmatik des aufgeklärten Liberalismus weiterhin durchsetzte und die Nation in allen Völkern zum Leitmodell politischer Emanzipation wurde (Dann 2006). Eine nationale Opposition gegen das in Wien etablierte Herrschaftssystem setzte sofort ein, zunächst in Deutschland durch die Burschenschaften, die Turnbewegung und einzelstaatliche Verfassungsbewegungen. Es folgte das mediterrane Europa: nationale Aufstände in Spanien, im Königreich Neapel, in Piemont-Sardinien, in Portugal. Der seit 1821 andauernde griechische Befreiungskampf war gegen eine außerhalb des Wiener Systems stehende nichtchristliche Macht gerichtet, und so wurde der europäische Philhellenismus auch von Regierungen unterstützt und damit eine Nationalrevolution allgemein legitimiert. Auch jenseits des Atlantik stellte das Modell der Nation seine Durchschlagskraft weiterhin unter Beweis: in den USA im Gefolge des Zweiten Unabhängigkeitskrieges (1812–14), besonders aber in Lateinamerika, wo die kreolischen Oberschichten seit 1810 erfolgreich um nationale Autonomie kämpften.

Die Pariser Juli-Revolution eröffnete im Jahre 1830 eine neue Welle des Kampfes um Demokratie und Nation, durch die Europa erheblich verändert wurde (Belgien, Polen, Irland und Mittelitalien sowie antiabsolutistische Volksaufstände in den deutschen Staaten). Nach diesen Aufständen kam es erstmals zu einer politischen Emigration, die sich in den liberalen Staaten (England, Belgien, Frankreich, Schweiz) zusammenfand, sich im gegenseitigen Austausch weiterentwickelte sowie neue radikaldemokratische und frühsozialistische Akzente setzte. Giuseppe Mazzini (1805–1872) war ein zentrales Kraftfeld dieser Bewegungen, sowohl konzeptionell wie auch organisatorisch, so mit der Gründung des »Jungen Europa«, eines internationalen nationalrevolutionären Geheimbundes.

Als 1845 in vielen europäischen Ländern eine Ernährungskrise ausbrach, verschärften sich die sozialen Spannungen, führten zu einer erhöhten Protestbereitschaft auch in den handarbeitenden Schichten, und ein Wiederaufleben national-revolutionärer Bewegungen stand an. Die Hoffnungen konzentrierten sich zunächst auf Frankreich, wo das Bürgertum im Februar 1848 gemeinsam mit den Volksschichten die Monarchie gestürzt und sich als republikanische Nation etabliert hatte, die mit der Gründung von Nationalwerkstätten auch die Probleme der handarbeitenden Bevölkerung anpackte. Schon im April jedoch brachen bei den Parlamentswahlen die sozialen Gegensätze auf und verschärften sich bis zu einem Aufstand der Pariser Arbeiterbevölkerung, der im Juni mit Hilfe der Nationalgarden von dem republikanischen Kriegsminister Cavaignac niederge-

schlagen wurde. Damit war die führende republikanische Nation sozialpolitisch gespalten; der Übergang des liberalen Bürgertums zu einer Politik der Gegenrevolution machte einen tiefen Eindruck in Europa, vor allem in Deutschland.

Hier hatte die revolutionäre Bewegung schon im März mit dem Ruf nach Einberufung eines Nationalparlaments und nach Volksbewaffnung unübersehbar die nationale Souveränitätsfrage gestellt. Zahlreiche Delegierte hatten bereits das Vorparlament für das Projekt einer Republik zu gewinnen versucht. Friedrich Hecker (1812–1881), der populäre südwestdeutsche Demokrat, initiierte daraufhin eine revolutionäre Erhebung, rief am 12. April 1848 in Konstanz eine Deutsche Republik aus und zog mit Freischaren in Richtung Frankfurt, um sie durchzusetzen. Sein Unternehmen scheiterte jedoch in Kämpfen mit Truppen des Deutschen Bundes, der zur Sicherung der fürstlichen Souveränität weiterhin aktionsfähig war. Es war deutlich geworden, dass die Machtverhältnisse in Deutschland eine revolutionäre Durchsetzung der Nation nicht zuließen. Die Mehrheit der Bevölkerung wünschte eine Zusammenarbeit mit den Fürsten bei der Lösung der nationalen Probleme. So wurde der Zusammentritt der Nationalversammlung am 18. Mai in der Frankfurter Paulskirche zum sichtbaren Höhepunkt der nationalen Bewegung.

Mit dem Pariser Juni-Aufstand aber war bereits die Wende der europäischen Nationalrevolutionen eingeleitet. Die Großmacht Frankreich stand nicht mehr als eine Hilfe nationaler Bewegungen zur Verfügung. Als im Herbst 1848 auch in Deutschland die Gegenrevolution einsetzte, waren die nationalen Erhebungen in Italien, Prag und in Posen bereits niedergeschlagen. Ungarn stellte 1849 noch eine Hoffnung dar, doch am Ende war die Solidarität der gegenrevolutionären Kräfte stärker: Russische Truppen halfen bei der endgültigen Niederwerfung der ungarischen Nationalerhebung.

Das Schicksal der europäischen Revolutionen von 1848/49 ließ erkennen, dass das Zeitalter der demokratischen Revolution, das im Zeichen des modernen Nationskonzeptes gestanden hatte, an sein Ende gekommen war. Mit der Französischen Revolution schien erwiesen, dass die Durchsetzung der modernen Nation nur möglich wäre als gewaltsamer Herrschaftswechsel im Zuge einer revolutionären Aktion. Die erste siegreiche Nation in Europa enthauptete ihren König. Die Fürsten Europas führten daher seit 1792 Kriege gegen die nationale Bewegung, wo immer sie auftrat, und auf dem Wiener Kongress schufen sie ein antinationales Bündnissystem. Nur dort war man zu Konzessionen bereit, wo ein Nationalstaat unter Rückgriff auf den europäischen Hochadel als Königreich errichtet wurde, wie in Griechenland und Belgien. In den Nationalbewegungen aber dominierte weiterhin die Strategie der politischen Systemrevolution; im Revolutionsjahr 1848/49 erlebte sie ihren Höhepunkt. Revolutionäre Kämpfer wurden zu Idolen der Nationen: Friedrich Hecker in Deutschland, Ludwik Mieroslawski (1814–1878) in Polen, Lajos Kossuth (1802–1894) in Ungarn, Giuseppe Garibaldi (1807–1882) in Italien.

Die politische Bilanz dieser nationalen Revolutionen jedoch war durchweg negativ; keiner war es gelungen, einen Nationalstaat zu errichten. Die antinational agierenden Monarchen des östlichen Europa (Russland, Österreich, Preußen) konnten sich durchsetzen, ihre Truppen blieben gehorsam und siegreich. Die Nationalbewegungen waren nicht in der Lage, ihnen eine überlegene Macht entgegenzusetzen. Das liberale Bürgertum scheute ein revolutionäres Zusammengehen mit den Volksschichten; es versuchte, die Revolutionen zu beenden. War damit das in der Aufklärung entwickelte Leitmodell der modernen Nation an sein Ende gekommen?

Ausblick: Nationalstaat und organisierter Nationalismus

Der Fürstenstaat hatte für die bürgerliche Nation seit 1848 eine neue Bedeutung gewonnen. Er war jetzt gefragt als Institution sozialpolitischer Steuerung im Inneren und nationaler Machtpolitik nach außen, auch wenn er weiterhin eine Domäne des Adels blieb. Das Bürgertum betrachtete diesen Staat nicht mehr als seinen Gegner; es ging auf ihn zu, wie der deutsche Nationalliberalismus auf den preußischen Staat (Dann 2006). Die staatstragenden Schichten andererseits erkannten den Nutzen, der sich für die Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft ergab, wenn sie nationale Kräfte und Legitimationen in den Dienst ihrer Ziele stellten. Napoleon III. (1808–1873), der Graf von Cavour (1810–1861) in Italien und Otto von Bismarck (1815–1898) waren die Ersten, die diese Möglichkeiten erkannten und erfolgreich politisch nutzten.

In der Geschichte der europäischen Nationen hatte damit ein neues Zeitalter begonnen. Nach ihrer nationalpolitischen Niederlage in den Revolutionen von 1848/49 engagierten sich die bürgerlichen Führungsschichten verstärkt für die ökonomische Mo-

dernisierung und den Ausbau des Staates, und in diesem Zusammenhang veränderte sich ihr nationalpolitisches Verhalten. Mit der sozialen Emanzipation der Arbeiter und der Frauen wurden zudem ihre nationale Repräsentanz und ihre sozialen Besitzverhältnisse infrage gestellt. Das politische Interesse der bürgerlichen Nation stand daher nicht mehr im Zeichen von Befreiung und Emanzipation, sondern verstärkt im Dienste von Herrschaftssicherung und Machterweiterung.

Mit den Staatsgründungen in Italien und Deutschland (1859–1871) hatte sich der Nationalstaat als politisches Strukturprinzip in der abendländischen Welt endgültig durchgesetzt, und er eroberte schon bald weitere Kontinente und Kulturen (Japan, China, Osmanisches Reich). In den Nationalstaaten standen zumeist noch Könige an der Spitze, doch das Zentrum der Politik war nicht mehr der Hof, sondern das Nationalparlament als Forum einer neuen Öffentlichkeit, die eine nationale Legitimierung der Politik einforderte und diese auch selbst betrieb. Damit veränderte sich der Charakter der Politik, denn die Staaten verstanden sich nun in einem dezidierten Sinne als Sachwalter nationaler Interessen.

Das politische Leitmodell der modernen Nation, das in der Auseinandersetzung mit dem Absolutismus der Fürsten in der Epoche der Spätaufklärung entwickelt worden war, hatte sich im Nationalstaat konkretisiert. Dieser wurde getragen von einer politisch privilegierten, patriarchalisch verfassten Nation, die jedoch im letzten Drittel des 19. Jh. in eine doppelte Konkurrenz geriet: einerseits zu anderen aufsteigenden Nationen in Europa, andererseits im eigenen Lande zu den Bewegungen der Arbeiter und der Frauen, die um ihre politischen und sozialen Rechte im Nationalstaat kämpften und legitimierend auf das emanzipatorische Nationsmodell der Aufklärung zurückgriffen, so bei Ferdinand Lassalle, Eduard Bernstein, Luise Otto-Peters.

Innerhalb jener männlich dominierten Nation verstärkte sich in dieser Situation die Tendenz zu einer forcierten nationalstaatlichen Interessenpolitik. Sie wurde besonders propagiert von den Vertretern einer neuen Bewegung, des organisierten Nationalismus. Er verstand sich als eine nationale Opposition innerhalb des Nationalstaates, die dessen Politik im Zeitalter von Imperialismus und Kolonialismus neue Ziele setzen wollte. Kennzeichnend für diesen neuartigen Nationalismus waren einerseits neue Methoden der Propaganda und der Organisierung, andererseits eine aggressive Programmatik und Ideologie: Hier wurden eine imperiale Machtpolitik und ein koloniales Engagement eingefordert, es wurden antisemitische Grundsätze formuliert und die menschenrechtlich-demokratischen Prinzipien des Nationskonzeptes demonstrativ infrage gestellt. Ethnische Kategorien und militante Argumentationen gewannen an Boden.

Die moderne Intelligenz, die seit dem 18. Jh. das Leitmodell der demokratischen Nation entwickelt und verbreitet hatte, war nun in zwei konträren nationalpolitischen Lagern zu finden: dem der nationalen Demokratie und dem des Nationalismus. Für das kommende Jahrhundert waren damit zwei nationalpolitische Grundpositionen vorgezeichnet, und nach den Erschütterungen des Ersten Weltkrieges kam noch eine dritte hinzu: der Marxismus-Leninismus, der jedoch das Projekt der modernen Nation verkannte – ein wesentlicher Grund seines späteren Zusammenbruchs.

Nach dem Sieg über den faschistischen Nationalismus im Zweiten Weltkrieg erlebte die Idee der modernen Nation mit der Wiederbegründung von Nationalstaaten und verstärkt dann in der Bewegung der Dekolonisierung eine signifikante Renaissance. Die Staaten der Welt sind seitdem als »United Nations« organisiert.

Quellen

Boie, H.C./ Dohm. C.W. (1777): »Vorerinnerung«. In: *Deutsches Museum*. 1, 1–6.

Flammermont, J. (Hg.) (1978): »Séance de la flagellation«. In: *Remontrances du parlement de Paris au XVIIIe siècle*. Teil 2, 1755–1768. Genf, 257–58.

Herder, J.G. (1991): *Briefe zur Beförderung der Humanität* [1793–1797]. In: *Werke in 10 Bänden*. Hg. v. M. Bollacher. Bd. 7. Frankfurt/Main.

Montesquieu, Ch.L. de Secondat de (1799): *Œuvres complètes de Montesquieu*. Bd. 2. Basel.

Schiller, F. (1962): »Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?« [1784]. In: *Schillers Werke: Nationalausgabe: Zwanzigster Band: Philosophische Schriften: Erster Teil*. Hg. v. B. v. Wiese. Weimar, 87–100.

Sieyès, E. (2002): *Qu'est-ce que le Tiers état?* [1789]. Paris.

Wieland, C.M. (1839/40): *National-Poesie* [1773]. In: Ders.: *Sämmtliche Werke*, Bd. 35. Leipzig.

Sekundärliteratur

Anderson, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.

Beaune, C. (1985): *Naissance de la nation France*. Paris.

Colley, L. (1992): *Britons. Forging the Nation, 1707–1837*. London.

Dann, O. ([3]1996): *Nation und Nationalismus in Deutschland*. 1770–1990. München.

Dann, O./Hroch, M./Koll, J. (Hg.) (2003): *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*. Köln.

Dann, O. (2003): *Vereinsbildung und Nationsbildung: Sieben Beiträge*. Köln
Dann, O. (2006): »Aufklärung und Nation«, In: Reinalter, H. (Hg.): *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert*. Würzburg, 75–92.
Fink, G.-L. (Hg.) (1985): *Cosmopolitisme, patriotisme et xénophobie en Europe au siècle des Lumières*. Strasbourg.
Koselleck, R./Schönemann, B. (1992): »Volk, Nation, Nationalismus, Masse«. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland*. Bd. 7. Stuttgart, 281–389.

Otto Dann

Naturgeschichte (frz. histoire naturelle; engl. natural history)

Klassifikation und Plan der Schöpfung

Die Idee der von Plinius dem Älteren (23/24–79 n. Chr.) ausgehenden Naturalis Historia (77 n. Chr.) kennt zunächst keine Zeitlichkeit, sondern meint die klassifizierende Beschreibung der gesamten Natur in ihren Regelmäßigkeiten, Abweichungen sowie in ihrer Nutzbarmachung durch den Menschen. Die neuere Idee, welche die Natur als eine sich in ihrer Struktur ausformende (im späteren Sprachgebrauch des 18. Jh. spricht man von einer sich aus sich evolvierenden) Natur (Lepenies 1976) fasst, legt sich noch im Systemdenken des 17. Jh. an. Die Natur ist hiernach als Schöpfung beschrieben. Sie ist insoweit dann auch nach dem Plan Gottes strukturiert. Im System der Welt expliziert sich die Ordnung der Welt, so wie sie Gott, der Logos, geschaffen hat. Demnach ist im Aufweis der Totalität der Bestimmungen, in der die Welt zu beschreiben ist, der Plan der Schöpfung einsichtig. In der barocken Universalwissenschaft ist diese Ordnung dabei eine solche, die im Wissen um die Welt greifbar wird. Die Begriffe mit ihren Relationen explizieren eine Ordnung, die auch auf der Ebene der Sprache zu rekonstruieren und zu explizieren ist. Diese Idee einer Topik mechanisiert gleichsam den leibnizschen Entwurf einer rationalen Ordnungsstruktur (Rossi 1983). Wird die Mechanik einer logisch operierenden Verstandesfunktion doch nicht mehr bloß auf die uns verfügbare Sichtweise eingeschränkt, der dann die eigentliche, nur mit der Vernunft einsehbare, aber eben nicht mehr durch den Verstand zu explizierende Einsicht in die Wirklichkeit der Welt zu überlagern ist. Leibniz (1646–1716) hat die Grundlagen einer mathematischen Logik formuliert und in den von ihm konstruierten Rechenmaschinen auch direkt realisiert. Er argumentierte, dass jedes rational gefasste Urteil in einem mathematischen Kalkül beschrieben werden konnte, und entwarf unter dieser Voraussetzung den Plan von Rechenmaschinen, die es erlaubten, die menschliche Ratio derart abzubilden. In dieser Mechanik wird für den Jesuiten Athanasius Kircher (1602–1680), der in seiner *Ars magna sciendi* von 1669 nicht zwischen Vernunft und Ratio differenziert, der Plan Gottes direkt abgebildet (Findlen 2004). Insoweit geht Kircher gegenüber der erkenntniskritischen Position von Leibniz einen gewichtigen Schritt weiter. Wenn der Mensch als Abbild Gottes, zu dem Gott dann auch in seiner eigenen Sprache gesprochen hatte, seine Begriffe findet, so spiegeln sich in dieser Sprache, d. h. in ihrer topischen, logischen und grammatikalischen Struktur, zumindest Konturen der Organisation des Göttlichen wider. So war in der von Kircher rekonstruierten Zuordnung der Begriffe, in denen wir die Welt beschreiben, das absolute Wissen, um die Welt zu begründen, aufgehoben. War die Sprache, in der Gott die zehn Gebote formuliert hatte, zu rekonstruieren, so war die universelle Grammatik verfügbar, in der alle möglichen Urteile des Schöpfers, und damit seine Idee der Welt zu fassen wären. In Kirchers *Arca Noë* von 1675 wird denn auch die Rekonstruktion des Ordnungsplans der Arche Noah genutzt, um die gottgewollte Ordnung der Tierwelt zu rekonstruieren. Es ist nicht das Bild der Welt, anhand dessen sich das Wissen systematisiert, umgekehrt ist es die Ordnung des Wissens, nach der sich die Welt in ihr System setzen lässt. Gegen diese Art eines vorab fixierten, auf Autoritäten und nicht die eigene Erfahrung verweisenden Wissens wendet sich Descartes (1596–1650), der mit seinem *cogito ergo sum* die Ratio an sich selbst misst (Descartes 1685). Berkeley (1685–1753) mit seinem in *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709) direkt gegen Descartes gesetzten Versuch, solch einen personenzentrierten Zugang zur Geltungssicherung zu kultivieren, zeigt nur einen Strang der expliziten Wirkung dieser cartesianischen Reformation der Idee von Ordnung und Systematisierung. Die Sicht der Welt als ein nach einfachen mechanischen Prinzipien aufgebautes Reaktionsgefüge, wie es in Folge der Diskussion des cartesianischen Beschreibungsansatzes aufgenommen wurde, wirkt bis hin zu der philosophischen Konzeption von François Fénelon (1651–1715), der Anfang des 18. Jh., eine Generation vor William Paley's (1743–1805) *Natural Theology or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (1802), die Welt als ein Uhrwerk beschreibt, das von einem Schöpfer konstruiert, realisiert und dann in seinem Ablauf gleichsam freigelassen wurde (Fénelon 1713). Die gefundene Ordnung ist demnach eine dynamische, in der aufeinander abgestimmte Funktionsabläufe ein Ordnungsgefüge realisieren, das Newton dann in seiner Himmelsmechanik auch auf ein überschaubares Formelgefüge zu reduzieren vermochte.

In der Zoologie war Conrad Gesners (1516–1565) *Historia animalium* (1551) letztlich ein Katalog der Beschreibungstermini, in denen eine Welt für den

Naturforscher des beginnenden 17. Jh. verfügbar war. Der Aufbau der einzelnen Artikel seiner Darstellung der Lebensformen bietet eine Kompilation des bisherigen Wissens, angereichert durch Illustrationen verschiedenen Typs, die zum einen bisher vorliegende Darstellungen schlicht zitierten, in anderen Fällen aber auch neu erfasste Formen neu darstellen ließen. Hierfür steht exemplarisch der Holzschnitt eines Nashorns, den Albrecht Dürer für Gesners Werk ausführte. Die Ordnung der Dinge ist hier eine philologisch getragene. Die im Werk beschriebenen Lebensformen sind zunächst grob nach ihren Lebensräumen Wasser, Erde und Luft in separaten Bänden geordnet. Innerhalb dieser Bände sind die behandelten Formen dann nach ihrer Bezeichnung schlicht alphabetisch aufgeführt. Aufgenommen werden dabei selbst Artikel zu Emblemen oder heraldischen Formen, da diese als Begriffe benannt und demnach dem an Texten orientierten Forscher mit zur Verfügung gestellt werden. Die Vielfalt der Formen, die nach der Entdeckung der Neuen Welt und durch die neuerschlossene Schiffspassage nach Indien in Europa bekannt wurde, erweiterte schon im 17. Jh. den Katalog der zu behandelnden Naturformen drastisch. Immer wieder erschienen neue und in ihrer Organisation in keines der etablierten Ordnungsschemata zu fassende Formen. Dabei galt es, der überkommenen Naturgeschichte gerade diese Schemata zu sichern. Schließlich war der sich im Wissen um die Welt widerspiegelnde *Ordo* durch Gott vorgegeben. Diese Ordnung war in der Welt, da die Welt von Gott geschaffen war. Sie war eine Schöpfung, in der sich der Schöpfer und damit der absolute Maßstab jeder Existenz ausgeprägt fand: War sie doch die In-Formatio dieses Schöpfers selbst, der so dann auch in ihr – im Makrokosmos des in dieser Welt Offenbarten – erfahrbar war. Wobei das Subjekt als Abbild Gottes diesen Makrokosmos und die in ihm niedergelegte Ordnung nicht nur widerspiegelte, sondern selbst in kondensierter Form realisierte. Da der Mensch als direktes Abbild Gottes so dessen Ordnung in der bestmöglichen Weise in dieser Welt repräsentierte, wurde er selbst zum Maßstab für diese Welt. Nach Maßgabe der in ihm aufzuweisenden Ordnungsbezüge war dann auch die Welt zu erfahren. So drehten sich im christlichen Mikro-Makrokosmos-Denken die Relata der Alchemie, Astrologie und der Kombinatorik insgesamt um. Nicht der Mensch wurde durch die Welt bemessen und in ihren Konstellationen erfahren, sondern gerade umgekehrt: Das Subjekt, der Mikrokosmos, der als Geschöpf immer auch diesen Makrokosmos repräsentierte, wurde zum Maß der Dinge. Das Subjekt – so dachte auch noch Descartes – konnte sich über Gott so seiner selbst auch in den von ihm gefundenen Darstellungen der Welt sicher sein. Beides, Welt als Objekt und Welt als Subjekt, war so im absoluten Maßstab Gott gegründet.

Carl von Linnés (1707–1778) Versuch, mit seinem Werk *Systema naturae* (1735 u. ö.), die bisher vorliegenden Kataloge und Botaniken in ein schlüssiges System zu setzen, knüpfte an die Idee einer Topik im Sinne der barocken Universalwissenschaft an. Linné behandelte die drei Naturreiche (Tiere, Pflanzen, Mineralien) nach der Maßstäblichkeit von Klasse, Ordnung, Gattung, Art und Varietät. In der Botanik wie in der Zoologie ist seine Nomenklatur noch heute gültig. Bei Linné waren die Begriffe in ein Ordnungsgefüge gebracht, in dem sie in ihre Relationen zueinander gesetzt waren. Das Resultat war ein Tableau, in dem ein einzelner Begriff so positioniert war, dass er in der richtigen Relation zu allen anderen im Tableau aufgeführten Begriffen stand. Die Stelle, an der er sich fand, bezeichnete demnach seinen Platz im natürlichen System dieser Begriffe. Pflanzen z. B. waren für Linné aber nicht einfach Individuen, sondern Arten. Arten bestimmen sich durch Merkmale, die an den einzelnen Individuen aufzuweisen sind. Sind die entsprechenden Merkmale bei einem Individuum zu finden, ist es als Teil einer solchen Art beschrieben. Somit ist über einen Katalog von Merkmalszuordnungen eine Bestimmung von Arten möglich. Wird diese Art der Zuordnung systematisiert, so entstehen Klassifikationsschemata (Daudin 1926). Daraus erwächst eine Taxonomie, die nach Ordnungsmustern sucht, über die die Vielfalt der erfassten Arten zu ordnen ist. Die Klassifikation der Dinge und das daraus resultierende System der in ein solches Schema einzuordnenden Entitäten erwuchsen im 16. Jh. aus einer zunächst rein katalogisierenden Naturgeschichte. Hinsichtlich der Zuordnung einzelner Arten in ein Schema entstand die Frage nach der Validierung einzelner solcher Ordnungsvorstellungen, in denen ja nicht nur einzelne Individuen verschiedenen Arten zugeordnet wurden, sondern auch die Arten jeweils in verschiedene Ordnungszusammenhänge gesetzt und einander zugeordnet waren. Was waren nun die Kriterien, hier über die Nutzung eines Systems zu entscheiden? Ein solches konnte schlicht in der höheren Praktikabilität liegen, die ein aufgrund eines solchen Schemas erarbeiteter Bestimmungsschlüssel besaß. Andererseits gab es aber auch ein direktes Erkenntnisinteresse. Schließlich gäbe die Dar-

stellung der wirklichen Ordnung der Welt einen Einblick in die Gesetzmäßigkeiten, nach denen die verschiedenen Naturformen organisiert waren. Zudem konnten erst dann, wenn solch ein natürliches System erkannt war, signifikante von weniger signifikanten Merkmalen abgegrenzt und so eine schlüssige Taxonomie begründet werden, die nicht bei jeder neu aufgefundenen Form wieder neu auszutesten und ggf. zu rearrangieren wäre.

Im Gegensatz zu Mineralien und chemischen Substanzen bestand nun bei Lebensformen das Problem, dass diese ja nicht einfach persistierten und wie Mineralien weiter wuchsen, sondern sich vielmehr über die Zeit nur in einer Generationsfolge realisierten. Eine Art war demnach als eine Fortpflanzungsgemeinschaft zu begreifen, in der folglich dann auch alle Individuen auf einen gemeinsamen Vorfahren rückzubeziehen waren. Die Arten selbst standen aber nebeneinander, ihre Ähnlichkeiten waren Ausweis des Schöpfungsplanes, nicht jedoch Ausweis einer über die Arten hinausweisenden genealogischen Beziehung. Insoweit gewannen unter dieser Voraussetzung die Sexualorgane ein besonderes Interesse für den Taxonomen von Lebensformen. So entwickelte Linné sein System der Pflanzen aufbauend auf einer Darstellung von deren Sexualorganen, den Blüten. Er zeigte, dass das Sexualsystem der Pflanzen, das die Struktureigenheiten des Blütenstandes nutzte, um die verschiedenen Arten zu identifizieren und zu systematisieren, es erlaubte, das gesuchte natürliche System dieser Lebensformen darzustellen. Er offerierte ein Tableau der möglichen Kombinationen von Teilelementen des Blütenbaus der Pflanzen. In diesem Gefüge konnte er die Vielfalt der Formen nach einem Prinzip ordnen und derart eine schlüssige Systematik erarbeiten. Einzelne der von ihm als möglich aufgewiesenen Kombinationen fanden allerdings in der europäischen Fauna keine Korrespondenten. Doch konnten dann schon sehr bald seine Schüler in den Floren Asiens und Amerikas Repräsentanten auch für diese zunächst nur als möglich erachteten Merkmalskombinationen entdecken. Der von Linné gefundene Schematismus hatte also prognostischen Wert. Dadurch, dass die Realität der zunächst nur als möglich angesehenen Formen belegt werden konnte, zeigte sich, dass sein System einen unterliegenden Ordnungszusammenhang offenbar machte. So wurde in ihm die wahre Ordnung der Natur greifbar. Und so konnte Linné versichern, mit seinem System den Plan des Schöpfers nachzeichnen zu können. In der Konsequenz war so die klassifizierende Botanik zu einer göttlichen Wissenschaft geworden. Sie erschloss die natürliche Systematik der Formen und damit den Schöpfungsplan Gottes. Die Diskussion um diesen Anspruch Linnés, der die Merkmalskomplexe der Pflanzen ja auf wenige Charakteristika, die auch nur temporär verfügbar waren, reduzierte und ganze Pflanzengroßgruppen aus dieser Systematik herausnahm, durchzog die weitere Jahrhunderthälfte.

Von Gottes Ordnungsgefüge zur Natur als Prozess

Dargestellt war von Linné so etwas wie eine Naturkombinatorik, in der die Dinge der Natur als Elemente dieser Natur charakterisiert und auch als solche zu katalogisieren waren. Das System, in dessen Zentrum bei Linné die Pflanzenwelt stand, war nicht mehr nur einfach in Bezug auf eine göttliche Idee, sondern direkt in einer Analyse der in der Natur fassbaren Größen darzustellen.

In einem zweiten Schritt galt es, diese Natur als ein Gefüge darzustellen, das nicht nur in sich geordnet, sondern in dieser Ordnung aus sich entstanden war. Eine wichtige Station innerhalb der Verlagerung der bisher statisch-systemischen Naturgeschichte hin zum Entwicklungsdenken bildet Georges Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) mit seiner *Histoire naturelle générale et particulière* (1749–1767), verfasst in Zusammenarbeit mit Louis Jean-Marie Daubenton (1716–1799), im Jahr 1778 der erste Professor für Histoire naturelle am Collège de France (zur Biographie von Naturforschern im 18. Jh. Lepenies 1988). In etwa zeitgleich erhält Johann Reinhold Forster (1729–1798) 1779 den ersten Lehrstuhl für Naturkunde und Mineralienforschung an der Fridericiana in Halle. Eine deutsche Ausgabe Buffons erschien als *Allgemeine Historie der Natur*, versehen mit einem Vorwort Albrecht von Hallers (1708–1777), ab 1752 in Hamburg, ab 1766 auch in Leipzig. Von Haller gibt auch mit seinen *Elementa physiologiae corporis humani* (1757–1766) eine Zusammenstellung des anatomisch-physiologischen Wissens seiner Zeit. Die *Histoire naturelle* war von Buffon als fortlaufende Edition jeweils einzelner Artikel gedacht. Buffon widersprach Linné in der Möglichkeit einer Taxonomie für die gesamte Natur wegen deren enormer Vielfalt und Ausdifferenzierung. Hierzu bedurfte es einer Milieutheorie (Klima, Ernährung, Domestikation), welche diese Vielfalt erklären konnte. Mittels Beobachtung und Experiment verlagert sich das Interesse auch auf die Entste-

hung der Lebewesen und deren Evolution. Die hierbei vorgetragene neuplatonische Idee einer evolutionären Stufenleiter (scala naturae, s. Lovejoy 1936), mit der Buffon, zurückgehend auf Leibniz, die Naturentwicklung zu fassen suchte, hatte einen sehr großen Einfluss auf die Naturwissenschaft seiner Zeit mit Nachwirkungen bis ins 19. Jh. hinein. Mit Buffon tritt gleichsam der Mensch in die Naturgeschichte ein. Seine Theorie stützte er durch vergleichend-anatomische Studien. Er vertrat die Ansicht, dass alle Mitglieder einer *Familie* von Arten vom gleichen Vorfahren abstammen, von dem ausgehend sich einige vervollkommnet, andere jedoch zurückgebildet haben. Buffon sah im Affen einen unvollständigen oder rückgebildeten Menschen (s. Ingensiep 2004). In seinem Entwicklungsdenken dominiert der Degenerationsgedanke, wodurch er sich gleichsam ex negativo als Vorläufer von Darwin lesen lässt. Seine Theorie zur Entwicklung der Lebewesen begleitet Buffon mit Hypothesen zur Weltentstehung und zur Dauer der Naturgeschichte. In seinen *Réflexions sur les époques de la nature* (1780) räumt er der Erdwärme und dem Vulkanismus einen wichtigen Platz innerhalb der Entwicklung derselben ein, womit er den Gedanken der Prozesshaftigkeit und der eruptiven Kraft in der Entstehung der Welt fördert, deren Beginn er aus dem Zusammenstoß eines Kometen mit der Sonne zu erklären sucht. Insgesamt tritt mit seinem Werk der Gedanke von Gottes Schöpfung zurück und die Natur erhält mit 75 000 Jahren eine längere Zeitlichkeit als die der biblischen Zeitrechnung, die 6000 Jahre veranschlagt hatte.

Wenn die Natur etwas war, was sich aus sich entwickelte, so war auch danach zu fragen, inwieweit das, was real war, eben nicht einfach nur als die beste aller möglichen Welten, sondern als die in der Wechselbestimmung der Kräfte in einer realen Konfiguration entstandene Natur zu betrachten war. Die Analyse der Faunendifferenzierung des späten 18. Jh., die Alexander von Humboldt (1769–1859) dann erst im beginnenden 19. Jh. systematisierte, zeigte aber schon vorab – z. B. bei Goethe –, dass die Natur unter bestimmten Bedingungen in eine jeweils von diesen Bedingungen bestimmte Form evolvierte. Die Vorstellung, dass durch eine interne Abstimmung solcher Formierungskräfte gänzlich neue Organisationen entwickelt werden konnten, leitete etwa das Denken von Jean Baptiste de Lamarck (1744–1829), der 1809, in seiner *Philosophie zoologique*, das Konzept einer derart sich aus sich heraus entwickelnden Natur publizierte (Corsi 1988).

Diese Natur, die sich aus sich selbst entwickelte, explizierte sich in der von ihr selbst getragenen und in ihr selbst begründeten Wirkung. Damit gewinnt die Vorstellung von Effekt und Wirkung eine neue Dimension. Die ↗ Kraft als die hier wirkende Naturkraft ist etwas, was nicht einfach im Sinne der mathematischen Analyse von Gleichgewichtszuständen zu erschließen und zu bemessen ist. Diese hier wirkende Kraft gibt einen Effekt, der etwas zur Geltung bringt, was so in der Realität noch nicht da ist. Zu denken ist hier ein Formationsprinzip, das in der Wirkkette der induzierten Effekte zu erschließen, als Faktor zu benennen, aber nicht im vorab skizzierten Sinne mathematisch zu beschreiben ist. Entsprechend kann dann solch eine Kraft auch als ein Stoff, ein Fluidum, ein material wirkendes Prinzip beschrieben werden, und dies geschieht im 18. Jh. im Versuch, Elektrizität, Magnetismus und Lebenskraft experimentell greifbar zu machen.

So wird dann die Natur als etwas dargestellt, das sich aus den ihr inne liegenden Prinzipien aus sich selbst entwickelt. Dabei ist in diesen Prinzipien dann auch schon das umrissen, was in dieser Entwicklung entstehen kann. Insoweit ist dieser hier zu zeichnende Prozess nicht offen, er ist aber in seiner Konkretion immer von den instantan wirkenden Faktoren abhängig und kann so erklären, weshalb die hier wirksame Formierungskraft in einer Vielfalt variierender Individuen resultiert und nicht etwa zu einer uniformen Charakteristik einer Art der Natur führt. Die Arten – seien es Mineralien, seien es chemische Substanzen, Tiere oder Pflanzen – zeigen sich in jeweiligen Konkretionen. Sie formen sich nach den ihnen inne liegenden Möglichkeiten aus, basieren in ihrer Realisation aber auf den jeweils verfügbaren Ressourcen. Das ist durchweg noch aristotelisch gedacht, und so wird Aristoteles in der Naturgeschichte denn auch bis in das beginnende 19. Jh. mit seiner Vorstellung von Kraftwirkung und Zweckbestimmtheit leitend. Hier ist ein Nebeneinander zu konstatieren, das die Physik als angewandte Mathematik neben die Naturgeschichte stellte. Christiaan Huygens (1629–1695), der in seinen Experimenten durch Präzision und eine umfassende mathematische Theorie besticht, steht mit der durch ihn in den Niederlanden initiierten Tradition neben Antoni van Leeuwenhoek (1632–1723), der Naturformen beschrieb, die er im Vergleich der konstatierten Formausprägungen in Wirkzusammenhänge einzubinden suchte. Forscher wie Lazzaro Spallanzani (1729–1799) führten diese Tradition der vergleichenden Analyse fort und entwickelten Ansätze zu einer

quantifizierenden, chemisch-physikalische Analysemöglichkeiten nutzenden Darstellung physiologischer Prozesse (Montalenti/Rossi 1982).

In der Alchemie schien die Vielfalt der Reaktionen als Wirkung organisierender Kräfte (Klein 1994; Moran 2005). Paracelsus (vermutlich 1493–1541) hatte diese Wirkung im Schematismus einer Mikro- und Makrokosmos-Geschichte geordnet und so Konstellationen des Materiellen den Konstellationen des Organischen zugeordnet. Einsicht in diese Zusammenhänge erlaubte es, Krankheiten zu therapieren, die als Destabilisierung der harmonischen Ordnungsgefüge zu verstehen waren. Therapien sollten versuchen, diese instabilen Situationen wieder zu stabilisieren, und entsprechend waren die Konstellationen des Materiellen und die Konstellationen des Organischen aufeinander zu beziehen (Debus 1977). D. h. durch eine gezielte Medikamentierung waren hier Ungleichgewichte auszugleichen und so der Krankheitszustand zu beenden. Jakob Böhmes (1575–1624) Visionen vom geheimen Aufbau der Natur führten diesen Gedanken ebenso wie die expliziten Darstellungen der Ordnungsbezüge von Mensch und Welt, die Robert Fludd (1574–1637) in seiner *Microcosmi historia* (1619) vorlegte, ins 17. und 18. Jh. fort. Ansatz war die Idee einer nach einem einheitlichen Prinzip geformten Welt, die in der höchsten in ihr realisierten Form, im Menschen nach dem Bilde Gottes, geschaffen war. Der Mensch war demnach das Maß, mit dem die Detaillierungen der Natur zu bemessen waren. Auf ihn und seine Organisation hin war die Vielfalt der mikro- und makroskopischen Realia zu beziehen. Fludd entwickelte einen Schematismus, der den Weltkörper als Ausprägung des im Menschen Angelegten zu ordnen suchte. Der Mensch als das nach der Dreigestalt Gottes geschaffene Wesen, das in Kopf, Brust und Unterleib ein grundsätzliches Moment des Trinitarischen aufnimmt, ist nun in allen Details in diesem Schematismus weiter zu zergliedern und so auf die Vielfalt der Weltdinge, seien es die chemischen Substanzen oder die Himmelskörper, zu beziehen. Das System der Dinge, das sich soweit entfaltet, ist das System einer Analogie, die in der Organisation des Menschen ihr Maß und ihr Telos findet. Kräfte sind hier Formierungen, in denen sich diese verschiedenen Gleichgewichte und Beziehungen einstellen. Wirkungen sind als Darstellungen von Formabstimmungen beschrieben. Das System definiert die Kraft.

So kann dann in dieser Weltordnung nach Maßgabe der in ihr angelegten Formierungsprinzipien Neues entstehen. Der Vulkanismus, den Kircher in seinem Buch über den *Mundus subterraneus* (1664–1678) als Auswuchs eines in sich zirkulierenden Erdorganismus verstand, die Druse, in der die Kristalle wie in einer Gebärmutter entstehen, all dies zeigt auf, wie sich in dieser in harmonischer Bestimmung entstehenden Welt die Formationen des Mundanen nach einer ihnen eigenen Grundordnung bestimmen. Vorab schon hatte Johan Baptista van Helmont (1579–1644) die Ausformung dieser Naturalien als Resultat eines Formierungsprinzips beschrieben, das er etwa in Form des Lebenselixiers wirklich materiell glaubte greifen zu können. Für ihn waren die hier wirkenden Kräfte Fluida oder Substanzen, Destillate einer im Materiellen wirkenden Qualität, die eben nicht als abstrakte, nur mathematisch zu erschließende Größe, sondern als reales Prinzip zu erfassen war. Dabei waren dann die Wirkungen der verschiedenen Qualitäten ihrerseits auch in ihrer materiellen Organisation gestuft. Folglich konnte er Wirkungen ineinander transformieren und die Materie niederer Ordnung durch die entsprechenden Elixiere in andere Formierungen überführen. Dabei beschäftigten ihn insbesondere die Gase, in denen er leicht wirkende Prinzipien zu greifen vermochte, die er mit den chemischen Veränderungen der Verbrennung, der Wärmeerzeugung ebenso in Verbindung bringen konnte, wie er sie – so in der Analyse des Mineralwassers von Spa – als Teil von Heilwässern entdeckte. Solche Wirkungen – wie sie dann von Forschern wie etwa Johann Rudolf Glauber (1604–1670) weiter untersucht und für die Medizin fruchtbar gemacht wurden – transportierten diese Idee einer sich aus dem System erklärenden Wirkung von Kräften hinein in das 18. Jh. Wobei das all diesen Analysen zu Grunde liegende analogisierende Verfahren von Giambattista della Porta (1535–1615) schon im beginnenden 17. Jh. derart perfektioniert wurde, dass er selbst seine chemischen Apparaturen so konstruierte, dass sie bestimmten in der organischen Natur beobachteten oder vermuteten Organen oder Kreaturen entsprachen. Daneben entwickelte sich eine katalogisierend arbeitende Pharmazie weiter, die dann mit Georg Ernst Stahl (1659–1734) ein erstes Reaktionsschema bekam, über das Bindungstypen zu klassifizieren waren. Die Iatrochemie, die die chemischen Reaktionen zurückband auf die cartesianischen Prinzipien einer sich komplex organisierenden Mechanik, vertrat etwa Robert Boyle (1627–1691), der die Wirkung von Pharmazeutika auf den Körper eben nicht mehr im Rückgriff auf die Schemata von Mikro- und Makrokosmos, sondern im Rückgriff auf die Korpuskulartheorie zu

erklären suchte. Beeinflusst zunächst durch Galilei, suchte er chemische Bindungskräfte und damit auch die Veränderungen von wahrnehmbaren Qualitäten von Stoffen mittels einer umfassenden Korpuskulartheorie zu erklären. Wobei seine *minima naturalia* als Teilchen gedacht waren, die bei einer chemischen Veränderung eines Stoffes in diesem unverändert fortbestehen. Stoffe verändern sich durch Verkettung der kleinsten Teile zu Konkretionen, die nun ihrerseits weiter aggregiert oder aufgetrennt werden. Kräfte im Sinne von Wirkprinzipien gingen in der Beschreibung möglicher Effekte und im Katalog von möglichen Verbindungen und deren Wirkungen unter. Noch Johann Friedrich Gmelins (1748–1904) Geschichte der Chemie von 1799 verzeichnet im Wesentlichen einen Katalog von Substanzen, deren Wirkungen und deren Fundorte.

Ganz anders aber formierte sich diese Idee im Kontext der Darstellung lebender Formen. Leben im cartesianischen Sinne war zunächst nichts als eine komplexer geartete Mechanik, die allerdings – wie es William Harvey mit seiner Skizze des Blutkreislaufs gezeigt hatte – zumindest in ihren Grundprinzipien ganz nach Art einer Himmelsmechanik gezeichnet werden konnte. Giovanni Alfonso Borelli (1608–1679), ein Schüler Galileo Galileis (1564–1642), zeigte parallel auf, dass der Körper des Menschen als physikalische Konstruktion ganz im Sinne der galileischen Mechanik zu beschreiben sei, dass Organe und Skelettelemente in ihrer Funktion ganz im Vokabular der neuen Physik zu beschreiben waren. Womit Borelli eine explizite Alternative zu dem aristotelischen Versuch einer Physik vorlegte, in der ja auch schon die Tierbewegungen als Darstellung mechanischer Grundprinzipien beschrieben wurden.

Anders jedoch verhält es sich mit der Frage der Entstehung und der ontogenetischen Entwicklung von Lebewesen. Hier ließ sich zeigen, wie aus unorganisierter Materie Organisation erwuchs. Wobei ja schon mit der Darstellung der Ernährung ein entsprechendes Verständnis der Formierung organischer Lebensformen zu bewerten ist. Der aristotelischen Auffassung, dass das Leben zumindest der einfacheren Formen bei gegebenen Ausgangsbedingungen, etwa der Einwirkung von Licht und Wärme, aus faulendem Schlamm spontan entstehen könne, einer Auffassung, die Mitte des 17. Jh. etwa auch Athanasius Kircher vertrat, trat Francesco Redi (1626–1697) entgegen, der aufgrund seiner Beobachtung der Entwicklung parasitierender Würmer und der Insekten postulierte, dass alles Lebende aus einem Ei und eben nicht aus Fäulnis und Schlamm entstand. Die zum Teil komplizierten Entwicklungen der Insekten verlaufen ihm zufolge nicht willkürlich, sondern in festen vorgegebenen Bahnen. Entsprechende Beobachtungen wurden durch seinen Schüler Antonio Vallisnieri (1661–1730) und andere weiter untersetzt. Die Entdeckung der nur im Mikroskop aufzuzeigenden Lebensformen, wie sie etwa Leeuwenhoek in seiner bekannten Flut von Einzelbeschreibungen immer wieder der Royal Society nach London vermittelte, zeigte auf, dass auch diese Vielfalt der Kleinstformen festen Ordnungsprinzipien unterlag, und sich keineswegs zufällig streute. So zeigte Jan Swammerdam (1637–1680) in seiner von dem Mediziner und Botaniker Hermann Boerhaave (1668–1738) posthum edierten *Biblia naturae* (Leiden 1737) dann auch auf, dass die Schöpfung die Vielfalt der Organismen bis in die kleinsten Formen nach festen Prinzipien organisierte. Spätestens aber mit den Publikationen zu Beobachtungen am Süßwasserpolyen Hydra durch Abraham Trembley (1710–1784) wurde diese Idee einer systematisch geführten Naturgeschichte in einer neuen Weise strittig. Nicht nur, dass sich diese pflanzlich erscheinenden Formen bewegten; es ließ sich zeigen, dass schon einfache Fragmente dieses Organismus genügten, um ein neues Ganzes entstehen zu lassen.

Inwieweit sind aber diese Formationen in den Geweben vorgegeben? Wie organisiert sich dieses Gewebe? Nach der Idee der Präformation, die nahezu zeitgleich von Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) und John Turberville Needham (1713–1781) vertreten wurde, ist die Entwicklung solcher einzelner Formen nur die Ausprägung einer in deren Organen vorgegebenen Anlage. Dagegen setzte sich aber Buffon ab, der die Entstehung auch eines höheren Organismus aus dem Zusammenwirken zweier Samenflüssigkeiten erklärte, woraus sich im Zusammenballen der sie aufbauenden Korpuskeln die innere Form, und damit die Analysevorgabe der jeweiligen Elterntiere an die Filialgeneration vermittle, wobei durch die Vermischung der Flüssigkeiten eben auch die verschiedenen inneren Formen vermischt werden können. Hier formiert sich der neu entstehende Organismus nach Maßgabe der ihn aufbauenden Grundelemente und dem ihnen innewohnenden Organisationsprinzip. Es gibt so etwas wie eine Formierungskraft, die Buffon aber analog der iatrochemischen Erklärung der Wirkung von Pharmazeutika auf eine Korpuskulartheorie zurückführte. Entsprechend organisiert sich damit die organische Welt in der Übertragung von Anstoßungs- und Abstoßungskräften. So schreibt 1756 Maupertuis: »Wenn es in je-

der der Samenflüssigkeiten bestimmte Teile gibt, um das Herz, den Kopf, die Eingeweide, die Arme und Beine zu bilden; und wenn jeder dieser Teile eine größere Anziehungskraft auf denjenigen Teil ausübt, der zur Bildung des Tieres ihm benachbart sein muß, als auf alle anderen, dann wird sich der Foetus bilden, und wäre der bei der Bildung noch 1000 Mal organisierter als er es wirklich ist« (zit. n. Jahn 1998, 262). Hier gewinnt noch einmal eine Korpuskulartheorie Bedeutung, der zufolge die Kräfte auch der Organisation von Lebensformen in ihrer Ontogenese letztlich als mechanische zu kennzeichnen sind, denen allerdings bestimmte Eigenschaften innewohnen. Es ist eine Art von Impetus, den diese Flüssigkeiten vermitteln sollen, etwas, das sie in sich tragen und dann in ihren Wirkungen abgeben. So gewinnt im Kontext dieser wenig klaren Vorstellungen wieder zumindest ein Moment der aristotelischen Kraftvorstellungen Raum. Vor diesem Hintergrund wird dann der rein deskriptive Ansatz von Albrecht von Haller (1708–1777) bewertbar, der in seiner Physiologie nur die verschiedenen Eigenschaften von Geweben klassifizierte, ohne selbst eine Ursachenforschung der jeweils zu induzierenden Wirkungen anzusetzen.

In einer ähnlich deskriptiven Weise suchte Caspar Friedrich Wolff (1734–1794), in *Von der eigenthümlichen und wesentlichen Kraft der vegetablischen sowohl, als auch der animalischen Substanz, als Erklärung zu zwo Preisschriften über die Nutritionskraft*, Gestaltbildungsprozesse zu beschreiben. In seiner 1789 publizierten Arbeit konnte Wolff aufzeigen, dass in der Ontogenese nicht einfach vorgegebene Merkmale weiter ausgebaut werden, sondern aus der Organisation unstrukturierter Elemente überhaupt erst entstehen. Er sucht dabei die Mechanismen zu beschreiben, in denen die Natur sich in der Entwicklung der einzelnen Formen immer wieder in den gleichen Formungsprozessen neu ausprägt. Wolff selbst spricht von einer Organisationskraft, die immer wieder die gleichen Arten entstehen lässt. Er beschreibt dabei einen Naturprozess, der in Pflanzen und Tieren analog, aber in unterschiedlicher, in seinen Resultaten jedoch definierter Weise abläuft. Er zeigt, wie sich in den verschiedenen Arten und Artengruppen die Natur immer wieder neu selbst organisiert. Dabei bedarf es einer Dynamisierung der Strukturierungsvorstellung, um darzustellen, wie einzelne Merkmale eines Organismus in der Ontogenese entstehen. Aufgezeigt werden kann damit, ob und inwieweit die Merkmale eines Organismus Resultate gemeinsamer Anlagen oder ggf. schon immer vorgegebene Baumerkmale jedes Organismus sind, die sich in seiner Ontogenese schlicht nur vergrößern. Diese letzte statische Auffassung, die zuerst im Streit der Präformisten und der Epigenetiker Ende des 17. Jh. formuliert war (s. dazu Borchers 2011), wird von Wolff durch seine in der *Theoria generationis* (1759) dargelegten Beobachtungen definitiv entschieden. Der Organismus war in seiner Struktur nicht einfach vorgegeben, diese Struktur ist ein Bildungsprozess, in dem sich einfache Anlagen sukzessive ausformen und differenzieren.

Wolff gründete seine Arbeiten auf einer das Mikroskop nutzenden Feinanalyse der Genese des sich entwickelnden Gewebes. Seine Resultate basieren auf vergleichend anatomisch/morphologischen Betrachtungen. Physiologische Überlegungen, auf die er verweist, haben demgegenüber für ihn zunächst nur eine illustrierende Funktion; sie explizieren mögliche Funktionsmechanismen, in denen der Ablauf dieser Bildungsprozesse zu beschreiben wäre. Grundlegend für sein Verständnis einer dynamischen Organisation der Naturformen ist die Annahme einer Grundkraft, eines in der Darstellung der verschiedenen Entwicklungsprozesse deutlich zu machenden dynamisierenden Prinzips. Dabei entspricht diese abstrakte Konzeption einer Kraft, die nicht weiter spezifiziert wird, der späteren Annahme eines Bildungstriebes durch Johann Friedrich Blumenbach (1753–1840) (Blumenbach 1791). Wolffs Erklärungsansatz ist demnach vitalistisch, das entsprechende belebende Prinzip wird aber nur in seinen Ausprägungen charakterisiert, nicht in seiner möglichen Mechanik.

Die Beobachtungen Wolffs zeigen, dass sich in der Embryogenese Strukturen ausformen (zum Thema s. Monti 1990; Roe 1981; Bäumer-Schleinkofer 1993), die nicht vorab vorhanden und auch in der Gestalt der verschiedenen Elternorganismen nicht einfach vorgegeben sind (Horder/Witkowski/Wylie 1986). Dabei folgt diese Ausformung Regeln; die in ihr ablaufenden Prozesse wiederholen sich. Sie konturieren dabei aber Gestaltungen, die sich in dem Ausgangsmaterial selbst so noch nicht fanden. So finden sich weder in den Flügelanlagen eines Hühnerembryos noch in den Armknospen eines eine Extremität regenerierenden Axolotls Archetypen solcher Körperanhänge, kleine Miniaturausgaben solch einer Neuanlage oder eines Regenerates. Die Hilfshypothesen eines Naturforschers wie Charles Bonnet (1720–1793), der 1783 im achten Band seiner *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie* meinte, sich entwickelnden oder regenerierenden Geweben entsprechend verstreute Kleinstanlagen finden zu können, erwiesen

sich als nicht tragfähig (Anderson 1982). Die Beobachtungen Wolffs hatten sie falsifiziert.

Entwicklung ist für ihn demnach nicht einfach ein Ausformungsprozess nach vorgegebenen Mustern. Vielmehr bewegt sich das, was als Ausformung dann auch real wird, geführt durch die Angebote des Lebensraumes, in dem sich eine solche Ausformung ereignet. Entwickelt wird das, was als Anlage gegeben ist, entsprechend der Kapazität des Raumes, in dem sich solch eine Entwicklung ereignet. Die Entwicklung vollzieht sich demnach im Raster der Naturvorgaben nicht nur des Entwicklungsplanes, sondern auch des Areals, in dem sich eine solche Entwicklung ereignet. Dabei sind dann die verschiedenen Elemente in solch einem Areal wieder aufeinander bezogen, so dass die in der Natur angelegte Entwicklungskraft sich nur im Rahmen der sie eingrenzenden Bedingungen ausformen kann. Insoweit wird in der Vielfalt der Individuen die Grundkraft der Natur nach den vorgegebenen Rastern des jeweiligen Raumes eingefangen: Dies gilt im Großen – in der Ausbildung eines Lebensraumes – wie im Kleinen in der Organisation eines Gewebes nach den Möglichkeiten der jeweiligen Organanlage und dem Ernährungszustand des Gewebekompartiments. Insoweit fängt sich das, was sich dann in der Ontogenese entwickelt, in den vorgegebenen Rastern der Bildungszone der Gewebe und kondensiert entsprechend deren Vorgaben. Nach Wolff ist somit die Pflanze als Formtypus nicht etwa ein bloßer Ausbau vorgegebener Anlagen, die Gestalt der Pflanze ist Resultat eines ontogenetischen Prozesses, in dem sich die Strukturen jeweils neu formieren. Evolution im romantischen Sinne ist denn auch Ausformung des der Natur Möglichen und nicht von etwas schon Vorgegebenem. Evolution ist eine Ontogenese der Natur, in der sich die Entwicklung der Einzelheiten immer selbst als Evolutionsprozess, als Entfaltung des diesem Einzelnen Möglichen begreifen lässt.

Auch in Goethes Gestaltlehre ist die Gestalt nicht die fest vorgegebene Figur, vielmehr die in ihren Konkretionen je neu formierte Ausprägung einer Naturdynamik (Breidbach 2005). Um diesen fortlaufenden Prozess zu verstehen, nahm der Göttinger Naturforscher Blumenbach eine Grundkraft der Natur an, die sich im einzelnen Organismus zum Ausdruck bringt. Damit verließ er die zunächst nur beobachtenden Darstellungen Wolffs und führte dessen Idee einer fortlaufenden Dynamik einer Ontogenese ins Prinzipielle. Hier fließen Naturphilosophie und Historia naturalis in ein und derselben Idee von der Prozessualität der Natur zusammen.

Quellen

Berkeley, G. (1709): *An Essay towards a New Theory of Vision*. Dublin.

Ch. Bonnet, Ch. (1779–1783): *Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie*. 8 Bde. Neuchâtel.

Blumenbach, J. F. (1791): *Über den Bildungstrieb*. Göttingen.

Buffon, G. L. de (1749–1766): *Histoire naturelle générale et particulière*. 14. Bd. Paris (insges. 36 Bde.).

Buffon, G. L., de (1780): *Sur les époques de la nature*. Amsterdam.

Descartes, R. (1685): *Meditationes de prima philosophia*. Amsterdam.

Fénelon, F. (1713): *Démonstration de l'existence de Dieu*. Tirée de la connoissance de la Nature, & proportionnée à la foible intelligence des plus simples. Amsterdam.

Fludd, R. (1619): *Microcosmi historia. Tomus secundus de supernaturali, naturali praeternaturali et contranaturali microcosmi historia in tractatus tres distributa*. Oppenheim.

Fludd, R. (1617): *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia*. 2 Bde. Oppenheim.

Gesner, C. (1551): *Historia animalium*. Zürich.

Gmelin, J. Fr. (1799): *Geschichte der Chemie*. 2 Bde. Göttingen. (Nachdr. 1965).

Haller, A. v. (1757–1766): *Elementa physiologiae corporis humani*. 8 Bde. Lausanne/Bern.

Kircher, A. (1669): *Ars magna sciendi. In XII libros digesta*. Amsterdam.

Kircher, A. (1664–1678): *Mundus subterraneus in XII libris digestus*. Amsterdam.

Kircher, A. (1675): *Arca Noah*. Amsterdam.

Lamarck, J. B. de (1899): *Philosophie zoologique*. Paris.

Linné, C. v. (1735): *Systema naturae*. Leiden.

Paley, W. (1802): *Natural Theology or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. London.

J. Swammerdam, J. (1737): *Biblia naturae*. Leiden.

Wolff, C. F. (1759): *Theoria generationis*. Halle.

Sekundärliteratur

Anderson, L. (1982): *Charles Bonnet and the Order of the Known*. Dordrecht.

Bäumer-Schleinkofer, Ä. (1993): *Die Geschichte der beobachtenden Embryrologie*. Frankfurt/Main.

Borchers, S. (2011): *Die Erzeugung des »ganzen Menschen«. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert* (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 42). Berlin.

Breidbach, O. (2005): *Goethes Metamorphosenlehre*. München.

Corsi, P. (1988): *The Age of Lamarck*. Berkeley.

Debus, A. G. (1977): *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. 2 Bde. New York.

Daudin, H. (1926): *De Linné à Jussieu: Méthodes de Classification et l'Idée de Série en Botanique et en Zoologie (1740–1790)*. Paris.

Findlen, P. (Hg.) (2004): *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*. New York.

Frängsmyr, T. (Hg.) (1983): *Linnaeus – The Man and his Work*. Berkeley.
Horder, T. J./Witkowski, J. A./Wylie, C. C. (Hg.) (1986): *A History of Embryology*. Cambridge.
Ingensiep, H. W. (2004): »Der aufgeklärte Affe. Zur Wahrnehmung von Menschenaffen im 18. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur«. In: Garber, J./Thoma, H. (Hg.): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert.* Tübingen.
Jahn, I. (Hg.) (1998): *Geschichte der Biologie*. Heidelberg.
Klein, U. (1994): *Verbindung und Affinität. Die Grundlegung der neuzeitlichen Chemie an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert.* Basel.
Lepenies, W. (1976): *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München/Wien.
Lepenies, W. (1988): *Autoren und Wissenschaftler im 18. Jahrhundert. Linné, Buffon, Winckelmann, Georg Forster, Erasmus Darwin.* München.
Lovejoy, A. O. (1936): *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.
Montalenti, G./Rossi, P. (Hg.) (1982): *Lazzaro Spallanzani e la biologia del Settecento. Teorie, esperimenti, istituzioni scientifiche.* Florenz.
Monti, M. T. (1990): *Congettura ed esperienza nella fisiologia di Haller. La riforma dell'anatomia animate e il sistema della generazione*. Florenz.
Moran, B. T. (2005): *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution*. Cambridge, Mass.
Roe, S. A. (1981): *Matter, life, and generation: eighteenth century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge.
Rossi, P. (1983): *Clavis universalis*. Bologna.

Olaf Breidbach

Naturrecht/ Rechtsphilosophie

(frz. droit naturel/philosophie du droit; engl. natural law/philosophy of law)

Einführung

Begriffe

Unter Rechtsphilosophie (lat. philosophia iuris) versteht man heute eine Teildisziplin der Rechtswissenschaft und der Philosophie, die sich mit philosophischen Grundfragen von Recht und Staat beschäftigt und darüber hinaus auch bestimmte Rechtsprobleme aus philosophischer Perspektive untersucht. Naturrecht (lat. ius naturae bzw. naturale) bezeichnet einen Komplex rechtlicher Normen, deren Geltung man unabhängig vom positiven, insbesondere staatlich gesetzten Recht annimmt. Es liegt auf der Hand, dass je nach dem Verständnis der Begriffe »Natur« und »Recht« zahlreiche Naturrechtskonzeptionen möglich sind. Naturrechtliches Denken gilt heute als lediglich eine von mehreren Strömungen innerhalb der Rechtsphilosophie. Historisch gesehen sind Disziplin und Begriff des Naturrechts jedoch älter als der Terminus »Rechtsphilosophie«, dessen Entstehung meist auf die Zeit um 1800 datiert wird (Welzel 1973); als erste Autoren werden Gerhard F. Paulis *Fragmente über Filosofie der Jurisprudenz* (1779) und Friedrich Bouterweks *Abriß akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie* (1798) genannt. Doch findet sich der Begriff *philosophia iuris* gelegentlich schon im 17. und 18. Jh. (von der Pfordten 1999, 152–155). Um 1800 erschienen dann zunehmend Werke, die – häufig verbunden mit dem Ausdruck »Naturrecht« – den Titel »Rechtsphilosophie«; »philosophische Rechtslehre« oder »Philosophie des Rechts« trugen (so z. B. die Erstausgabe von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 1821, die auch die Titelzeile »Naturrecht und Staatswissenschaft« aufweist) (ebd., 156 f.; Klippel 1976, 196), und im Laufe des 19. Jh. ging die Bezeichnung des Faches zunehmend von »Naturrecht« auf »Rechtsphilosophie« über. Während also Naturrecht zunächst die alleinige Bezeichnung des Faches war, trat seit etwa 1800 eine noch näher zu charakterisierende Veränderung ein, die zunächst zum synonymen Gebrauch der Begriffe führte und in der Verwendung von »Rechtsphilosophie« als Oberbegriff und von »Naturrecht« als einer rechtsphilosophischen Strömung unter mehreren endete.

Methodische Probleme

Philosophisch sind hinsichtlich des Naturrechts drei Fragen zu beantworten: (1) Gibt es überhaupt Recht, das außerhalb des positiven Rechts steht und davon unabhängig ist? (2) Wie können die Inhalte dieses Rechts erkannt werden? (3) Welche Bedeutung hat es innerhalb der gesamten Rechtsordnung und der Rechtswissenschaft? In einem geschichtlichen Überblick genügt es nicht, diese Fragen lediglich historisch zu wenden und anhand historischer Quellen zu beantworten. Vielmehr ist nach den Inhalten und Funktionen des historisch vorgefundenen Naturrechts und – im 19. Jh. – der Rechtsphilosophie zu fragen. Das Naturrecht bildete anders als heute v. a. im 18. Jh. eine Teildisziplin der Rechtsgelehrtheit: Es· gab entsprechende Lehrstühle an den Philosophischen und Juristischen Fakultäten, es wurde in Vorlesungen gelehrt und seine z. T. umstrittenen Rechtssätze wurden u. a. in Dissertationen und Lehrbüchern behandelt. Insbesondere aber wurde es – so, wie es gelehrt und in Veröffentlichungen behandelt wurde – bis zu Beginn des 19. Jh. als subsidiär geltendes und anwendbares Recht angesehen. In erster Linie ist also die historisch gewendete dritte Frage aufzugreifen: Es geht um eine Analyse der vorzufindenden zahlreichen naturrechtlichen und rechtsphilosischen Quellen, um deren Kontextualisierung (auch der »großen Autoren«), um zeitgenössische Diskurse und um die jeweiligen Funktionen von Naturrecht und Rechtsphilosophie. Daraus folgt, dass weder von einem einheitlichen europäischen oder atlantischen Naturrechtsdenken ausgegangen werden darf, noch eine Beschränkung auf wenige Leitautoren angebracht ist. Vielmehr sind Rezeptionsvorgänge und die Masse der naturrechtlich-rechtsphilosophischen Autoren des 17. bis 19. Jh. in den Blick zu nehmen und – entsprechend den Grundsätzen der sogenannte Neuen Ideengeschichte (Raphael/Tenorth 2006) – auch die Wechselwirkungen zwischen Ideen, rechtlichen Normen und Lebenswelt zu thematisieren.

Quellen

Aus dem 17./18. Jh. sind in ganz Europa zahlreiche naturrechtliche Autoren bekannt, so u. a. Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke, Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius und Christian Wolff. Daneben wurde aber eine Fülle von weiteren Systemen, Lehrbüchern und Dissertationen veröffentlicht, die noch weitgehend unerforscht sind; eine

dreibändige Bibliographie von Christian F. G. Meister (1749–1757) listet mehrere Tausend Schriften auf. Für die Zeit um und nach 1800 hat sich die weit verbreitete Auffassung als Irrtum erwiesen, dass die kritische Philosophie Kants das angeblich in den sogenannten Naturrechtskodifikationen verwirklichte Naturrecht oder die Historische Rechtsschule das naturrechtliche Denken in Deutschland beendeten. Vielmehr wurden zwischen 1780 und 1850 weiterhin zahlreiche naturrechtliche und rechtsphilosophische Schriften veröffentlicht – insgesamt rund 3600 Lehrbücher, Monographien und Aufsätze (Klippel 2012), einschließlich der Unterdisziplinen wie z. B. *ius publicum universale* (Allgemeines, d. h. naturrechtliches, Staatsrecht), Natürliches bzw. Philosophisches Strafrecht und Völkerrecht.

Forschungsstand

Angesichts der zahlreichen »großen Autoren« des Naturrechts und der Rechtsphilosophie vom 16. bis zum 19. Jh. und der unübersehbaren Präsenz naturrechtlich-rechtsphilosophischer Schriften dieser Zeit verwundert es nicht, dass die Forschungsliteratur zur Geschichte unüberschaubar erscheint. Zahlreiche dieser Veröffentlichungen tragen zu einer funktional ausgerichteten historischen Analyse jedoch wenig bei, wenn sie nämlich »große Autoren« in philosophisch anachronistisch-aktualisierender Absicht untersuchen oder »das« Naturrecht als einheitliches Ganzes sehen und damit funktionale, insbesondere politische Unterschiede zeitlicher und örtlicher Art außer Acht lassen. Hinzu kommt, dass unzutreffende Kategorisierungen und Periodisierungen der älteren Forschung (u. a. die Einteilung der Naturrechtsautoren des 17./18. Jh. in »Analytiker«, »Systematiker« und »Synthetiker« oder der Wandel von einem absoluten, ewigen, universellen, historisch ermittelten Naturrecht zu einem relativen, hypothetischen, empirisch und historisch ermittelten Naturrecht (Thieme 1954) sich lange erhalten haben. Erst neuerdings wird zwischen mehreren Entwicklungsstufen nach politisch-funktionalen Kriterien unterschieden: Nach einem noch von der Theologie bestimmten spätscholastischen und reformatorischen Naturrecht im 16. und 17. Jh. entwickelte sich ein Naturrecht, das die absolutistischen Ziele des Fürstenstaates legitimierte (sogenanntes älteres Naturrecht der Aufklärung) und sich in der zweiten Hälfte des 18. Jh. im Sinne des Reformabsolutismus wandelte; schließlich entstand um 1800 unter dem Einfluss der Philosophie Kants und der Französischen Revolution ein vorwiegend liberales und gelegentlich revolutionär-demokratisches Naturrecht (sogenanntes jüngeres Naturrecht), das sich im Laufe des 19. Jh. zunehmend zu einem Synonym von Rechtsphilosophie entwickelte (Stolleis 1988, 269 f.; Klippel 1976).

Das »Naturrecht vor dem Naturrecht«

Die Literatur hat häufig nach den Wurzeln des bis in die Antike zurückreichenden, die Frühe Neuzeit dominierenden Naturrechts gefragt. Drei Überlieferungstraditionen lassen sich unterscheiden (Scattola 1999): das katholische moraltheologische Naturrecht der Spätscholastik (Kaufmann/Schnepf 2007; Seelmann 2000); das Naturrecht der protestantischen Theologie und Philosophie (u. a. Luther, Melanchthon und Calvin; Schneider 1967); und die auf dem römischen Recht beruhende Jurisprudenz des 16. Jh. (u. a. Johann Oldendorp). Nach einer Phase der getrennten Entwicklung von katholischem und protestantischem Naturrecht bekämpfte dieses in den ersten Jahrzehnten des 17. Jh. die Spätscholastik (Scattola 1999, 204–206), die sich wiederum im Zuge der Gegenreformation gegen das protestantische Naturrecht wandte (Schneider 1967, 122 f.). Während Letzteres trotz des anfänglichen heftigen Widerstands der protestantischen Orthodoxie gegen das Naturrecht Grotius'scher Prägung im neuzeitlich säkularen Naturrecht des 17. und 18. Jh. aufging, blieb das katholische Naturrecht durch das 18. und 19. Jh. hindurch bis heute erhalten (Bruch 1997). Als katholischer Gegner des Naturrechts der Aufklärung ist für das 18. Jh. insbesondere der Benediktiner Anselm Desing (1699–1772) zu nennen (ebd., 76–86).

Die Entstehung des neuzeitlichen säkularen Naturrechts

Als Vater des nicht-theologischen Naturrechts der Frühen Neuzeit gilt meist Hugo Grotius (1583–1645) mit seinem Werk *De iure belli ac pacis* (1625), das insbesondere nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) in Europa in zahlreichen Kommentaren rezipiert und diskutiert wurde (Reibstein 1953/54). Der Siegeszug des Naturrechts als Disziplin der Rechtsgelehrtheit war jedoch ein komplexer Vorgang, der nicht auf dem Einfluss eines einzigen Leitautors beruhte. Vielmehr war das Naturrecht eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit

(Stolleis 1988, 271–277): Erstens konnten Staat und Recht parallel zur Veränderung des Weltbildes durch den Aufstieg der Naturwissenschaften rational, d. h. more geometrico, erklärt werden. Zweitens benötigte man nach dem Dreißigjährigen Krieg eine Staat und Recht rational interpretierende Theorie, die nicht von der Akzeptanz rivalisierender Theologien abhing; nur eine säkulare, religiöse Unterschiede ausklammernde Theorie konnte dies ermöglichen. Das schloss allerdings nicht aus, dass die protestantische Orthodoxie zunächst erheblichen Widerstand gegen das Naturrecht leistete (Schneider 1967, 154). Neben der rationalen Legitimierung von Herrschaft nach innen bot das Naturrecht drittens die Basis dafür, die Beziehungen der sich formierenden Staaten untereinander (Völkerrecht) und die durch Entdeckung und Kolonialisierung der Neuen Welt auftretenden Probleme zu verrechtlichen (↗ Friede/Krieg); auf der Grundlage des römischen Rechts schien dies nicht möglich. Viertens begründete und legitimierte das Naturrecht die Ziele des absolutistischen Staates, die in einer entsprechenden Modernisierung der Rechtsordnung im Interesse des Fürsten insbesondere in der Ausschaltung der intermediären Gewalten bestand. Die eigentliche »rechtstheoretische Revolution« verbindet sich mit Thomas Hobbes (1588–1679) und Samuel von Pufendorf (1632–1694), welche die Rechtsquellenlehre im 17. Jh. umbauten (Schröder 2000, 54 f.): Zwischen Naturrecht und positivem Recht wurde eine klare Linie gezogen: Ersteres wurde als universal und vernünftig angesehen, während Letzteres auch willkürlich sein konnte. Die Auseinandersetzung mit Hobbes' Lehren erfolgte europaweit (Schröder 2001, 43–66; Scattola 2005); diese wurden überwiegend mit dem Vorwurf des Despotismus, des Atheismus und des Indifferentismus abgelehnt. Doch war Hobbes ebenso wie Grotius einer der Leitautoren des Naturrechts, mit dem man sich im 17./18. Jh. auseinandersetzen musste und dessen Grundkonzeptionen ggf. mit modifizierten Inhalten übernommen wurden. Ähnliches gilt für Pufendorf, dessen naturrechtliche Werke zu dieser Zeit europaweit und in Nordamerika Verbreitung fanden (Luig 1972). Die enorme Bedeutung John Lockes erwies sich dagegen erst später: Seine Ideen überwanden Hobbes' und Pufendorfs absolutistisches Naturrecht und wurden in der zweiten Hälfte des. 18. Jh. fruchtbar für die Entstehung eines liberalen Naturrechts. Im Ergebnis etablierte sich an den deutschen Universitäten eine juristische Disziplin, die seit der zweiten Hälfte des 17. Jh. über eigene Lehrstühle verfügte (Stolleis 1988, 276). Im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. gehörten das Naturrecht und später die Rechtsphilosophie zu den etablierten Vorlesungen jeder Juristischen Fakultät (Schöder/Pielemeier 1995). Beide konnten sich ohne Rücksicht auf historisch gewordenes oder staatlich gesetztes Recht mit Grundproblemen und -begriffen des Rechts, mit systematisch-konstruktiven Fragen der Rechtswissenschaft, mit der Kritik der vorhandenen Rechtsordnung und mit rechtspolitischen Entwürfen beschäftigen, in denen sich die Herausforderungen der jeweiligen Epoche und die jeweils vorhandenen politischen Strömungen widerspiegeln.

Älteres deutsches Naturrecht der Aufklärung

Kennzeichnend für den politischen Standort des Naturrechts bis zum Ende des 18. Jh. ist der Konflikt zwischen absolutistischen und ständischen Herrschaftsstrukturen, d. h. zwischen den Ambitionen der deutschen Fürsten und den Rechten der intermediären Gewalten. Die Denkmodelle des älteren deutschen Naturrechts dienten meist der Begründung und Legitimation der absolutistischen Bestrebungen.

Naturzustand

Grundlage des Rechts-, Staats- und Gesellschaftsmodells des Naturrechts bildete im 17./18. Jh. die Vorstellung eines vor- und außerstaatlichen Naturzustandes des Menschen; dieser sei durch den Staatsvertrag verlassen worden, der zur Gründung des Staates (der *societas civilis*, der »bürgerlichen Gesellschaft« als Synonym für »Staat«) geführt habe (Klippel 1976, 31–48). Magnus Gottfried Lichtwer beschrieb 1758 in seinem in Versen abgefassten *Recht der Vernunft* den Naturzustand wie folgt: »Im Stande der Natur war weder Thron noch Reich, / Die Menschheit lebte frey, und war einander gleich, / Von einem Stamm erzeugt, und Bürger einer Erde, / War jeder Mensch sein Herr, und Fürst von seiner Heerde. / Noch schlief die Majestät, die Macht, die Völker zwang, / Auf eines Wink zu sehn: / es schliefen Würd und Rang« (Lichtwer 1758, 25). Daraus ergeben sich drei Grundaussagen: Staatliche Herrschaft ist im Naturzustand nicht vorhanden; wohl aber gibt es anderweitige Herrschaft, so z. B. diejenige des Familienoberhaupts; der Naturzustand ist außerdem von Freiheit und Gleichheit gekennzeich-

net. Wenn diese allen gewährt werden, führen sie jedoch zum Kampf aller gegen alle (so Hobbes) oder bestenfalls zu einem Zustand der ständigen Gefahr, der Unsicherheit oder des *confusum chaos* (so Christian Thomasius), in dem die Durchsetzbarkeit von Rechten mangels staatlicher Gewalt unmöglich oder jedenfalls unsicher ist, so dass die Menschen vernünftigerweise – gelegentlich ist auch von einer Pflicht dazu die Rede – den Naturzustand verlassen.

Staatsvertrag

Die Beendigung des Naturzustandes und die Gründung des Staates erfolgte nach dieser Sicht durch Vertrag bzw. durch mehrere Verträge (so wird zwischen Vereinigungs-, Herrschafts- und Unterwerfungsvertrag unterschieden). Dies führte allerdings nicht zur Selbstbestimmung der Menschen im Staat, sondern zur Unterwerfung unter einen absolutistischen Herrscher (Gough 1957, 147–150; Rolin 2005). Insbesondere verloren die Menschen durch den Staatsvertrag (Gesellschaftsvertrag) ihre natürlichen Rechte, u. a. die natürliche Freiheit: »[…] bin ich ein Unterthan, so renuncire ich […] meiner natürlichen Freyheit« (Darjes 1763, 944). Das Einverständnis der Untertanen zu einer wie auch immer gearteten absolutistischen Herrschaft wurde v. a. aus einem konkludenten oder stillschweigenden Staatsvertrag gefolgert, der sich aus dem Gehorsam der Untertanen ergeben sollte und der zudem als Gebot des Naturrechts formuliert wurde.

Grenzen staatlicher Herrschaft

Zwar zog das ältere Naturrecht der Herrschergewalt »natürliche«, d. h. naturrechtliche, und vertragliche Grenzen (Klippel 1998). Gerade die »natürlichen Grenzen« zeigen aber wiederum den absolutistischen Charakter dieses Naturrechts. Der Staatszweck – das Gemeinwohl oder später die Glückseligkeit – als natürliche Grenze zwischen Herrschaft und faktischer Freiheit der Untertanen im Staat sollte nämlich gerade nicht die rechtliche Ausgrenzung eines Freiheitsbereichs des Individuums bewirken, sondern diente der größtmöglichen Ausweitung der Aufgaben des Staates. Darüber hinaus, so zahlreiche Autoren, besaßen nur die Pflichten der Untertanen und die Rechte der Herrscher Rechtscharakter, während die Pflichten des Herrschers und die Rechte der Untertanen nicht rechtlicher, sondern lediglich moralischer Natur seien. Mit den vertraglichen Grenzen als Schranke der Herrschaftsmacht waren die *leges fundamentales* – die Grundgesetze des Staates – gemeint. Die Frage, ob der Herrscher zu deren Beachtung verpflichtet sei, wurde kontrovers beantwortet. Ein Teil der Autoren meinte, der Herrscher sei ebenfalls nur moralisch zu deren Beachtung verpflichtet (Klippel 1976, 53). Andere dagegen unterschieden: Zwar sei der absolut regierende Fürst nicht zur Befolgung der Fundamentalgesetze verpflichtet; aber, so der Jurist Johann Salomo Brunnquell 1721, »regieret ein Landes-Herr nicht absolut, sondern hat gewisse Verträge bey dem Antrit seiner Regierung mit seinen Ständen und Unterthanen aufgerichtet, muß Er solchen in allen Stücken nachleben, wo er nicht anders seinen Unterthanen ihr Recht nehmen, und das natürliche Gesetze übertreten will« (38 f.). Der Konflikt zwischen absolutistischen und ständischen Interessen betraf nicht nur die Staatsgrundgesetze, sondern alle Rechte, die den politischen Ambitionen des absolutistisch-merkantilistischen Staates entgegenstanden. Wenn alle Immunitäten, Privilegien und anderen ständischen *iura et libertates* naturrechtlich als faktische Reste der natürlichen Freiheit im Staat aufgefasst wurden, so konnte sie der Herrscher – ungeachtet ihrer historischen Fundiertheit – aus Gründen des Staatswohls einschränken oder aufheben (Gundling 1734, 186). Zum einen die Staatszwecklehre und zum anderen die Theorie der mangelnden Bindung des Herrschers an das positive Recht dienten also dazu, ständische Rechte prinzipiell für den Herrscher verfügbar zu machen: Zwar sollte ständische Ungleichheit im Staat geduldet werden, aber die damit verbundenen Rechte wurden nicht als autonom legitimiert anerkannt, sondern radikal auf die Gewährung durch den Fürsten zurückgeführt. Dementsprechend verliefen hier die politischen Bruchlinien, also z. B. bei der Frage, ob Privilegien unter Hinweis darauf, dass sie gegen das gemeine Beste verstießen, ohne Weiteres aufgehoben werden konnten.

Abgesehen vom Staat wurden im Naturrecht des 17./18. Jh. auch zahlreiche andere menschliche Beziehungen als Vertragsgesellschaften aufgefasst: so u. a. Ehe und Familie (Schwab 1995), das Verhältnis zwischen Eltern und Kind (Klippel 2000), zwischen Herr und Diener (Klippel 1990) und die Kirche (Hahn 2012) (↗Gesellschaft, bürgerliche). Das Naturrecht war so in der Lage, von theologischen Vorstellungen des menschlichen Zusammenlebens zu abstrahieren und Gestaltungsmöglichkeiten für den absolutistischen Staat zu erkunden.

Fürsten- und Völkerrecht

Das naturrechtliche Modell eines Naturzustandes, der durch den Staatsvertrag beendet wird, hatte zur Konsequenz, dass das Naturrecht in doppelter Hinsicht als Fürsten- und Völkerrecht fungierte: Die naturrechtlichen Regeln galten unmittelbar für zwischenstaatliche Beziehungen sowie das Verhältnis der souveränen Fürsten und ihrer Familien untereinander. »Völkerrecht ist nichts anderes als Naturrecht« (Pauli 1779, B.2, 3,23). Dementsprechend behandelte z. B. Nikolaus Hieronymus Gundling u. a. die naturrechtlichen Vertragsgesellschaften im frühen 18. Jh. getrennt nach den Regeln für den Naturzustand (für Herrscher und Herrscherhäuser) und für den Staat (für die Untertanen) (Gundling 1715). Hinzu kamen spezielle völkerrechtliche Überlegungen, u. a. zum Bündnisrecht, zu Krieg und Frieden sowie zur Behandlung von Gesandten. Zum anderen ist das Naturrecht auch in dem Sinne als Fürstenrecht anzusehen, als es in aller Regel die absolutistisch-merkantilistischen Ambitionen des Herrschers und der Bürokratie legitimierte, so z. B. im Falle Preußens (Hellmuth 1985).

Funktionen

Überblickt man die zahlreichen naturrechtlichen Publikationen des ausgehenden 17. und des 18. Jh., so lassen sich vier Hauptfunktionen erkennen. Erstens bildete das Naturrecht eine grundlegende Disziplin der Rechtswissenschaft mit methodischen, systematischen und »sinnstiftenden« Aufgaben. Zweitens erfüllte es – insbesondere das Allgemeine, d. h. naturrechtliche, Staatsrecht – eine spezifisch politische Funktion: Es galt als Maßstab für die Brauchbarkeit und Güte des vorhandenen Rechts und sollte Hinweise auf die zweckmäßige Einrichtung des Staates – v. a. auf eine sinnvolle Gesetzgebung – geben (Schröder 2006). Es fungierte also bis zum Ende des 18. Jh. als politische Theorie des absolutistisch-merkantilistischen Fürstenstaates. Drittens kann das Naturrecht als politische Sprache und als Verständigungsmedium der deutschen juristischen Elite des 18. Jh. bezeichnet werden (Stollberg-Rilinger 2006, 104–107). Viertens galt das Naturrecht als subsidiär heranzuziehende Rechtsquelle bei der Auslegung der *Gesetze* (auch des röm. Rechts) und bei Lücken der Rechtsordnung (Schröder 1989); die Anwendung naturrechtlicher Grundsätze in der Rechtspraxis lässt sich v. a. anhand der Spruchtätigkeit der Juristenfakultäten erkennen (Kischkel 2000). Speziell das Allgemeine Staatsrecht wurde als Rechtsquelle aufgefasst: Seine Regeln griffen ein, wenn die positiven Gesetze schwiegen und auch eine Analogie nicht möglich war. Dabei wurde nicht auf überpositives Billigkeitsrecht Bezug genommen, sondern auf die Ergebnisse – die durchaus umstritten sein konnten – des akademischen Faches »Naturrecht« bzw. »Allgemeines Staatsrecht«. Zudem fungierte das Naturrecht als Völkerrecht.

Das jüngere (liberale) deutsche Naturrecht

Die Krise des Naturrechts um 1780

Das als politische Theorie des Reformabsolutismus zu verstehende Naturrecht geriet in den 1780er Jahren in eine Krise. Der Jenaer Juraprofessor Gottlieb Hufeland beschrieb dies 1785 so: Auf den Trümmern des scholastischen Naturrechts habe man prächtige Paläste errichtet, aber nicht auf ausreichende Fundamente geachtet; infolgedessen sei das ganze System des Naturrechts baufällig geworden (Hufeland 1785, 1 f.). Hufeland und zahlreiche andere Autoren bemühten sich zu dieser Zeit um eine philosophische, methodisch-systematische und politische Neubegründung des Faches. Im Mittelpunkt der Bemühungen standen bestimmte grundlegende Denkmodelle des Naturrechts, u. a. der Naturzustand und das Verhältnis von Staat und Individuum (Klippel 2000). Man meinte nunmehr, die herkömmlichen Lehren über den Naturzustand seien für den Misserfolg bei der Lösung grundlegender Probleme mitverantwortlich. Es setzte sich daher immer mehr die Überzeugung durch, dieser sei bloße Fiktion. Wies man aber dem Stand der Natur im Naturrecht nur noch eine Nebenrolle zu oder verbannte ihn ganz daraus, so hatte dies u. a. zur Folge, dass noch mehr als bisher derjenige Teil des Naturrechts ins Zentrum rückte, der sich mit den Pflichten und Rechten der Menschen im Staat befasste: das Allgemeine Staatsrecht. Die genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Bürger wurde also zunehmend als eine der Hauptaufgaben des Naturrechts verstanden. Durch die Kodifikations-Vorhaben zahlreicher deutscher Staaten im ausgehenden 18. Jh., insbesondere Preußens, und durch die Französische Revolution (1789) gewannen die damit verbundenen Fragen erheblich an Aktualität.

Wissenschaft der Menschenrechte

In die Situation der Krise und des Umbruchs der 1780er Jahre fiel die Entdeckung der kritischen Philosophie Kants für das Naturrecht. Um 1790 gewann man die Überzeugung, dass sich diese, insbesondere einzelne Passagen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), für das Naturrecht fruchtbar machen ließen; es erschienen zahlreiche Lehrbücher, die auf dem Gedanken Kants beruhten, der Mensch sei wegen seiner Personhaftigkeit der Zweck seiner selbst und dürfe daher nicht als Mittel behandelt werden. Daneben verfehlten auch die Französische Revolution, insbesondere die Menschen- und Bürgerrechtserklärung, und ihre ideengeschichtlichen Zusammenhänge ihren Eindruck auf das deutsche Naturrecht um 1800 nicht, das nunmehr englische und französische politische Ideen rezipierte.

In der Folge bekämpften die meisten Naturrechtsautoren am Ende des 18. Jh. die politischen Auffassungen des älteren Naturrechts. Zu diesem Zweck entwarfen sie Theorien einer neuen Kompetenzverteilung zwischen Individuum und Staat, indem sie u. a. die Modelle des Naturzustandes und des Staatszwecks mit neuen politischen Inhalten füllten. Dieses Naturrecht kann – bei allen Unterschieden im Einzelnen – als liberale politische Theorie und Staatslehre bezeichnet werden. Als Naturzustand sah man nunmehr nicht einen vor- oder außerstaatlichen Zustand an, sondern das Leben im Staat. So konnten Rechte und Pflichten des Menschen gerade im Staat festgestellt und konkrete Menschenrechte entwickelt werden, die im Staat eine größere Wirkung entfalten sollten als die lediglich für den Naturzustand entwickelten Rechte im älteren Naturrecht. Ähnlich konsequent wurde die naturrechtliche Konzeption des Staatszwecks mit neuen Inhalten gefüllt (Klippel 1998). Bestand dieser nämlich – wie im Naturrecht des aufgeklärten Absolutismus – in der Herstellung der »Glückseligkeit sowol des ganzen Staats als seiner Theile« (von Pfeiffer 1778, 51), so folgte daraus eine geradezu uferlos erscheinende Fülle von Aufgaben des Staates, die von der »guten Policey« wahrgenommen wurden. Sie erstreckten sich prinzipiell auf alle Lebensbereiche des Einzelnen, bis hin zur Moral und anderen Gebieten, die heute der Privatsphäre des Individuums zugerechnet werden.

Das Gegenmodell des liberalen Staatszwecks nahm einen Gedanken John Lockes auf, nach dem der Staat geschaffen worden sei, damit die Menschen ihre Rechte dort besser als im Naturzustand verwirklichen können. Sein Zweck bestehe in der Sicherung der Freiheitsrechte, insbesondere des Lebens und des Eigentums des Einzelnen. Diesem Modell lag die Vorstellung zugrunde, dass jeder Mensch von Natur aus bestimmte Menschenrechte habe, deren Grundlagen, Gegenstand und Ausdehnung das Naturrecht behandele. »Unsere neuere Zeiten sind es gerade, […] wo man sich so allgemein auf unveräußerliche Menschenrechte zu beziehen anfängt […] Wer verkennt wohl aus diesem Gesichtspunkte die Wichtigkeit, das besondere Interesse des Studiums der Wissenschaft der natürlichen Menschenrechte, des Studiums unseres Naturrechts!« (Wedekind 1793, 38 f., 41). Das Naturrecht verstand sich, wie zahlreiche Quellen belegen, nunmehr als »Wissenschaft der Menschenrechte« und entwickelte z. T. umfangreiche Kataloge von derartigen Rechten (Klippel 1991).

Zahlreiche Autoren beschränkten sich nicht darauf, Kataloge von Freiheitsrechten aufzustellen und nachdrücklich deren Beachtung zu verlangen; sie forderten u. a. Gewaltenteilung, eine geschriebene Verfassung und gelegentlich auch eine »demokratische Republik«. Dass sich diese Forderungen nicht nur gegen absolutistische Vorstellungen, sondern auch gegen die bestehenden ständischen Verfassungsstrukturen richteten, zeigt sich z. B. an der Polemik in dem 1790 publizierten Naturrechtskompendium des Juristen Leopold Friedrich Fredersdorff gegen »die Antheilnehmung einiger sogenannten Repräsentanten aus dem vornehmsten oder mittlern Stande des ganzen Volkes. Diese sind oft nichts als eine vermehrtere Anzahl Despoten, die man Landstände nennt […] Aus diesen kann nicht die Stimme des Volks reden« (Fredersdorff 1790, 452 f.).

Das Naturrecht forderte also die Veränderung der bestehenden politischen Strukturen im Sinne der Vorstellungen des später so genannten Liberalismus. Ein solches Naturrecht bzw. Allgemeines Staatsrecht musste auf Widerstand stoßen. Benjamin Ferdinand von Mohl bezeichnete es bereits 1790 als »anstekende Pest« (von Mohl 1790, 6) In den folgenden Jahren häuften sich Angriffe gegen das Naturrecht, da es als eine der Ursachen der Französischen Revolution betrachtet wurde (Klippel 1976, 192).

Die Auseinandersetzung mit Kant

In die Blütezeit des nunmehr sich weitgehend auf Kant berufenden deutschen Naturrechts fiel 1797 die Publikation von dessen *Metaphysik der Sitten.*

Erster Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; das Buch wurde von den Zeitgenossen als neue Naturrechtslehre verstanden (Klippel 2001). Die Meinungen waren allerdings geteilt: Einerseits galt es als »Meisterwerk«, das alle bisherigen Naturrechtssysteme übertreffe; andererseits wandte man sich vehement gegen zahlreiche Lehren Kants im philosophischen Staats-, Straf- und Privatrecht. Das Werk erschien in der Zeit eines hochentwickelten naturrechtlichen Diskurses, der auf der Grundlage einiger früherer Gedanken Kants das Naturrecht erfolgreich neu begründet und politisch neu ausgerichtet hatte. Naturrechtlich geprägte oder beeinflusste Spezialdiskurse hatten sich entwickelt, so z. B. die sogenannte Criminalpsychologie, die Gefängniskunde und v. a. das Allgemeine Staatsrecht sowie das sogenannte natürliche oder philosophische Strafrecht. In allen diesen Disziplinen hatten sich ebenso wie im Naturrecht allgemein ein bestimmter Diskussionsstand, ein Kanon von Problemen und Argumenten sowie eine bestimmte »Sprache« herausgebildet. Kant beherrschte Letztere nicht. Seine Argumentation und seine Ergebnisse in heiß umstrittenen Einzelfragen des natürlichen Staats-, Straf- und Privatrechts waren nach Auffassung der meisten Zeitgenossen veraltet und bewegten sich daher außerhalb des Erwarteten und Akzeptierten.

Politische Aktualität um 1800

Der Paradigmenwechsel des Naturrechts führte dazu, dass es sich um 1800 mit politisch brisanten Fragen beschäftigte, die als genuin naturrechtlich angesehen wurden. Karl Ignaz Wedekind, Professor für Natur- und Völkerrecht in Heidelberg, listete 1793 in der Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen rund 25 Themen auf, die er in diesem Sinne als einschlägig begriff (Wedekind 1793): u. a. die Unabhängigkeit der Niederlande, die Abschaffung von Leibeigenschaft, Folter und Todesstrafe, die Presse- und Meinungsfreiheit, der Büchernachdruck, die Aufhebung der Klöster (Säkularisation), die willkürliche Entlassung von Staatsdienern, das Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten, die Nordamerikanische Revolution sowie die Französische Revolution, die Menschen- und Bürgerrechtserklärung, das preußische Religionsedikt und die Abschaffung des Adels. Darüber hinaus diskutierten die Naturrechtsautoren um 1800 über Staatsvertrag, Staatszweck, Gewaltenteilung, Grundfragen des Strafrechts, die Grundlagen des Eigentums, die naturrechtliche Gültigkeit von Testamenten und über die Rechtmäßigkeit des gerichtlichen Eides – um nur einige weitere Schwerpunkte zu nennen.

Politische und juristische Praxis

Da bestimmte politische Fragen im Naturrecht diskutiert wurden und das Naturrecht als subsidiär geltendes Recht verstanden wurde, wirkte es auch in die politische und juristische Praxis hinein. So spielte z. B. in Untertanenprozessen des 18. Jh. die Frage eine Rolle, ob eine Vermutung zugunsten der natürlichen Freiheit eines Bauern bestehe: Bestand eine solche Vermutung, so hatte der Grundherr die von ihm behaupteten Rechte gegenüber dem Bauern zu beweisen, bestand sie nicht, so war umgekehrt der Bauer beweispflichtig für seine Freiheit (Klippel 1999, 129 f.).

Das Allgemeine – also das naturrechtliche – Staatsrecht spielte eine wichtige Rolle z. B. in dem ausgedehnten publizistischen Kampf um die Herrschaftssäkularisierung 1798–1802 (Wende 1966, 74 f.). Die Rechtfertigung der geplanten Säkularisation erwies sich deshalb als schwierig, weil diese eindeutig gegen die Reichsverfassung verstieß. Folglich musste man nach Argumenten suchen, die außerhalb des überkommenen Reichsrechts lagen: Man fand sie im Allgemeinen Staatsrecht. So meinte der Leipziger Jurist Christian Ernst Weisse 1798, »daß die Vorschriften des allgemeinen. Staatsrechts und die Natur der Sache die einzigen Quellen sind, aus welchen sich jene [rechtlichen Grundsätze für die Umwandlung der geistlichen Staaten] ableiten lassen« (Weisse 1798, 156).

Die Gegner der drohenden Säkularisation erkannten, dass sie sich nicht darauf beschränken konnten, sich auf die Reichsverfassung zu berufen. Sie versuchten, die Argumente ihrer Gegner aus dem Allgemeinen Staatsrecht selbst zu widerlegen und stützten sich insbesondere auf die Staatsvertragslehre: Die Verfassung der geistlichen Staaten beruhe auf dem Willen des souveränen Volkes, und dieses allein könne sie daher ändern. Darüber hinaus gingen sie in die Offensive, indem sie den geistlichen Staaten (Fürstbistümern) generell den Vorzug gegenüber den weltlichen Erbfürstentümern einräumten: Jene verkörperten die wahre Republik, da es sich um Wahlstaaten handele. Diese Argumentation erwies sich freilich als kontraproduktiv, konnten doch die Befürworter der Säkularisation ihre Gegner – brave Würzburger und Bamberger Professoren und Beamte – als gefährliche Revolutionäre brandmar-

ken: »derjenige, welcher […] schreibt, oder andere schreiben läßt, daß die, ohne vorherige Einwilligung der Unterthanen, vor sich gehende Sekularisation eine Tyranney, ein Eingriff in die Menschenrechte ec. sey, der ist ein offenbarer Aufwiegler des Volkes« (Anonymus 1798, 10).

Ein weiteres Beispiel betrifft das Verhältnis zwischen Herrscher, Landständen und Untertanengesamtheit – eine der klassischen Konfliktzonen des frühneuzeitlichen Staates. Seit dem 17. Jh. spielten – neben historischen und reichsrechtlichen Argumenten – deshalb auch dem Allgemeinen Staatsrecht entnommene Argumente eine Rolle. Naturrecht und Allgemeines Staatsrecht des 18. Jh. sahen – auch wenn die Verfasser grundsätzlich die absolutistischen Bestrebungen der deutschen Fürsten unterstützten – durchaus die Möglichkeit ständischer Partizipation vor. Allerdings wurde unterschiedlich beurteilt, ob und inwieweit der Fürst an ständische Rechte gebunden war; hier verlief eine der politischen Bruchlinien im älteren Naturrecht der deutschen Aufklärung. Waren, wie das Allgemeine Staatsrecht forderte, alle Untertanen im Staat gegenüber dem Herrscher prinzipiell gleich, und ging Ungleichheit, u. a. durch die Gewährung von Privilegien, ausschließlich vom Herrscher aus, so musste die Stellung der Landstände – wie überhaupt diejenige der intermediären Gewalten – zum Problem werden: Deren Rechte mussten einerseits gegenüber dem Herrscher, andererseits gegenüber den Untertanen neu begründet und definiert werden (Stollberg-Rilinger 2006, 104–107; Klippel 2006, 75–77). Dementsprechend erschien in der bayerischen Landtagsreformbewegung in den späten 1790er Jahren eine Flut von Streitschriften, die das Verhältnis zwischen Volk und Standschaft bzw. Ständen in den Blick nahm. Darin spielten Argumente aus dem Allgemeinen Staatsrecht eine maßgebliche Rolle.

Das deutsche Naturrecht im Vormärz

Kontinuität und Wandel

Das Naturrecht lebte als Disziplin der Rechtswissenschaft auch in der ersten Hälfte des 19. Jh. mit weiterhin zahlreichen Schriften und entsprechenden Vorlesungen im juristischen Curriculum fort (Klippel 1995; Schröder/Pielemeier 1995). Der Historischen Rechtsschule gelang es nicht, Rechtsphilosophie und Naturrecht als Wissenschaftsdisziplin zu verdrängen; Rechtsphilosophie und Naturrecht vermochten die Möglichkeit und Notwendigkeit empirisch-historischen Denkens als zusätzliche Dimension von Recht und Rechtswissenschaft zu akzeptieren (Klippel 1997). Zunehmend trat allerdings der Begriff der Rechtsphilosophie neben denjenigen des Naturrechts. Darin drückt sich ein Funktionswandel des Faches aus, den Leopold August Warnkönig 1861 wie folgt umschrieb: »Man darf es sagen, das Naturrecht starb, und ging nur noch in der Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts als Geist umher! von apriori als Vernunftgesetze forrnulirten, ohne Staatssanction geltenden Rechtssätzen konnte nach den übereinstimmenden Ansichten fast Aller nicht mehr die Rede seyn« (Warnkönig 1861, 244 f.).

Naturrecht und Rechtsphilosophie sollten also jetzt nicht mehr als zusätzliche Rechtsquelle Lücken des positiven Rechts füllen oder über dessen Rechtmäßigkeit entscheiden; vielmehr sollten sie v. a. zu einer gerechten und zweckmäßigen Gesetzgebung anleiten: Die »Wissenschaft des Vernunftrechts« sei »die Grundlage aller Staats- und Gesetzgebungswissenschaft« und »die einzige Quelle aller Kritik positiver Gesetzgebung, die einzige Quelle aller guten Gesetze, die einzige Basis eines der Vernunft gemäßen Staats- und Völkerlebens« (Gerstäcker 1837, 12, 154). Ferner trat, wie etwa in Hegels Rechtsphilosophie, zunehmend die Beschäftigung mit Grundfragen des Rechts deutlich in den Vordergrund, bis die Rechtsphilosophie in der zweiten Jahrhunderthälfte endgültig ihre Funktion als juristische Leitdisziplin verlor und auch keinen Anspruch mehr auf praktische Wirksamkeit erhob, da die Rechtswissenschaft sich immer mehr auf das autoritativ durch den Staat gesetzte Recht konzentrierte (Rechtspositivismus).

Funktionen

Der Verlust der Funktion als Rechtsquelle bedeutet nicht, dass Rechtsphilosophie und Naturrecht im 19. Jh. innerhalb der deutschen Rechtswissenschaft keine Rolle mehr spielten. Vielmehr erbrachten sie als »Gesetzgebungswissenschaft« (Klippel 1998) eine erhebliche Modernisierungsleistung, indem sie als juristisches Diskussionsforum fungierten: Die theoretische Legitimation bestehenden Rechts (z. B. von Privilegien) konnte grundsätzlich diskutiert und infrage gestellt werden. Darüber hinaus behandelte die Rechtswissenschaft hier juristische Grundbegriffe – also z. B. Menschenrechte, Privateigentum, Erbrecht (Klippel 1984), Familie und Ehe (Schwab 1995), Kindesrechte (Klippel 2000), Gleichberechtigung (Schwab 1997), Vertrag und Vertragsfreiheit

(Rückert 1997) – und konnte politische, soziale sowie wirtschaftliche Veränderungen zur Kenntnis nehmen, erörtern und das theoretische Instrumentarium zu deren rechtlichen Bewältigung entwickeln (Klippel 1997). So wurden z. B. die Diskurse über die Trennung von Justiz und Verwaltung (Pahlow 2000), über die Zulässigkeit von Privilegien (Klippel 1997), über die Todesstrafe (Overath 2000) und den Pauperismus (Wohlrab 1997) gerade in Rechtsphilosophie und Naturrecht geführt; desgleichen u. a. die Diskussion über die Notwendigkeit des Schutzes des Geistigen Eigentums. Die Materialien zu den im Vormärz entstandenen Gesetzen der deutschen Staaten geben zahlreiche Hinweise darauf, dass die Ergebnisse der naturrechtlich-rechtsphilosophischen Diskussion zur Kenntnis genommen und verarbeitet wurden.

Schwerpunkte

Obwohl Rechtsphilosophie und Naturrecht sich im 19. Jh. grundsätzlich zu allen Gebieten des Rechts äußerten, lassen sich Schwerpunkte feststellen. So wurde z. B. das Völkerrecht weiterhin als Bestandteil von Rechtsphilosophie und Naturrecht behandelt (Steiger 1997). Weniger dagegen äußerte man sich zu Fragen des Privatrechts, da dieses Gebiet wissenschaftlich fest in der Hand der von der Historischen Rechtsschule geprägten Disziplinen war (Deutsches Privatrecht und Pandektenwissenschaft). Immerhin entwickelte sich auch ein »natürliches Privatrecht« (Klippel 1997), desgleichen die Theorie eines natürlichen Zivilprozessrechts (Dölemeyer 1997). Aus der Vorstellung, dass es sich bei der Kirche bzw. bei Religionsgemeinschaften naturrechtlich gesehen um Gesellschaften handele, entstand im Lauf des 18. Jh. ein »natürliches Kirchenrecht« (Hahn 2012), das in der ersten Hälfte des 19. Jh. liberale Vorstellungen entwickelte. Zwei eindeutige Schwerpunkte – zu erkennen bereits an der Zahl der einschlägigen Publikationen – waren das Allgemeine Staatsrecht und das (»natürliche« bzw. philosophische) Strafrecht.

Das Allgemeine Staatsrecht bildete den Ort, wo staats- und verfassungsrechtliche Fragen generell und übergreifend für alle deutschen Staaten gestellt und beantwortet wurden; die dort entwickelten Auffassungen – z. B. die Theorie der Verfassung, der Bürger- und Menschenrechte, des Wahlrechts, der Repräsentation, der Gewaltenteilung und generell des Konstitutionalismus – beeinflussten das Staats- und Verfassungsrecht der einzelnen deutschen Staaten. Das Allgemeine Staatsrecht wirkte also wissenschaftlich und politisch als einheitsstiftende staats- und verfassungsrechtliche Klammer und somit als Ersatz für ein – abgesehen vom Recht des Deutschen Bundes – nicht vorhandenes einheitliches deutsches Staats- und Verfassungsrecht. Liberales und demokratisches Denken über Recht und Staat im Vormärz war hier angesiedelt. Dieser Zusammenhang wurde von den Zeitgenossen deutlich wahrgenommen; so stützte sich etwa nach Auffassung Warnkönigs im Vormärz der »deutsche Liberalismus […] einerseits auf Frankreich, andererseits auf die Prinzipien des ewigen Vernunftrechts« (Warnkönig 1839, 148). Parallel zur Ablösung des Begriffs Naturrecht durch Rechtsphilosophie wurde der Begriff des Allgemeinen Staatsrechts in der zweiten Hälfte des 19. Jh. durch den der Allgemeinen Staatslehre ersetzt; auch dies weist darauf hin, dass der Geltungsanspruch des Faches reduziert wurde. Erheblichen Einfluss hatten Naturrecht und Rechtsphilosophie auf die Entstehung eines modernen deutschen. Strafrechts und von Strafrechtskodifikationen (Kesper-Biermann/Klippel 2007; Reulecke 2007; Kesper-Biermann 2009). Ersteres bildete einen Schwerpunkt naturrechtlich-rechtsphilosophischer Veröffentlichungen. Das vorhandene Strafrecht, das im Wesentlichen auf der Constitutio Criminalis Carolina und einer Vielzahl partikularer Einzelvorschriften beruhte, wurde zunehmend als hoffnungslos veraltet und reformbedürftig angesehen. Naturrecht und Rechtsphilosophie übernahmen die Aufgabe, über eine neue und den Erkenntnissen der Zeit genügende Strafrechtsordnung nachzudenken: Zum einen forderten sie zeitgemäße Strafgesetzbücher (naturrechtlich-rechtsphilosophische Argumente lassen sich bis in die Gesetzgebungskommissionen und Parlamentsdebatten hinein verfolgen); zum anderen übernahmen Naturrecht und Rechtsphilosophie auf dem Gebiet des Strafrechts die Funktion einer Leitwissenschaft. Das zeigt sich v. a. darin, dass das natürliche oder philosophische Strafrecht in Form eines allgemeinen Teils oder allgemeiner Lehren Eingang in die Strafrechtslehrbücher fand.

Allein das natürliche bzw. philosophische Strafrecht galt als Strafrechtswissenschaft: Diese »ist eine rein philosophische Wissenschaft. Denn sie hat bloß das Vernunftgesetz zur Quelle, und alles Positive ist ihr durchaus fremd« (Tittmann 1822, 3). Davon sei die »Strafgesetzkunde« zu unterscheiden, verstanden als die systematische Darstellung der Grundsätze der positiven Strafrechtsordnung der Zeit. Noch 1842 meinte Heinrich Luden: »Eine wissenschaftliche Auffassung des positiven Strafrechts ist […] nicht möglich, ohne daß man die philos. Be-

gründung desselben, die dem Naturrecht angehört, erkannt hat« (Luden 1842, 154). Rechtsphilosophie und Naturrecht verloren allerdings noch in der ersten Hälfte des 19. Jh. diese Stellung als Leitwissenschaft, als am Ende der 1830er Jahre fast alle deutschen Staaten eigene Strafgesetzbücher in Kraft setzten. Empirisch-rechtsvergleichend aus diesen Strafgesetzbüchern gewonnene allgemeine Lehren traten an die Stelle naturrechtlich-rechtsphilosophischer Überlegungen.

Verbreitung in anderen europäischen Ländern und in Nordamerika

Frankreich

Die Geschichte der Rechtsphilosophie und des Naturrechts in Frankreich wird meist aus dem Blickwinkel der Französischen Revolution (1789) gesehen, die mit »großen Autoren« wie Montesquieu, Voltaire, Rousseau, mit den Grotius- und Pufendorf-Übersetzungen von Jean Barbeyrac und mit den Verfassern der *Encyclopédie*, Denis Diderot und Jean le Rond d'Alembert (Schröder 2001), in Verbindung gebracht wird; daneben sind v. a. die französischsprachigen Naturrechtspublikationen der schweizerischen Philosophen Jean-Jacques Burlamaqui (*Principes du droit naturel,* 1747) und Emer de Vattel *(Droit des gens, ou principes de la loi naturelle*, 1758) zu erwähnen. Darüber hinaus erschienen zahlreiche weitere naturrechtliche Schriften (Klippel/Rolin 2001). Bibliographisch lassen sich drei Schwerpunkte feststellen: Schriften zum Allgemeinen Staatsrecht; zur Gesetzgebung, insbesondere zur Rechtsvereinheitlichung durch Kodifikationen; Schriften zum »natürlichen« oder »philosophischen Strafrecht«, die meist Reformen der Strafrechtspflege, insbesondere deren Humanisierung, forderten.

Das Naturrecht wurde v. a. in der Zeit ab ca. 1750 zur »Konsumware« und wirkte bis in die Rechtspraxis hinein (Schmale 2006; 1995). Es wandte sich ursprünglich gegen eine nicht aufgeklärte und reformunfähige Monarchie; naturrechtliche Argumente spielten dann eine erhebliche Rolle in der Französischen Revolution, nicht zuletzt bei der Menschen- und Bürgerrechtserklärung, indem sie Modelle für die revolutionäre Veränderung der Rechtsordnung zur Verfügung stellten.

Allerdings war auch in Frankreich die Zeit des Naturrechts nicht mit dessen »Positivierung« durch das revolutionäre Recht und durch die *cinq codes*, die Napoleonischen Gesetzbücher, zu Ende, obwohl die französische Rechtswissenschaft durch die gelungene Kodifizierung zentraler Rechtsgebiete geprägt und der Rechtsunterricht 1804 gesetzlich an die im Gesetzbuch enthaltene Ordnung des Stoffes gebunden wurde, was rechtsphilosophisches und rechtshistorisches Denken nicht förderte. Dennoch erschienen – insbesondere als Folge zunehmender Kritik daran – in der ersten Hälfte des 19. Jh. zahlreiche naturrechtlich-rechtsphilosophische Werke u. a. zum Allgemeinen Staatsrecht, zum Völker- und zum Strafrecht. Warnkönig, der in der *Kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes* zwischen 1829 und 1838 die französische Rechtsphilosophie kritisch vorstellte, besprach einschließlich Neuauflagen rund 100 französischsprachige Titel des 19. Jh. (Warnkönig 1829). Diese Werke sind als Gegenbewegung zur *école de l'exégèse* – deren Auslegung sich strikt am Gesetz orientierte – zu verstehen; politisch propagierten sie zum großen Teil (wie Rechtsphilosophie und Naturrecht in Deutschland) liberale Ideen, so dass die nach 1819 landesweit eingeführten Lehrstühle des Natur- und Völkerrechts zeitweilig »als gefährlich wieder aufgehoben« wurden (Warnkönig 1829, 273, vgl. 288).

Italien

Soweit der Stand der Forschung einen Überblick zulässt – es bestehen erhebliche Forschungslücken (Dipper 2006) –, gewann in Italien im Zuge der aufgeklärten Reformbewegung zur Mitte des 18. Jh. das nicht theologische Naturrecht gegenüber dem spätscholastischen Naturrecht an Einfluss. Anders als in Deutschland wurde es jedoch nicht in Lehrbüchern des Natur-, Staats- und Völkerrechts behandelt, obwohl es bekannt war und diskutiert wurde. Dies geschah v. a. in der Lombardei, in der Toskana und im Königreich Neapel, während u. a. im Kirchenstaat Autoren des aufgeklärten Naturrechts mit Verfolgung rechnen mussten. Der bekannteste und auf dem Gebiet des Strafrechts auch europaweit einflussreichste Autor war Cesare Beccaria (1738–1794).

Ähnlich wie in Deutschland kam es zu einem Bündnis der aufgeklärten, naturrechtlich denkenden Reformer mit der Monarchie. Die naturrechtliche Literatur richtete sich gegen den Einfluss ständischer Strukturen im Staat; der Staatstätigkeit wurden keine klaren Grenzen gezogen. Allerdings führte der korsische Aufstand zu einigen revolutionären, naturrechtlich beeinflussten Verfassungsentwürfen (1765,

1766), und 1779 gab der toskanische Großherzog den Auftrag zur Erstellung einer Verfassung, zu der Textentwürfe von 1782, 1787 und 1789 vorliegen (ebd., 184 f.). Keines dieser Projekte wurde jedoch verwirklicht.

Die direkte oder indirekte Übernahme ganz Italiens durch Frankreich im Zuge der Französischen Revolution führte zu der zeitgenössischen Auffassung, dass dadurch das Staats- und Gesellschaftsmodell des aufgeklärten Naturrechts verwirklicht worden sei, und dementsprechend zum Funktionsverlust des Naturrechts als Sprache der Reformer. Als Außenseiter suchte lediglich Gian Domenico Romagnosi zu Beginn des 19. Jh. die Errungenschaften der Revolution zu sichern (ebd., 195–197). Im Übrigen erhielt in der ersten Hälfte des 19. Jh. das katholische Naturrecht wiederum einen Bedeutungszuwachs, da es überzeugende Antworten auf die sogenannte soziale Frage geben konnte, so u. a. in den Werken von Antonio Rosmini (1797–1855) und Luigi Taparelli d'Azeglio (1793–1862). Endgültig verloren Rechtsphilosophie und Naturrecht – abgesehen von neothomistischen Schriften – ihre Bedeutung nach der Gründung des italienischen Nationalstaates (1861).

Spanien

Die Geschichte von Rechtsphilosophie und Naturrecht in Spanien (Puy/Rus Rufino 1998) wurde zunächst vom katholischen Naturrecht der spätscholastischen Schule von Salamanca geprägt. Ein gewisser Einfluss des nicht theologischen Naturrechts begann um die Mitte des 18. Jh. mit dem Ziel aufgeklärter Reformen: Gelehrte wie Gregorio Mayans (1699–1781), Joaquín Marín y Mendoza (1727–1782) – der erste Professor für Natur- und Völkerrecht in Spanien – und José de Torres y Flórez setzten sich u. a. mit Autoren wie Pufendorf und Heineccius auseinander, deren Lehren sie allerdings zugunsten der Bewahrung des thomistischen Naturrechts vehement ablehnten (Rus Rufino 2006).

Erst im Zuge des Wandels der politischen Verhältnisse und der Reformen nach 1833 gewannen rechtsphilosophische Überlegungen an Einfluss, die auf eine bürgerliche Gesellschaftsreform im Sinne des liberalen Bürgertums zielten und unter dem Namen »Krausismo« bekannt sind (nach dem deutschen Philosophen Carl Ch. F. Krause) (Forster 2000, 2–11; Stoetzer 1998): Dieser bemerkenswerte Rezeptionsprozess begann damit, dass der Jurist und Professor für Philosophiegeschichte Julian Sanz del Rio, der bereits mit dem Naturrechtslehrbuch von Heinrich Ahrens – einem Schüler Krauses – bekannt war, sich mit einem staatlichen Stipendium 1843–1845 in Heidelberg aufhielt und sich dort mit der Rechtsphilosophie Krauses und seiner Schüler Hermann von Leonhardi und Karl David August Röder beschäftigte. Obwohl sich das traditionelle scholastische Denken weiter behauptete (Llana Torres/Rus Rufino 1997), suchte der »Krausismo« v. a. in der zweiten Hälfte des 19. Jh. neue theoretische Grundlagen für Reformen zu finden. Der Krausismo gewann auch in Südamerika erheblichen Einfluss.

England

Obwohl Pufendorfs *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1673) im Original und in englischer Übersetzung mit insgesamt 17 Auflagen in England weit verbreitet war, führte die Kenntnis des Werkes nicht dazu, dass ähnliche Systeme und Lehrbücher wie in Deutschland entstanden. Allerdings galten Grotius und Pufendorf auch in England als juristische Leitautoren, und das Naturrecht beeinflusste Rechtsprechung und Literatur des *Common Law* (u. a. bei William Blackstone) (Ibbetson 2001).

Auf dem Gebiet der englischen politischen Theorie verwandelte sich Naturrecht in eine Theorie natürlicher Rechte (Dickinson 1995). Sie ging auf John Locke zurück, dessen Gedanken von seinen Zeitgenossen im 17. Jh. allerdings als viel zu radikal angesehen wurden. Erst im späten 18. Jh. nahmen radikale Autoren – u. a. Joseph Priestley, Richard Price und Thomas Paine – die Theorie natürlicher Rechte auf und instrumentalisierten sie als Begründung für ihre politischen Ziele: u. a. die Idee der Gleichheit, der Volkssouveränität und (mit zahlreichen Modifikationen) des allgemeinen Wahlrechts.

Ähnlich wie in Deutschland stieß diese Theorie auf erheblichen Widerstand; es wurde argumentiert, dass es sich um ein politisch gefährliches abstraktes Gedankenspiel handele. Die entscheidende Kritik kam jedoch nicht von konservativer Seite, sondern argumentierte philosophisch, so v. a. durch David Hume und Adam Smith: Sie machte erstens den historisch völlig unterschiedlichen Charakter aller Staaten geltend, der einer einheitlichen Theorie natürlicher Rechte des Menschen im Staat entgegenstehe. Zweitens beruhe die *natural rights theory* auf unbeweisbaren Behauptungen, und drittens seien nicht alle Menschen von Natur aus frei und gleich (Dickinson 1995, 40). Zusammen mit der Kritik der Utilitaristen wie Jeremy Bentham führte dies dazu, dass eine Theorie der Menschenrechte im 19. Jh.

methodisch und inhaltlich anders argumentieren musste als die *natural rights theory.*

Nordamerika

Die Forschungsliteratur hat gelegentlich den maßgeblichen Einfluss Samuel von Pufendorfs (über John Wise) und Christian Wolffs auf die amerikanische *Bills of Rights* behauptet (Welzel 1964). Daran ist zutreffend, dass naturrechtliches Denken im Prozess der Loslösung der amerikanischen Staaten vom englischen Mutterland und bei der Konzipierung von *Bills of Rights* und Verfassungen eine im Einzelnen recht komplizierte Rolle spielte; man berief sich aber dabei v.a. auf englische Autoren, u.a. auf John Milton, John Locke und William Blackstone. Daneben wurden aus dem *Common Law* abgeleitete Rechte herangezogen; das Naturrecht diente dazu, zusätzliche Argumente gegen das Mutterland ins Feld zu führen. In diesem Zusammenhang spielten auch völkerrechtliche Überlegungen eine Rolle, die sich auf Autoritäten wie Pufendorf, Burlamaqui und Vattel stützten (Heideking 1995; Klippel 1976, 79–81).

Quellen

Anonymus (1798): *Ueber die Pacification und Indemnisation, oder Plan zur Entschädigung der Reichsstände, deren Länder und Besitzungen zur Erlangung des Friedens vom Reiche zum Opfer gebracht werden*. o.O.
Bouterwek, F.A. (1798): *Abriß akademischer Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*. Göttingen.
Brunnquell, J.S. (1721): *Eröffnete Gedancken von dem allgemeinen Staats-Rechte und dessen höchst-nützlichen Excolirung*. Jena.
Darjes, J.G. (1763): *Discours über sein Natur- und Völkerrecht*. Bd. 3. Jena.
Fredersdorff, L.F. (1790): *System des Rechts der Natur, auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung und das Völkerrecht angewandt*. Braunschweig.
Gerstäcker, C.F.W. (1837): *Systematische Darstellung der Gesetzgebungskunst* […]. Bd. 1. Frankfurt/Main.
Gundling, N.H. ([2]1728): *Jus naturae et gentium* [1715]. Halle/Magdeburg.
Gundling, N.H. (1734): *Ausführlicher Discours über das Natur- und Völcker-Recht*. Frankfurt.
Hufeland, G. (1785): *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhange*. Leipzig.
Lichtwer, M.G. (1758): *Das Recht der Vernunft*. Leipzig.
Luden, H. (1842): *Handbuch des teutschen gemeinen und particularen Strafrechtes*. Bd. 1. Jena.
Meister, Ch.F.G. (1749–1757): *Bibliotheca iuris naturae et gentium*. 3 Bde. Göttingen.
Mohl, B.F. von (1790): *Cosmopolitische Briefe über den verschiedenen Gebrauch des allgemeinen Staatsrechtes bey den neuern Auftritten in Europa überhaupt, und in Deutschland insbesondere*. Frankfurt.
Pauli, G.F. (1779): *Fragmente über Filosofie der Jurisprudenz*. Halle.
Pfeiffer, J.F. von (1778): *Grundriß der wahren und falschen Staatskunst*. Bd. 1. Berlin.
Pufendorf, S. (1744): *De jure naturae et gentium libri octo*. Frankfurt/Leipzig.
Tittmann, C.A. (1807): *Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde*. Bd. 1. Halle.
Warnkönig, L.A. (1829): »Rechtsphilosophie in Frankreich.« In: *Kritische Zs. für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes 1* (zahlreiche weitere Ausgaben in den Folgejahren).
Warnkönig, L.A. (1839): *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*. Freiburg.
Warnkönig, L.A. (1861): »Die Wiederauferstehung des Naturrechts oder kritische Ueberschau der drei neuesten Lehrbücher«. In: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 3 (1861).
Wedekind, K.I. (1793): *Von dem besonderen Interesse des Natur- und allgemeinen Staats-Rechtes durch die Vorfälle der neueren Zeiten. Eine Einladungsschrift zu den Vorlesungen über diese Wissenschaften*. Heidelberg.
Weisse, Ch.E. (1798): *Ueber die Sekularisation dt. geistlicher Reichsländer in Rücksicht auf Geschichte und Staatsrecht*. Leipzig.

Sekundärliteratur

Bruch, R. (1997): *Ethik und Naturrecht im dt. Katholizismus des 18. Jh. Von der Tugendethik zur Pflichtethik*. Tübingen.
Dann, O./Klippel, D. (Hg.) (1995): *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg.
Denzer, H. (1972): *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*. München.
Dickinson, H.T. (1995): »The Rise and Fall of the Theory of Natural Rights in Late Eighteenth und Early Nineteenth Century Britain«. In: Dann/Klippel, 23–47.
Dipper, Ch. (2006): »Naturrecht und politische Reformen in Italien, 1750–1850«. In: Klippel/Müller-Luckner, 171–198.
Dölemeyer, B. (1997): »Die Theorie eines natürlichen Zivilprozessrechts zu Beginn des 19. Jh.« In: Klippel (Hg.), 251–266.
Forster, W. (2000): *Karl Christian Friedrich Krauses frühe Rechtsphilosophie und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*. Ebelsbach.
Gough, J.W. ([2]1957): *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Oxford.
Haakonssen, K. (1996): *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge.
Hahn, Th. (2012): *Staat und Kirche im deutschen Naturrecht. Das natürliche Kirchenrecht des 18. und 19. Jh. (ca. 1680 bis ca. 1850)*. Tübingen.
Heideking, J. (1995): »The Law of Nature and Natural Rights. Die Positivierung von Naturrecht im Amerika des ausgehenden 18. Jh.«. In: Dann/Klippel, 48–60.
Hellmuth, E. (1985): *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jh*. Göttingen.
Hochstrasser, T.J. (2000): *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge.

Hochstrasser, T. J./Schröder, P. (Hg.) (2003): *Early Modern Natural Law Theories. Context and Strategies in the Early Enlightenment*. Dordrecht.

Ibbetson, D. (2001): »Natural Law and Common Law«. In: *Edinburgh Law Review* 5, 4–20.

Kaufmann, M./Schnepf, R. (Hg.) (2007): *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*. Frankfurt/Main.

Kesper-Biermann, S. (2009): *Einheit und Recht. Strafgesetzgebung und Kriminalrechtsexperten in Deutschland vom Beginn des 19. Jh. bis zum Reichsstrafgesetzbuch 1871*. Frankfurt/Main.

Kesper-Biermann, S./Klippel, D. (2007): »Philosophische Strafrechtswissenschaft und Gesetzgebung. Die Neubegründung des Strafrechts zu Beginn des 19. Jh.«. In: Kesper-Biermann, S./Klippel, D. (Hg.): *Kriminalität in Mittelalter und Früher Neuzeit. Soziale, rechtliche, philosophische und literarische Aspekte*. Wiesbaden, 211–232.

Kischkel, Th. C. (2000): »Das Naturrecht in der Rechtspraxis. Dargestellt am Beispiel der Spruchtätigkeit der Giessener Juristenfakultät.« In: *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 22, 124–147.

Klippel, D. (1976): *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jh*. Paderborn.

Klippel, D. (1984): »Familie versus Eigentum. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Begründung von Testierfreiheit und Familienerbrecht im 18. und 19. Jh.«. In: *ZRG GA* 101, 117–168.

Klippel, D. (1990): »Der Lohnarbeitsvertrag in Naturrecht und Rechtsphilosophie des 18. und 19. Jh.«. In: Köbler, G. (Hg.): *Geschichtliche Rechtswissenschaft* (FS A. Söllner). Gießen, 161–184.

Klippel, D. (1991): »Die Theorie der Freiheitsrechte am Ende des 18. Jh. in Deutschland«. In: Mohnhaupt, H. (Hg.): *Rechtsgeschichte in den beiden dt. Staaten (1988–1990)*. Frankfurt/Main, 348–386

Klippel, D. (1995): »Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jh. Kontinuität und Diskontinuität«. In: Dann/Klippel, 270–292.

Klippel, D. (Hg.) (1997): *Naturrecht im 19. Jh. Kontinuität – Inhalt – Funktion – Wirkung*. Goldbach.

Klippel, D. (1997a): »Das natürliche Privatrecht im 19. Jh.«. In: Klippel (Hg.), 221–250.

Klippel, D. (1997b): »Das 19. Jh. als Zeitalter des Naturrechts. Zur Einführung«. In: Klippel (Hg.), VII–XVI.

Klippel, D. (1997c): »Das Privileg im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jh.«. In: Dölemeyer, B./Mohnhaupt, H. (Hg.): *Das Privileg im europ. Vergleich*. Bd. 1. Frankfurt/Main, 329–345.

Klippel, D. (1997d): »Die Historisierung des Naturrechts. Rechtsphilosophie und Geschichte im 19. Jh.«. In: Kervégan, J.-F./Mohnhaupt, H. (Hg.): *Recht zwischen Natur und Geschichte*. Frankfurt/Main, 103–124.

Klippel, D. (1998): »Der liberale Interventionsstaat. Staatszweck und Staatstätigkeit in der deutschen politischen Theorie des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jh.«. In: Lück, H. (Hg.): *Recht und Rechtswissenschaft im mitteldeutschen Raum*. Köln, 77–103.

Klippel, D. (1998): »Die Philosophie der Gesetzgebung. Naturrecht und Rechtsphilosophie als Gesetzgebungswissenschaft im 18. und 19. Jh.«. In: Dölemeyer, B./Klippel, D. (Hg.): *Gesetz und Gesetzgebung im Europa der Frühen Neuzeit*. Berlin, 225–247.

Klippel, D. (1999): »Persönliche Freiheit und Vertrag im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jh.«. In: Kervégan, J.-F./Mohnhaupt, H. (Hg.): *Gesellschaftliche Freiheit und vertragliche Bindung in Rechtsgeschichte und Philosophie*. Frankfurt/Main, 121–141

Klippel, D. (2000): »Elterliche Gewalt und Kindesrechte im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jh.«. In: Gottwald, P. (Hg.): *Festschrift für Dieter Henrich zum 70. Geburtstag*. Bielefeld, 371–384.

Klippel, D. (2000): »Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780«. In: *Jb. für Recht und Ethik* 8, 73–90.

Klippel, D. (2001): »Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800«. In: *Jb. des Historischen Kollegs*, 77–107.

Klippel, D. (2006): »Verfassungskonflikte im Allgemeinen Staatsrecht des 18. Jh.«. In: Müßig, U. (Hg.): *Konstitutionalismus und Verfassungskonflikt. Symposion für Dietmar Willoweit*. Tübingen, 61–78.

Klippel, D. (2012): *Naturrecht und Rechtsphilosophie im 19. Jh. Eine Bibliographie, 1780–1850*. Tübingen.

Klippel, D./Rolin, J. (2001): »Französische und deutsche Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jh. Ein bibliographischer Überblick. In: Kervégan, J.-F./Mohnhaupt, H. (Hg.): *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich*. Frankfurt/Main, 231–257.

Klippel, D./Müller-Luckner, E. (Hg.) (2006): *Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts*. München.

Krieger, L. (1965): *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago.

Llano Torres, A./Rus Rufino, S. (1997): *Historia del pensamiento filosófico y juridico. La enseñanza de las disciplinas iusfilosóficas en la universidad española en el siglo XIX y sus protagonistas*. León.

Luig, K. (1972): »Zur Verbreitung des Naturrechts in Europa«. In: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 40 (1972), 539–557.

Othmer, S. C. (1970): *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa. Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyracs Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Leserschaft*. Berlin.

Overath, P. (2000): »Naturrecht und Todesstrafe. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Diskussion und die bayerische Reformpolitik am Anfang des 19. Jh.«. In: *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 22, 111–123.

Pahlow, L. (2000): »Administrativjustiz versus Justizstaat. Justiz und Verwaltung im Allgemeinen Staatsrecht des 18. und 19. Jh.«. In: *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 22, 11–30.

von Der Pfordten, D. (1999): »Die Entwicklung des Begriffs ›Rechtsphilosophie‹ vom 17. bis zum Anfang des 19. Jh.«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41, 151–161.

Puy Muñoz, F./Rus Rufino, S. (Hg.) (1998): *La historia de la filosofía jurídica española*. Santiago de Compostela.

Raphael, L./Tenorth, H.-E. (Hg.) (2006): *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*. München.

Reibstein, E. (1953): »Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff«. In: *Zs. Für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 15 (1953–1954), 76–102.
Reulecke, M. (2007): *Gleichheit und Strafrecht im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jh*. Tübingen.
Rolin, J. (2005): *Der Ursprung des Staates. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Legitimation von Staat und Staatsgewalt im Deutschland des 18. und 19. Jh*. Tübingen.
Rückert, J. (1997): »Zur Legitimation der Vertragsfreiheit im 18. Jh.«. In: Klippel (Hg.), 135–183.
Rus Rufino, S. (2006): »Die Entwicklung des Naturrechts in der spanischen Aufklärung«. In: Klippel/Müller-Luckner, 59–88.
Scattola, M. (1999): *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des »ius naturae« im 16. Jh*. Tübingen.
Scattola, M. (2005): »Ein Stein des Anstoßes. Thomas Hobbes und die deutsche Naturrechtslehre des 17. und 18. Jh.«. In: Hüning, D. (Hg.): *Der lange Schatten des Leviathan*. Berlin, 331–354.
Schmale, W. (1995): »Das Naturrecht in Frankreich zwischen Prärevolution und Terreur«. In: Dann/Klippel, 5–22.
Schmale, W. (2006): »Naturrecht und Staat in Frankreich«. In: Klippel/Müller-Luckner, 89–102.
Schneider, H.-P. (1967): *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des »christlichen Naturrechts« bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt/Main.
Schröder, J. (1989): »›Naturrecht bricht positives Recht‹ in der Rechtstheorie des 18. Jh.? In: Schwab, D. u. a. (Hg.): *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. FS Paul Mikat. Berlin, 419–433.
Schröder, J. (2000): »Die Entstehung des modernen Völkerrechtsbegriffs im Naturrecht der Frühen Neuzeit«. In: *Jb. für Recht und Ethik* 8, 47–71.
Schröder, J. (2006): »Politische Aspekte des Naturrechts in der zweiten Hälfte des 17. Jh. Die Begründung des staatlichen Rechtserzeugungsmonopols«. In: Klippel/Müller-Luckner, 19–34.
Schröder, J./Pielemeier, I. (1995): »Naturrecht als Lehrfach an den deutschen Universitäten des 18. und 19. Jh.« In: Dann/Klippel, 255–269.
Schröder, P. (2001): »Naturrecht in der Encyclopédie«. In: Externbrink, S./Ulbert, J. (Hg.): *Formen internationaler Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Frankreich und das Alte Reich im europäischen Staatensystem* (FS K. Malettke). Berlin, 77–92.
Schröder, P. (2001): *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*. Berlin.
Schwab, D. (1995): »Die Familie als Vertragsgesellschaft der Aufklärung«. In: Schwab, D.: *Geschichtliches Recht und moderne Zeiten. Ausgewählte rechtshistorische Aufsätze*. Heidelberg, 179–195.
Schwab, D. (1997): »Frauenrechte und Naturrecht«. In: Klippel (Hg.), 77–98.
Seelmann, K. (2000): »Theologische Wurzeln des säkularen Naturrechts. Das Beispiel Salamanca«. In: Willoweit, D. (Hg.): *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*. München, 215–227.
Steiger, H. (1997): »Völkerrecht und Naturrecht zwischen Christian Wolff und Adolf Lasson«. In: Klippel (Hg.), 45–74.
Stoetzer, O.C. (1998): *Karl Christian Friedrich Krause and His Influence in the Hispanic World*. Köln.
Stollberg-Rilinger, B. (2006): »Vom Volk übertragene Rechte? Zur naturrechtlichen Umdeutung ständischer Verfassungsstrukturen im 18. Jh.«. In: Klippel/Müller-Luckner, 103–117.
Stolleis, M. (1988): *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Bd. 1: *Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600–1800*. (2., ergänzte Aufl. 2012) München.
Thieme, H. (^{2}1954): *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*. Basel.
Thieme, H. (1979): *Humanismus und Naturrecht in Berlin-Brandenburg-Preußen*. Berlin.
Welzel, H. (1964): »Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. John Wise und Samuel Pufendorf«. In: Schnur, R. (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt, 238–266.
Welzel, H. (1973): »Gedanken zur Begriffsgeschichte der Rechtsphilosophie«. In: Lackner, K. (Hg.): *Festschrift für W. Gallas zum 70. Geburtstag*. Berlin, 1–5.
Wende, P. (1966): *Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik*. Hamburg.
Wohlrab, K. (1997): *Armut und Staatszweck. Die politische Theorie der Armut im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jh*. Goldbach.
Zurbuchen, S. (2004): »Zum Prinzip des Naturrechts in der école romande du droit naturel«. In: *Jb. für Recht und Ethik* 12, 189–211.

Diethelm Klippel

[Leicht veränderte Fassung des Artikels »Rechtsphilosophie und Naturrecht« in: Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 10, hg. v. Friedrich Jaeger. Stuttgart 2009].

Öffentlichkeit (frz. opinion publique; engl. public opinion)

Wort- und Begriffsgeschichte

Öffentlichkeit charakterisiert seit der Aufklärung den sozialen Rahmen, in dem sich eine von der Zensur unbehelligte, freie Kommunikation realisiert, die alle Belange der Kultur und des Gemeinwesens von allgemeinem Interesse zum Thema macht und offen zur Diskussion stellt. Spätestens seit dem Engagement der Enzyklopädisten und der von der *Berlinischen Monatsschrift* 1783 initiierten Aufklärungsdebatte gilt Öffentlichkeit als ein intellektuelles Regulativ, das der freiheitlich-rationalen Selbstorganisation der Gesellschaft und der Perfektibilität des Staatswesens förderlich ist und Machtmissbrauch einschränkt. Zusammen mit den Institutionen Markt, Verein bzw. Partei kann Öffentlichkeit als zentrale Kategorie der bürgerlichen Sozietät gelten.

Das Wort Öffentlichkeit findet sich erstmals 1765 bei Joseph von Sonnenfels (1733 oder 1732–1817). In seiner Schrift *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft* spricht er sich dafür aus, alle der Öffentlichkeit zugänglichen Druckerzeugnisse zu zensurieren, um der Verbreitung staatskritischer Meinungen entgegenzuwirken. Der Ausdruck bleibt aber zunächst ungeläufig und seine Bedeutung unbestimmt; erst um 1800 geht er in den Sprachgebrauch ein und wird kommun. Im Gegensatz zum Substantiv ist das Attribut »öffentlich« wesentlich früher belegt. Aus dem althochdeutschen »offanlih«, mittelhochdeutsch »offenlich«, setzt »sich im 16. Jh. im Oberdeutschen die Form »offentlich« bzw. »öffentlich« durch. Bis Ende des 15. Jh. wird das Wort vorwiegend adverbial in der Bedeutung von »deutlich«, »offensichtlich«, gebraucht; im 16. Jh. wird es auch zunehmend adjektivisch benutzt. Auffallend bleibt seine Mehrdeutigkeit, charakteristisch ist eine politisch-soziale wie eine intellektuell-metaphorische Dimension. Als semantischer Gegensatz zu »geheim« steht »öffentlich« für die Zugänglichkeit bestimmter »Gegenstände, Sachverhalte und Institutionen […] für alle oder zumindest eine Gruppe« (Schiewe 2004, 31), kann aber auch »metaphorisch auf moralische Werte« (Hölscher 1984, Sp. 1135), wie etwa Redlichkeit und Tugendhaftigkeit, verweisen.

Unter den Vorzeichen des höfischen Absolutismus vollzieht sich im 17. Jh. ein signifikanter Bedeutungswandel. Im Rekurs auf das lateinische »publicus« wird der Terminus zunehmend als Synonym zu »staatlich« gebraucht. Der Rezeption und Adaption des römischen Rechts kommt in diesem Kontext eine entscheidende Rolle zu: »An die Stelle einer Rechtsordnung, in der Verbrechen und Strafe durch ihre öffentlichen Manifestationen die Rechtmäßigkeit des Verfahrens bezeugten, trat eine Rechtsordnung, in der die Obrigkeit nicht nur als Leiter des Verfahrens, sondern auch als Garant seiner Rechtmäßigkeit auftrat und im Lichte der Öffentlichkeit weniger dessen Legitimität als ihre eigene demonstrierte« (Hölscher 1978, 419). »Öffentlich« bezeichnet nicht mehr das, was allen zugänglich ist, sondern das, was staatlich sanktioniert ist. Dieser Prozess dokumentiert sich auch in der Bildung neuer Begriffe wie »öffentliche Person« (persona publica), »öffentliches Amt« (officium publicum) oder »öffentliche Gewalt« (vis publica) (vgl. Hölscher 1984, Sp. 1135). Der öffentliche, staatliche Bereich kontrastiert mit der Privatsphäre des einzelnen, die semantische Opposition zu »öffentlich« ist nun auch nicht mehr »geheim«, sondern »privat«.

Unter dem Einfluss einer das 18. Jh. dominierenden europäischen Aufklärung wird ein zweiter Bedeutungswandel signifikant. Im Prozess einer zeittypischen, sukzessiven Transformation der Konnonation spielt die Verknüpfung mit dem Wort »Publikum« eine zentrale Rolle. Das substantivierte Neutrum »publicum« ist zwar neben »publicus« schon in der Antike gebräuchlich, steht aber ursprünglich sachgebunden für das »Gebiet, Eigentum und Einkommen der res publica« oder personenbezogen für »eine nicht näher qualifizierte Öffentlichkeit im Gegensatz zum Haus« (Hölscher 1978, 430). Diese Doppeldeutigkeit des Substantivs hält sich bis in das 18. Jh. Das Wort kann sich zunächst noch auf die Steuern, das Gericht, den Fiskus und die Staatsangelegenheiten (»publica«) sowie auf das Volk als Ganzes beziehen, dann aber auch auf die Institutionen des Staates, den Staat in seiner Gesamtheit und das Staatspublikum. In der Frühaufklärung wird das Substantiv häufiger in seiner personenbezogenen Bedeutung verwendet. »Neben dem Staatspublikum, an das sich z. B. obrigkeitliche Edikte richteten, konnte »publicum« auch die Gemeinde bezeichnen« (ebd., 431), daneben wird mehr und mehr die Leserschaft in Periodika und Buchvorworten mit »Publicum« angesprochen.

Begriffsgeschichtlich korreliert dieser Wandel mit der Rezeption des französischen Ausdrucks »le public«. Schon in der ersten Hälfte des 17. Jh. dient das Wort in Frankreich neben »peuple« zur Bezeich-

nung des Theaterpublikums. Auch in Deutschland wird es im Verlauf des 18. Jh. als bildungs- und lesegeschichtliche Klassifikation aufgefasst und bezeichnet schließlich nicht mehr die »große Gruppe von Befehlsempfängern staatlicher Anordnungen« (Schiewe 2004, 42), sondern die sich im 18. Jh. formierende soziale Schicht gebildeter Leser, also diejenigen, die an den neuen Formen musikalischer und literarischer Vermittlung wie Theater, Oper, Konzert, Klub oder Lesegesellschaft partizipieren und diese tragen. Der Begriff impliziert in der Regel keine ständischen Restriktionen, wohl aber ökonomische und bildungsspezifische Selektionsmuster: Distinkte Formen kultureller Geselligkeit muss man sich leisten können. Das Publikum, auch als »Lesepublicum«, »Leserkreis« oder »Lesewelt« apostrophiert, wird von den Autoren zu einem fiktiven Gesprächs- und Bündnispartner erhoben, der paratextuell als Freund und Kunstrichter umworben wird und im Streit der Meinungen medienwirksam als letzte Instanz fungieren soll. Dieser Gestus erweist sich jedoch vielfach als rhetorische Formel, denn gleichzeitig soll der Rezipient erst mithilfe von Kunst und Literatur zum aufgeklärten Subjekt und versierten Kritiker erzogen werden. Entgegen der Auffassung von Ursula Goldenbaum (Goldenbaum 2004, 5) bleibt das literarische Publikum zunächst auf ästhetische und moralische Themen fixiert, essenzielle oder virulente politische Probleme werden bis in die Zeit des Sturm und Drangs selten expressis verbis problematisiert und im Staatsroman, der Utopie, dem Drama oder in der Fabel meist camoufliert oder verfremdet.

Erst in den achtziger Jahren des 18. Jh. wird zunehmend das öffentliche Räsonnement über staatliche Angelegenheiten zur öffentlichen Angelegenheit und zum aufklärerischen Projekt. Je mehr sich das Lesepublikum als eine kritische Instanz begreift und sich seiner Bedeutung bewusst wird, desto mehr fordert es eine offene und öffentliche Debatte über Literatur, Bildung, Moral, Erziehung und Aufklärung. Idealiter gedacht, formieren sich nach Jürgen Habermas (*1929) die »bürgerlichen Privatleute« als »räsonierendes Publikum« zur Öffentlichkeit Die ›kritische‹ Öffentlichkeit erhebt den Anspruch, »für das Volk« statt repräsentativ »vor dem Volk« (Habermas 1962, 87 und 19) zu agieren. Der Begriff Öffentlichkeit etabliert sich im deutschen Sprachraum Mitte des 18. Jh. auf zwei Wegen. Zum einen wird das Adjektiv »öffentlich« substantiviert – das neue Wort wird erstmals im *Grammatisch-kritischen Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* von Johann Christoph Adelung (1732–1806) verzeichnet. Zum anderen fungiert das Wort als Übersetzung für das französische »publicité«. Der zunächst im Strafrecht etablierte Begriff nimmt in Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jh. die Bedeutung einer freien Verbreitung von Reden und Schriften an und findet in den achtziger Jahren als »Publicität« Eingang in die deutsche Sprache. In den philosophischen und politischen Diskursen der Zeit wird darunter zunehmend die Denk-, Rede-, Schreib- und Pressefreiheit der öffentlich räsonierenden Privatpersonen im Sinne Immanuel Kants verstanden. Als deutsche Übersetzung hat sich das Wort Öffentlichkeit nach 1800 etabliert, es verdrängt nach den antinapoleonischen Befreiungskriegen (1813–1815) das ursprünglich geläufige französische Lehnwort.

Eine schon von Zeitgenossen registrierte Politisierung der Begriffe Öffentlichkeit und Publizität beschleunigt sich im Kontext der Französischen Revolution. Als Übersetzung des französischen Begriffs »opinion publique« setzt sich in Deutschland um 1790 der Ausdruck »öffentliche Meinung« durch. Der den Kritikern und Gegnern der Revolution suspekt erscheinende Terminus wird publizistisch nachhaltig problematisiert. Diskursiv ist ein Sachverhalt auffällig: »Öffentliche Meinung« wird nun als Gegengewicht zur staatlichen Herrschaft interpretiert. Der ursprüngliche Wortsinn »einer pragmatischen Wahrheitskontrolle« (Habermas 1962, 123) wird zu einer politischen Forderung. Im politischen Diskurs des Vormärz bezeichnet der Begriff Öffentlichkeit und die damit gemeinte verfassungsrechtliche Institutionalisierung durch eine repräsentative Volksvertretung eine Kernforderung des liberalen Verfassungsprogramms. Zugleich wird der Öffentlichkeit auch eine Kontrollfunktion gegenüber dem politischen Agieren der Repräsentanten zugewiesen.

Nach 1848 rückt der liberale, positiv konnotierte Begriff in das Blickfeld staatstheoretischer Kritik. So begreift etwa Karl Marx (1818–1883) die Öffentlichkeit nicht mehr als Mittel herrschaftsfreier und umfassender Kommunikation, sondern als eine von der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung bestimmte Sphäre. Öffentlichkeit als staatsunabhängige, kritische Instanz und als politisches Regulativ existiert in der marxistischen Gesellschaftstheorie nicht und hat auch in der entsprechenden Geschichtsteleologie keinen Platz. Die auf Marx zurückgehende negative Einschätzung von Öffentlichkeit wird historisch von einem erneuten Begriffswandel begleitet: Komplementär zur aufklärerischen

Vorstellung einer kritischen Kontrollinstanz des Staatlichen etabliert sich die Gleichsetzung mit dem neutralen Terminus »Bevölkerung«. Dieser Prozess einer Entpolitisierung korreliert mit der Formierung und Ausdifferenzierung auflagenstarker, publikumswirksamer und meinungsmachender Massenmedien: Die Presse ist nun keineswegs mehr allein die Instanz, durch die sich Öffentlichkeit konstituiert und als konfliktfähige, gesellschaftskritische Macht auftritt. Sie geriert sich vielmehr zunehmend als Institution, die einer dezidiert kritischen Öffentlichkeit gegenübersteht und auf sie einzuwirken trachtet. Diese Entwicklung begreift Habermas als Übergang vom »kulturräsonnierenden zum kulturkonsumierenden Publikum« (Habermas 1962, 177).

Institutionelle Verankerung von Öffentlichkeit

Im Zeitalter der Aufklärung konstituiert sich Öffentlichkeit jenseits nationaler oder regionaler Besonderheiten beispielhaft in literarischen Zirkeln, Lesegesellschaften, Bibliotheken, Clubs, Kaffeehäusern, Salons und vor allem in den publizistischen »Leitmedien der Aufklärung« (Fischer/Haefs/Mix 1999, 10), also den Zeitungen, Zeitschriften, Almanachen, Taschenbüchern und Kalendern. Ihre Genese vollzieht sich territorial uneinheitlich und wird in der Forschung kontrovers diskutiert (vgl. Goldenbaum 2004, 79 f.). Das tradierte Bild des unpolitischen Deutschen wird dabei ähnlich problematisch wie das von Georg Wilhelm Friedrich Hegel in den ab 1805/06 gehaltenen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* formulierte negative Urteil über die gelehrte aufklärerische Öffentlichkeit in Deutschland. Der sich in und durch die Publizistik der Aufklärung konstituierende öffentliche philosophische Diskurs wird in der neueren Forschung hingegen nicht mehr nur als Episode in der Vorgeschichte einer von Immanuel Kant bis zum deutschen Idealismus reichenden Hauptepoche deutscher Philosophie begriffen.

Neben der wachsenden Bedeutung der Zeitung trägt vor allem die Etablierung der Moralischen Wochenschriften in England (ab 1708) und den deutschsprachigen Territorien (ab 1721) maßgeblich dazu bei, Öffentlichkeit herzustellen. Charakteristisch für diese Periodika ist der medial inszenierte Dialog zwischen dem Herausgeber, der sich hinter der Maske eines fiktiven Autors verbirgt, und dem Leserbriefe schreibenden Publikum. Auch wenn es offensichtlich ist, dass es sich bei der Majorität der publizierten Zuschriften um fingierte Leserbriefe handelt, akzeptiert die Leserschaft gern die Vorstellung, in eine konkrete literarische Schreib- und Kommunikationssituation direkt und indirekt involviert zu sein (vgl. Martens 1968, 48 ff.). Durch die Möglichkeit, sich an dem in den Periodika geführten Dialog beteiligen zu können, wird Öffentlichkeit in den Zeitschriften selbst inszeniert. Zugleich wird aber auch der Illusionscharakter einer etablierten Öffentlichkeit offenbar. Der fiktive Briefwechsel suggeriert mit seinem Bekenntnis- und Appellcharakter eine sympathetische Beziehung zwischen Rezipienten und Produzenten und verwischt, dass Lesen de facto divergentes soziales Handeln ist: in den distinkten Usancen der Praxis und den unterschiedlichen Wirkungen, die das Publikum zum Subjekt und Objekt der Lektüre machen.

Umfassender und dezidierter als die Autoren des vorangegangenen Säkulums bemühen sich die Initiatoren einer aufgeklärten Öffentlichkeit darum, das gebildete weibliche Publikum über die seit der Renaissance tradierten Regeln der *Frauenzimmer Gesprächsspiele* hinaus in die *République des Lettres* zu integrieren. Das verdeutlichen die vielen »Frauenzimmerbibliotheken« der Frühaufklärung (vgl. Martens 1975) oder Publikationen wie *Die Vernünfftigen Tadlerinnen*, *The female spectator*, *Magazin des jeunes dames* und *Il Newtonianismo per le dame*. Periodika wie die Moralische Wochenschrift, die literarische Zeitschrift und der *Almanach des Muses* haben explizit um Beiträge von Frauen geworben oder wie der Göttinger *Musen Almanach* versucht, Leserinnen mit irreführenden Autorenkürzeln zu motivieren, eigene Texte einzusenden und ihre Texte öffentlich zu machen. Erstmals tritt mit der von Sophie von La Roche 1783–1784 herausgegebenen Zeitschrift *Pomona für Teutschlands Töchter* ein neuer Typus der Frauenzeitschrift an die Öffentlichkeit, der die Aussprache mit den Leserinnen zum Prinzip erhebt. Diese Anbindung des Mediums an die subjektive Erfahrungswelt der einzelnen Leserin hat indes eine Einengung des Spektrums der Themen und Genres sowie einen illusionären privaten Ton befördert. Haben die frühen Moralischen Wochenschriften wie die *Vernünfftigen Tadlerinnen* noch den Anspruch generalisierender Weltdeutung erhoben, so gab La Roches *Pomona* dieses Ziel stillschweigend auf.

Die bereits im Briefroman angelegte, von der Frauenzeitschrift medial inszenierte Korrelation zwischen Öffentlichkeit und Privatheit wird im lite-

rarischen Salon (vgl. Seibert 1993) institutionalisiert. Der in der Regel von einer Salonnière geführte Kreis zeigt sich in Abgrenzung zur standesgemäßen adligen Etikette einem geselligen Ideal verpflichtet, das auf intellektueller oder künstlerischer Kompetenz basiert und soziale Hierarchien im Binnenraum des Salons weitgehend einebnet. Mit dem Einfluss und Wirkungsanspruch der Aufklärer wandelt sich auch die preziöse Konversationskunst des zwischen 1638 und 1645 besonders aktiven Hôtel de Rambouillet zum abstrahierend philosophisch-kritischen Diskurs, die Pariser Bureaux d'esprit wie etwa der Salon von Marie-Thérèse Geoffrin, der Beschützerin der *Encyclopédie*, werden zum Maßstab und Vorbild für die intellektuelle Geselligkeitskultur Europas. Der Salon von Julie de Lespinasse, in dem Jean-Baptiste d'Alembert, Antoine de Condorcet, David Hume, Jean-Jacques Rousseau oder Étienne Bonnot de Condillac zu den Gästen zählen, ist als »Laboratorium der Enzyklopädisten« (von der Heyden-Rynsch 1995, 84) charakterisiert worden. Prägende Exempel zeitgenössischer deutscher Salonkultur sind die Tafelrunde von Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach, die Teeabende Johanna Schopenhauers in Weimar, aber auch der Emkendorfer Kreis um Julia von Reventlow. Die Frühphase des an klassischen und frühromantischen Kunstidealen orientierten, von Rahel Levin-Varnhagen und Henriette Hertz initiierten Berliner Salonlebens endet zunächst mit einer durch den preußischen Zusammenbruch von 1806 provozierten Krise soziokultureller Kommunikationsvoraussetzungen. Friedrich Schleiermachers (1768–1834) Aufsatz *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799) ist eine erste abstrahierende Betrachtung der gesellschaftlichen und philosophischen Bedeutung der kulturellen Öffentlichkeit des Salons.

Zu den Institutionen, die entscheidend zur Konstituierung einer literarischen Öffentlichkeit beitragen, zählen neben den Salons auch die Leih- und Privatbibliotheken (vgl. Pullat 2009). Sie befriedigen »die steigende Nachfrage nach unterhaltender, informativer und periodischer Literatur bei geringer Kaufkraft und (im Falle der unterhaltenden Literatur) geringer Kaufmotivation der Leser, bei hohen Buchpreisen und kleinen Auflagen« (Jäger/Dannenhauer 1982, 248). Hierbei sind Leihbibliotheken keineswegs vorwiegend Agenturen des Trivialen, vielmehr dominiert in der Aufklärungsepoche der Anspruch, umfassend nützliches Wissen und belehrende Prosa zu vermitteln. De facto existiert ein breites Spektrum, das von der Winkelleihbibliothek bis zum distinkten, fachspezifisch assortierten Leihinstitut reicht. Nach einem ersten gescheiterten Gründungsversuch Ende des 17. Jh. in Berlin wächst das Interesse an dieser Institution, um 1800 gibt es in jeder größeren deutschen Stadt eine öffentliche Leihbibliothek. Vom etablierten Buchhandel wird das Verleihgewerbe als Konkurrenz begriffen und in Misskredit gebracht. Für den Prozess des Informations- und Wissenstransfers innerhalb der eruditen Öffentlichkeit kommt auch der Konsultation der Privatbibliotheken von Kollegen und Freunden zentrale Bedeutung zu.

Ähnlich wie die Etablierung der Leihbibliotheken hat auch die Konjunktur der Lesegesellschaften (vgl. Prüsener 1973; Dann 1981) ökonomische Ursachen. Nachweisbar sind im Zeitraum zwischen 1760 und 1800 etwa 430 Lesegesellschaften. Im Gegensatz zu den Lesezirkeln, in denen Periodika kostengünstig unter den Mitgliedern kursieren, zeichnen sich die Lesekabinette durch eigene Bibliotheks- und Gesellschaftsräume aus. Das Räsonnement über das Gelesene wird hier von habitualisierter Konversation begleitet. Die Standesvorrechte sind in diesem Binnenraum zwar formell außer Kraft gesetzt, aber die horrenden Mitgliedsbeiträge regulieren das Entrée im Sinne standesgemäßer Distinktion. Da die Kosten der Mitgliedschaft einem Drittel eines Bedienstetenjahreslohns äquivalent sind, bleibt die Teilhabe einer privilegierten Öffentlichkeit vorbehalten. Das Lektüreangebot der Lesekabinette ist nicht unmittelbar berufsbezogen, orientiert sich aber am Erfahrungshorizont bürgerlicher Lebenspraxis. Die für den öffentlichen Alltagsdiskurs maßgeblichen aktuellen Zeitschriften treten zurück, ab 1800 werden auch Romane und Dramen akzeptiert und bereitgestellt. In fast allen Lesegesellschaften spielt der Egalitätsgedanke keine Rolle: In der Form der Sozietät formiert sich eine bildungsbürgerliche Öffentlichkeit, die einen eigenen Habitus pflegt und sich gegen das nicht akademisch geschulte Volk abgrenzt. Lesegesellschaften wie der Lektürezirkel der Ulmer Handwerker sind im 18. Jh. eine Ausnahme.

Neben den auf Privatinitiativen beruhenden Einrichtungen kommen der öffentlichen Institution der Universität sowie den ↗ Akademien und Sozietäten erhebliche Bedeutung bei der Etablierung von gelehrter und kritischer Öffentlichkeit zu. Mehrere Universitäten (Göttingen, Halle, Königsberg, Leipzig), viele gelehrte, patriotische und nutzbringende Gesellschaften (Berlin, Burghausen, Celle, Graz, Hamburg, Hamm, Innsbruck, Kaiserslautern, Karlsruhe, Kiel, Klagenfurt, Laibach, Leipzig, Lübeck,

Nürnberg, Prag, Wetzlar, Wien und anderswo) sowie einige Akademien (Berlin, Erfurt, Göttingen, München) fungieren auf unterschiedliche Weise als Kristallisationspunkte einer aufgeklärten Öffentlichkeit. Mindestens ein Drittel der patriotischen Gesellschaften ist indes auf Anregung der Obrigkeit etabliert worden. Derartige Initiativen werden auch in England, Frankreich und Italien mit dezidiert eudämonistischer Zielsetzung (*pursuit of happiness, utilité publique, pubblica felicità*) realisiert. Jenseits der Grenzen des Alten Reiches tragen die Universitäten Aberdeen, Basel, Edinburgh, Glasgow, Groningen, Kopenhagen, Leiden und Lund in besonderem Maße dazu bei, aufklärerisches Denken in der europäischen République des Sciences zu popularisieren und a priori bei der Ausbildung und Graduierung bestimmend werden zu lassen. Anders als die frühen Institutionen (Accademia della Crusca, 1582; Accademia Nazionale dei Lincei, 1603) sind die Londoner Royal Society (1662) und die Académie des Sciences in Paris (1666) zu Vorbildern für die Akademiegründungen im Zeitalter der Aufklärung (Berlin 1700; Brüssel 1772; Edinburgh 1731; Kopenhagen 1774; Lissabon 1779; Madrid 1714; Stockholm 1739 und St. Petersburg 1725) geworden. Neben diesen in ganz Europa geachteten Wissenschaftsinstituten haben zahlreiche kleinere, regional orientierte Sozietäten wie etwa die Churpfalzbayerische sittlich-landwirtschaftliche Akademie mit meist praktisch-technischer Ausrichtung gewirkt (↗Universitäten/Akademien).

Kulturökonomie und Öffentlichkeit

Im 18. Jh. verändern sich die Handlungsrollen und Motivationen des herstellenden und vertreibenden Buchhandels, der Autoren und gelehrten Kritiker sowie die Rezeptionsformen des Publikums, und die Materialität des gedruckten Wortes nachhaltig. Mit diesem Wandel korrelieren neue institutionalisierte Formen einer gemeinsamen, aus den autoritativen Fesseln der Obrigkeit, der Kirche oder des Familienvorstands befreiten individualisierten Lektüre, die als Voraussetzung für die Konstituierung einer literarischen Öffentlichkeit angesehen werden können: »Erst unter den durch die publizistische Strategie unter der Voraussetzung des Netzwerkes der Aufklärer und eines entwickelten Buchmarktes hergestellten Bedingungen der Möglichkeit einer transzendentalen Öffentlichkeit wurde dann unter Absehung von der Person, allein auf der Basis von Argumenten über die Wahrheit gestritten. Die aktiven und passiven Teilnehmer bildeten sich zum Publikum« (Goldenbaum 2004, 61).

Die Dynamisierung des Buchmarkts und Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit zeigt sich in der zunehmenden Menge an jährlichen Neuerscheinungen. So verdoppelt sich zwischen 1771 und 1800 die Anzahl der Novitäten auf der Leipziger Messe von etwa 2000 auf 4000. Epochemachende Verleger wie Johann Friedrich Cotta (1764–1832) vertreiben keineswegs »literarische Produkte nach denselben Prinzipien wie andere Waren auch« (Schmidt 1989, 12), da sie zwischen ökonomischem und kulturellem Kapital differenzieren und es vermeiden, ästhetische Konzepte ökonomistisch zu verrechnen. Für sie sind zwei Aspekte handlungsleitend: die gegebenen ökonomisch-rechtlichen Rahmenbedingungen sowie das Moment einer von der Kritik affirmierten, symbolischen Repräsentation in der Öffentlichkeit. Dieser Konnex bestimmt seit der konsequenten Individualisierung der Autorpersönlichkeit im Sturm und Drang das Verhältnis zwischen Schriftstellern und Verlegern in der Öffentlichkeit sowie deren Handlungsmotivationen auf dem Buchmarkt. Während es beispielsweise Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) gelingt, für sein als programmatisch angesehenes Werk *Die deutsche Gelehrtenrepublik* Öffentlichkeit herzustellen und über engagierte Kollekteure eine Verbindung zu seiner sozial differenzierten Lesergemeinde zu etablieren, führen viele Selbstverlagsunternehmungen der Stürmer und Dränger nicht zum Erfolg, da die eigene Positionsbestimmung gegenüber der anonymen Öffentlichkeit wenig konkret und die von ihnen verkörperte autonome Autorenrolle in keinem Netzwerk verankert ist.

Spätestens seit der ↗Empfindsamkeit und ihrer Affektkultur zählt Literatur in der Öffentlichkeit zu den Lebensführungsmächten und befördert die Transformation der gebildeten Gesellschaft in ein Lesepublikum. Der aus der Kulturtechnik des Lesens erwachsenden Fähigkeit zur Verständigung über Symbolwelten ist weniger der Gedanke sozialer Egalität eigen, sondern vor allem das Bewusstsein gesellschaftlicher Distinktion: Schillers abschätziges Urteil in der Vorrede seiner Schrift *Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit* (1792) über die von mediokren Schriftstellern und profitgierigen Verlegern auf den Markt geworfene Fabrikware ist in dieser Hinsicht nur die Kehrseite der anderen Praxis, nichtöffentliche Lesegesellschaften und exklusiv-restriktive Lektürekabinette zu gründen oder seine Wertschätzung für das ge-

druckte Wort durch streng habitualisierte Rezeptionsformen zu demonstrieren. Man unterstellt stillschweigend, dass den Mitgliedern derselben intellektuellen Gemeinschaft mit der gemeinsamen Lage korrelierende Fragestellungen kommun sind, und ebenso geht man von einer gegenseitigen Beeinflussung aus.

De facto fungiert aber die epochentypische, seit der Frühaufklärung intensivierte Lesepropaganda auch als soziale Selektionsinstanz, nur scheinbar ist lediglich der von der Lektüre und der literarischen Öffentlichkeit ausgeschlossen, der sich selbst ausschließt. Dem Ideologem aufklärerischer Lesepropaganda zufolge sind die Modi und Motive des Lesens nur dann der Soziabilität (↗Geselligkeit) dienlich, wenn das Ziel öffentlich akklamierter moralischer Melioration erkennbar und glaubhaft bleibt. Der Buchmarkt wird jedoch, wie Georg Friedrich Rebmann (1768–1824) in den *Kosmopolitischen Wanderungen durch einen Teil Deutschlands* (1793) resümiert, in ökonomischer Hinsicht von einer heterogenen Öffentlichkeit getragen, nämlich auch von den niedrigeren sozialen Schichten, die Belletristik als eine Art »Kaufmannsware« konsumieren.

Parallel zu diesem Prozess wandelt sich im Zuge der zunehmenden Dynamisierung des Buchmarkts die Praxis der Literaturkritik. Ihr kommt eine zentrale Bedeutung zu, erheben doch die Rezensenten den Anspruch, literarische Werke im Hinblick auf ihren ästhetischen Wert und ihren didaktischen Nutzen zu beurteilen und zwischen Autor und Publikum zu vermitteln. Sie wenden sich an die »abstrakte Universalität« (Hohendahl 2000, 20) der Öffentlichkeit, die nicht mit dem empirischen Publikum gleichgesetzt werden kann, und die durch die Kritik erst geschaffen wird. Bei den literarischen Wertungen handelt es sich aber nicht um öffentlich und intersubjektiv überprüfbare, rationale Kritiken, wie von den aufklärerischen Publizisten proklamiert wird, sondern um subjektive und auch strategische Präferenzen. Mit der zwischen 1765 und 1805 in 256 Bänden erscheinenden *Allgemeinen deutschen Bibliothek* etabliert Friedrich Nicolai ein Rezensionsorgan, das zur öffentlichen Institution und zum Vorbild für Lorenz Hübners *Oberdeutsche, allgemeine Litterarzeitung* und andere literaturkritische Projekte wird, aber aufgrund eines dogmatisch vertretenen Unfehlbarkeitsanspruches bei den Frühromantikern und der von ihnen favorisierten Jenaer *Allgemeinen Literatur-Zeitung* in Misskredit gerät. Geltungsansprüche von Autoren werden von den Leitmedien propagiert oder gezielt negiert, die konträre Bewertung der jeweils gleichen literarischen Richtung in der Öffentlichkeit ist nicht nur ein Reflex auf ästhetische Kontroverse, sondern auch ein integratives Moment zwischen Kritikern und Lesern. Die Argumente, die von einer Partei als Maßstab für eine Ablehnung angeführt werden, dienen der konkurrierenden Benennungsmacht als Qualitätskriterium. Das Faktum, dass ein Buch überhaupt öffentlich beachtet und rezensiert wird, wird zunehmend wichtiger als der Tenor der Kritik. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) beklagt in der sechsten seiner Berliner Vorlesungen mit dem Titel *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806, Erstdruck) das übergroße Interesse des Publikums an literaturkritischen Journalen mit universellem Anspruch und erklärt, dass man überhaupt keine Neuerscheinungen mehr brauche, wenn es gelänge, ›Rezensionen ohne Bücher‹ zu verfassen. Fichtes Bemerkung ist ein Reflex auf die Dynamisierung des Buchmarktes und einer Ausdifferenzierung von Öffentlichkeit, die viele Zeitgenossen längst für suspekt halten – 1785 sind auf der Leipziger Ostermesse bereits 325 Verlage präsent. Die Durchsetzung des kapitalintensiven Nettohandels zieht eine bis dato nicht gekannte Beschleunigung des Umsatzes und eine tiefgreifende Strukturveränderung von Öffentlichkeit nach sich. Das Gros der Buchproduktion entzieht sich mehr und mehr der Kontrolle der Kritik einer gelehrten Öffentlichkeit, verstärkt wird zwischen der so genannten Fabrikware und den für rezensionswürdig gehaltenen Werken differenziert (vgl. Hübinger 2006, 232).

Nationalkulturelle und territoriale Differenzierungen

In seiner 1962 publizierten Marburger Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versucht Habermas in Abgrenzung zum Typus der repräsentativen Öffentlichkeit des höfischen Absolutismus ein plausibles Modell für die Genese einer bürgerlichen Öffentlichkeit im Zeitalter der Aufklärung zu entwickeln. Nach Habermas verstehen die sich im 18. Jh. zum Publikum formierenden gebildeten Privatleute zunehmend als »das abstrakte Gegenüber der öffentlichen Gewalt« und werden zum Kern einer nun entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit, die sich in dem Maße entwickelt, »in dem das öffentliche Interesse an der privaten Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr nur von der Obrigkeit wahrgenommen, sondern von den Untertanen als

ihr eigenes in Betracht gezogen wird« (Habermas 1962, 36). Auch wenn man Goldenbaums apodiktischer Kritik (vgl. Goldenbaum 2004, Fußn. 2) nicht folgt, so ist angesichts der territorialen, sozialen und konfessionellen Unterschiede sowie der verschiedenartigen Ausprägungsformen des aufgeklärten Absolutismus im Alten Reich die von Habermas insinuierte Gegenüberstellung von Öffentlichkeit und öffentlicher Gewalt zu relativieren: In verschiedenen deutschen Staaten ist die Aufklärung durch die Regentin oder den Regenten (Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach, Friedrich II. von Preußen, Leopold III., Friedrich Franz von Anhalt-Dessau, Kaiser Joseph II., Karl Friedrich von Baden, Max III. Joseph von Bayern, Peter Friedrich Ludwig von Oldenburg, Wilhelm von Schaumburg-Lippe) befördert worden, in bedeutenden kulturellen Zentren zeigen sich literarische Öffentlichkeit und höfische Sphäre in enger Beziehung (Bückeburg, Darmstadt, Dessau, Eutin, Gotha, Potsdam, Weimar) und der Erfolg des Nationaltheaterprogramms oder der bürgerlichen Trauerspiele ist durch Inszenierungen an Bühnen befördert worden, die durch Zuwendungen der Höfe (Braunschweig, Gotha, Mannheim, Weimar) finanziert worden sind.

Der Status und die Entwicklung von Öffentlichkeit ist also entscheidend durch die etablierten und tradierten Machtverhältnisse bestimmt, die sich in der Korrelation von Zentralgewalt, alteingesessenem Adel, bürgerlichen Funktionseliten sowie den städtischen und kirchlichen Korporationen manifestieren. Das Verhältnis der Institutionen literarischer Öffentlichkeit gegenüber der Staatsgewalt ist territorial diversifiziert, so ist, anders als im zentralistisch organisierten Frankreich, eine Gegnerschaft zum modernen absolutistischen Staat im Alten Reich kaum auszumachen. In vielen deutschen Staaten identifizieren sich die Träger der gebildeten Öffentlichkeit (Dienstadel, Juristen, Professoren, Geistliche, Gymnasiallehrer, Offiziere, Ärzte) mit dem Gemeinwesen und propagieren die Reformierung, nicht die Revolutionierung der Verhältnisse. Diese Konzeption dominiert auch in jenen europäischen Staaten, in denen der Prozess der Aufklärung in Deutschland, England und Frankreich intensiv verfolgt wird und die, wie Dänemark, Portugal, Spanien oder Russland, zur Modernisierung des Staatswesens ausländisches Führungspersonal (Andreas Peter von Bernstorff, Wilhelm von Schaumburg-Lippe) rekrutieren. Auch in England steht die bürgerlich-adlige Funktionselite als Trägerschicht einer aufgeklärten Öffentlichkeit nicht in Opposition zur Zentralgewalt. Bis zur völligen Reformunfähigkeit polarisiert erscheint die Situation hingegen in Frankreich: Während das frankophone Europa die kulturellen Novitäten aus Paris enthusiastisch begrüßt, reagiert der Staat auf die kritische Öffentlichkeit im eigenen Land mit ↗Zensur und Repression (vgl. Haefs/Mix 2007). Kritik an der Monarchie oder Religion wird mit Indizierungen, Inhaftierungen (Voltaire, Diderot, Simon-Nicolas-Henri Linguet) oder grausamen Strafen quittiert, was zu Exilierungen und zu einer ausgedehnten französischsprachigen Buchproduktion außerhalb Frankreichs, in London, Holland, aber auch im Alten Reich, führt (vgl. Fontius 1966, 5 ff.). Die kaiserlichen Zensoren im Alten Reich sind hingegen fast machtlos, aufgrund der territorialen Unterschiede hat für die deutsche Öffentlichkeit »keine der Verordnungen aus der Wiener Hofkanzlei erhebliche Bedeutung« (Wittmann 1991, 138) erlangt. Abgesehen von einzelnen, in der Öffentlichkeit meist einmütig verurteilten Willkürakten (Martin Joseph Prandstetter, Christian Friedrich Daniel Schubart, Gotthold Friedrich Stäudlin) wird in der Spätaufklärung die Grundintention erkennbar, »die Rechtsförmigkeit von Gesetzen und Anordnungen zu gewährleisten« (Plachta 1994, 221). In dem Maße, in dem sich der Normenhorizont als inkohärent erweist, ist auch von einer sozialen, territorialen und temporären Diversität der Zensurpraxis auszugehen.

Öffentlichkeit im historischen und wissenschaftsgeschichtlichem Wandel

Jeder Text repräsentiert eine ökonomische und ästhetische Doppelkodierung, die nicht nur kulturwissenschaftlich, sondern auch juristisch und soziologisch konkretisierbar ist. Die *Berner Übereinkunft* 1886 steht am Ende einer 1455 durch die Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern initiierten Medienrevolution sowie einer langwierigen, extrem kontrovers geführten Diskussion in der Öffentlichkeit des 18. Jh. über den Nachdruck, die über divergente territorial gültige Gesetze, Verordnungen und internationale Abkommen am Ende des 19. Jh. in einen völkerrechtlichen Vertrag und schließlich in das Gesetz über das Urheberrecht mündet. Die Eigentumsbegründung, -generierung und -sicherung zugunsten des Kulturproduzenten in der Öffentlichkeit wird heute durch die Digitalisierung der Informations- und Kommunikationstechnologien relativiert und führt zu neuen Debatten über Schutzmaßnah-

men zur Sicherung legitimer Interessen von Autoren, Herausgebern, Übersetzern und Verlagen im überall zugänglichen Internet. Durch das Gros der digitalen Foren wird der bereits von Habermas beobachtete Wandel zum kulturkonsumierenden Publikum beschleunigt, Plattformen wie *YouTube* oder der so genannte Bürgerjournalismus der Onlinezeitungen nach dem Muster der *Huffington Post* verschließen sich bewusst dem vom »Sozialtypus des Intellektuellen« (Hübinger 2006, 235) getragenen, gelehrtenpolitischen Kommunikationsideal traditioneller Öffentlichkeit. Diese Tendenz korreliert mit den Usancen des audiovisuellen Medienmarkts und ihren institutionalisierten ökonomischen Zwängen. Die Verdrängung kulturell relevanter Beiträge aus der Primetime des öffentlich-rechtlichen Fernsehens oder von Autorenfilmen aus den Publikumskinos sind Resultate einer von Verleih- und Produktionsfirmen forcierten medienökonomischen Konkurrenz, die nicht nur die Distribution, sondern auch die Konzeption und Realisierung nonkonformer Produktionen unterbindet und die marktgerechte Zensurierung kritischer Öffentlichkeit institutionalisiert. So wie Habermas spricht auch Lucian Hölscher unter begriffsgeschichtlichen Prämissen von einer »Auflösung des klassischen Begriffs« (Hölscher 1978, 465) der Öffentlichkeit. In der Systemtheorie von Niklas Luhmann (1927–1998) steht die fragmentierte massenmediale Kommunikation der Gegenwart und die über sie konstituierte Öffentlichkeit für »Transparenz und Intransparenz zugleich« (Luhmann [2]1996, 188). In der kritischen Kultursoziologie von Pierre Bourdieu (1930–2002) schließlich repräsentiert der »enthistorisierte und enthistorisierende, atomisierte und atomisierende Blick« (Bourdieu 1998, 137) telemedialer Öffentlichkeit den Gegenpol zum Räsonnement einer aufgeklärten Öffentlichkeit.

Was den Spezialfall der literarischen Öffentlichkeit angeht, war es ein zentrales Anliegen, speziell der deutschen Aufklärungsforschung in Auseinandersetzung mit den sozialhistorischen Studien von Rolf Engelsing, Hans-Jürgen Haferkorn oder Rudolf Schenda (vgl. Bruford 1966; Engelsing 1961; Haferkorn 1964; Schenda 1970), die Genese, Funktion, Struktur und Differenzierung literarischer Öffentlichkeit in einem synthetischen Modell zu verankern, in dem sich die Faktoren Herrschaft, Wirtschaft und Kultur gleichberechtigt bedingen und durchdringen. Auf diesen Leistungen ist aber nicht weiter aufgebaut worden, da viele der als sozialhistorisch firmierenden Studien, wie etwa Horst Albert Glasers Sozialgeschichte *Deutsche Literatur*, versucht haben, das von Habermas konzipierte Modell einer kritischen Öffentlichkeit oder den von der Zeitschrift *Geschichte und Gesellschaft* propagierten Ansatz zu adaptieren. Diese Präferenz ist umso erstaunlicher, als Habermas so wie zuvor schon Hermann Hettner und Hegel auf die differenten Verhältnisse in England und Frankreich rekurriert haben (vgl. Goldenbaum 2004, 17) und Hans-Ulrich Wehlers Gesellschaftsgeschichte auf die sozialen Bedingungen und Entwicklungstendenzen fixiert ist. Charakteristisch für diese Orientierung ist die Amalgamierung der Termini Bürgerlichkeit, Öffentlichkeit und Kultur zu vagen Chiffren komplexer Modernisierungsphänomene. Problematisch bleibt auch eine Sicht, die Öffentlichkeit auf Geselligkeit reduziert (Mauser 1989), kennt doch Frankreich etwa neben den Salons auch die viel breitere Öffentlichkeit, welche die *Encyclopédie* und deren Nachahmer europaweit erzeugt haben.

Der Vorwurf, die an eine Theorie kommunikativen Handelns gekoppelte Vorstellung von Öffentlichkeit basiere auf einer reduktionistischen Favorisierung des rationalen Diskurses, weshalb es zwingend sei, die Vernunft als Leitwert und zentrale Norm der Aufklärung prinzipiell zu problematisieren, ist zuerst seitens des französischen Poststrukturalismus erhoben worden. Mit seinen Studien zur Psychiatrie, Sexualität und öffentlichen Strafpraxis hat Michel Foucault zu demonstrieren versucht, dass durch die logozentrischen und anthropozentrischen Konzepte der Aufklärung deviante Reflexions- und Verhaltensmuster abgewertet oder gar inkriminiert worden sind, um die Prinzipien der eigenen Rationalität im Sinne eines kulturellen Dogmas in der Öffentlichkeit durchzusetzen. Diese Argumentation wirft die Frage auf, wie sich unter den restriktiven Bedingungen der Diskurskontrolle, Entmündigung, ja, internalisierter Logophobie ein mit dem Anspruch auf Wahrheit begründeter Diskurs in der kritischen Öffentlichkeit geschichtsmächtig konstituieren konnte. Während Foucaults Sicht auf die von Macht und Ohnmacht bestimmten Formen institutionalisierten Sprechens und Schreibens vor allem in den feministisch, anthropologisch und mentalitätsgeschichtlich perspektivierten Studien zum 18. Jh. Berücksichtigung gefunden hat, kommt dieser Ansatz in den mediengeschichtlich orientierten Untersuchungen zur Öffentlichkeit nur in Teilgebieten, etwa in der Zensur- und Leserforschung, zum Tragen. Es erweist sich als Problem, dass die von Foucault als Logophobie (vgl. Foucault 1971, 37 f.) cha-

rakterisierten Phänomene von den gängigen Formen der Internalisierung sozialer, religiöser oder politischer Normen nur undeutlich abzugrenzen sind. Gleichfalls lassen sich die Thesen von Foucaults Vorlesung *Qu'est-ce qu'un auteur* mit den von Siegfried J. Schmidt oder Reinhard Wittmann konzipierten Modellen buchmedialer Kommunikation nur partiell in Einklang bringen (vgl. Schmidt 1989; Wittmann 1991).

Für die Systemtheorie etabliert sich in der sich zunehmend funktional differenzierenden Gesellschaft der Aufklärungsepoche ein bis heute existentes Massenkommunikationssystem Literatur, dessen Struktur sich durch die Handlungsrollen des Produzenten, Vermittlers, Rezipienten und Verarbeiters konstituiert. Im Zentrum des Interesses dieser Theorie steht, so Schmidt, »die Entstehung« des für die Konstitution von Öffentlichkeit unverzichtbaren »Sozialsystems Literatur« und *nicht* die Genese des »Kultur- oder Symbolsystems Literatur« (Schmidt 1989, 84). Das komplexe Problem, in welchem Verhältnis ökonomische auf kulturelle oder kulturelle auf ökonomische Entscheidungen bezogen sind und wie sich unter diesen Rahmenbedingungen Öffentlichkeit konstituiert, haben zuletzt Markus Joch und Norbert Christian Wolf im Rekurs auf Bourdieus Feldtheorie zu beantworten versucht (vgl. Joch/Wolf 2005).

Quellen

Adelung, J. Ch. (1793–1801): *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. 4 Bde. Leipzig.
Fichte, J. G. (1806): *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Erstdruck. Berlin.
Hegel, G. F. W. (1833–1836): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Erstdruck. Hg. v. Karl Ludwig Michelet. Berlin.
Klopstock, G. F. (1774): *Die deutsche Gelehrtenrepublik*. Hamburg.
Rebmann, G. F. (1793): *Kosmopolitische Wanderungen durch einen Teil Deutschlands*. Leipzig.
Schiller, F. (1792): *Vorrede* seiner Schrift *Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit*. Jena.
Schleiermacher, F. (1799): *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*. In: *Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*. Jan-Feb. Berlin, 48–66; 111–123.
Sonnenfels, J. v. (1765): *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanzwissenschaft*. Wien.

Sekundärliteratur

Bourdieu, P. (1998): *Über das Fernsehen*. Frankfurt/Main.
Bruford, W. H. (1966): *Kultur und Gesellschaft im klassischen Weimar 1775–1806*. Göttingen.
Dann, Otto (Hg.) (1981): *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*. München.
Engelsing, R. (1961): *Der Bürger als Leser: die Bildung der protestantischen Bevölkerung Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert am Beispiel Bremens*. Frankfurt/Main.
Fischer, E./Haefs, W./Mix, Y.-G. (Hg.) (1999): *Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800*. München.
Fontius, M. (1966): *Voltaire in Berlin. Zur Geschichte der bei G. C. Walther veröffentlichten Werke Voltaires*. Berlin.
Foucault, M. (1971) : *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1979*. Paris.
Goldenbaum, U. (2004): *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796*. Teil I. Berlin.
Habermas, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied.
Haefs, W./Mix, Y.-G. (Hg.) (2007): *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte – Theorie – Praxis*. Göttingen.
Haferkorn, H.-J. (1964): »Der freie Schriftsteller. Eine literatur-soziologische Studie über seine Entstehung und Lage in Deutschland zwischen 1750–1800.« In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 5, 523–712.
Heyden-Rynsch, V. von der (1995): *Europäische Salons: Höhepunkte einer versunkenen weiblichen Kultur*. Reinbek bei Hamburg.
Hohendahl, P. U. (Hg.)/Bermann, R. A./Kenkel, K./Sturm, A. (Mitarb.) (2000): *Öffentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs*. Stuttgart, Weimar.
Hölscher, L. (1978): »Öffentlichkeit«. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R.(Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4. Stuttgart, 413–467.
Hölscher, L. (1984): »Öffentlichkeit«. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Darmstadt, Sp. 1134–1140.
Hübinger, G. (2006): *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte*. Göttingen.
Jäger, G. (1982): »Die Bestände deutscher Leihbibliotheken zwischen 1815 und 1860. Interpretation statistischer Befunde.« In: Wittmann, R. Hack, B. (Hg.): *Buchhandel und Literatur*. Festschrift H. G. Göpfert. Wiesbaden, 247–313.
Joch, M./Wolf, N. Ch. (Hg.) (2005): *Text und Feld. Bourdieu in der literaturwissenschaftlichen Praxis*. Tübingen.
Luhmann, N. (^{2}1996): *Die Realität der Massenmedien*. Opladen.
Martens, W. (1968): *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart.
Martens, W. (1975): »Leserezepte fürs Frauenzimmer. Die Frauenzimmerbibliotheken der deutschen Moralischen Wochenschriften.« In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 15, Sp. 1143–1199.
Mauser, W. (1989): »Geselligkeit. Zu Chance und Scheitern einer sozialhistorischen Utopie um 1750.« In: *Aufklärung* 4 (1989), H. 1, 5–36.
Plachta, B. (1994): *Damnatur – Toleratur – Admittitur. Studien und Dokumente zur literarischen Zensur im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Prüsener, M. (1973): »Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte.« In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 13, Sp. 369–594.
Pullat, Raimo (Bearb.) (2009): *Die Privatbibliotheken in Tallinn und Pärnu im 18. Jahrhundert*. Tallinn.
Schenda, R. (1970): *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*. Frankfurt/Main.
Schiewe, J. (Hg.) (2004): *Öffentlichkeit. Entstehung und Wandel in Deutschland*. Paderborn.
Schmidt, J. (1989): *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert*. Frankfurt/Main.
Seibert, P. (1993): *Der literarische Salon. Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart, Weimar.
Wittmann, R. (1991): *Geschichte des deutschen Buchhandels*. München.

Nina Birkner/York-Gothart Mix

Pietismus (frz. piétisme; engl. pietism)

Grundzüge

Der Pietismus gilt als die bedeutendste protestantische Frömmigkeits- und zugleich Erneuerungs- und Reformbewegung seit der Reformation, die nicht nur im religiösen, sondern auch im sozialen und kulturellen Leben weitreichenden Einfluss ausgeübt hat, so in der Armen- und Waisenpflege, in Erziehung und Bildung, in Literatur und Musik, schließlich in Medizin, Pharmazie und Ökonomie und nicht zuletzt in der Mission. Der Pietismus entstand zeitlich parallel zur Aufklärung im ausgehenden 17. und erlebte seine Blütezeit im 18. Jh. Die Intention des Pietismus – als einer protestantischen Bewegung – wird als Fortführung der Reformation verstanden: nach der im 16. Jh. erfolgten Reformation der *Lehre* müsse auch eine Erneuerung des *Lebens* folgen. In zunehmendem Gegensatz zu den theologischen Orthodoxien des »Konfessionellen Zeitalters« verlangte der Pietismus eine Verlagerung des theologischen Schwerpunkts von der Dogmatik und Kontroverstheologie auf die biblische Theologie, in der praktischen Religionsausübung von der formalen Kirchlichkeit auf innerliche Frömmigkeit (pietas) mit Praxisbezug (praxis pietatis) und auf die »Heiligung des Lebens« (Ethik). Dies konnte die Forderung nach persönlicher Glaubensentscheidung (»Bekehrung«) mit nachfolgend strikt geordneter Lebensführung und ständiger Selbstbeobachtung sowie bewusster Wahrnehmung »göttlicher Rührungen« in Form von Tagebüchern und Autobiographien als zugleich Anfänge einer »empirischen Psychologie« ebenso implizieren wie neue, standesübergreifende Gemeinschaftsformen wie Konventikel bzw. »collegia pietatis« mit gemeinsamer Bibellektüre und -auslegung auch durch Nichttheologen. Dies bewirkte eine religiöse Emanzipation der »Laien« und führte zu einem konfessionsübergreifenden Ideal einer Gemeinschaft der wahren »Kinder Gottes« (philadelphische Ekklesiologie). Praktisch mündete dies in die Forderung nach Gewissensfreiheit, darüber hinaus nach der Aufhebung aller Formen von Gesetzen gegen »Ketzer« und in das Postulat interkonfessioneller und bisweilen interreligiöser ↗ Toleranz.

Pietistische Vergemeinschaftung konkretisierte sich daher nicht nur jeweils vor Ort, sondern bestand auch in der Berufung auf gemeinsame Protagonisten und deren Publikationen, in Reisen und gegenseitigen Besuchen sowie vor allem in Briefwechseln (»Netzwerke«). Frauen aller Stände haben sowohl in örtlichen Konventikeln als auch in diesen Briefwechseln von Anfang an eine prominente Rolle gespielt: sei es, dass sie um seelsorgerlichen Rat gebeten haben, über ihre religiösen Seelenzustände berichteten oder sich als Sponsorinnen für bestimmte Aktivitäten anboten, aber auch indem sie sich an theologischen Diskussionen beteiligten bzw. führende Rollen in einzelnen Gruppierungen wahrnahmen. Dadurch wurden die traditionellen Geschlechterrollen infrage gestellt und somit auch ein Diskurs über das Verständnis von Ehe und Familie initiiert.

Die pietistische »Hoffnung besserer Zeiten« (Spener 1675) eröffnete theologisch eine innerweltliche Zukunftsperspektive, die der lutherisch-orthodoxen Erwartung eines baldigen Weltendes widersprach und zu aktiver Weltgestaltung aufrief. Diese schloss neben religiös geprägten Erziehungsprogrammen und einer vorsichtigen Öffnung gegenüber den entstehenden Naturwissenschaften den Willen zur Mission ein, die entgegen der ursprünglichen Intention zugleich umfangreiche Informationen über nichtchristliche Religionen und Kulturen erbrachte und zu den Anfängen der Ethnologie gerechnet werden kann. Insgesamt konstituiert diese Aufzählung »pietistischer« Anliegen eine Reihe religiöser Modernisierungsschübe, die das Ende des »Konfessionellen Zeitalters« eingeleitet und forciert und den Beginn des »Neuprotestantismus« mit herbeigeführt haben.

In Gestalt der Herrnhuter Brüdergemeine, des Württembergischen Pietismus und anderer regionaler pietistischer Gemeinschaften bestehen kontinuierliche Traditionen des Pietismus bis in die Gegenwart, jedoch in zeitlich bedingten veränderten Formen. Die Erweckungsbewegungen des 19. Jh. sowie neupietistische Gemeinschaften, evangelikale und biblizistische Bewegungen seit dem 20. Jh. haben vielfach an den Pietismus des 17. und 18. Jh. angeknüpft. Die Übernahme von Traditionselementen erfolgte dabei jedoch selektiv und in Verbindung mit der Aufnahme von Impulsen vor allem englischer und amerikanischer Erweckungsbewegungen.

Der Pietismus ist inzwischen ein international und multidisziplinär ertragreich untersuchtes Forschungsfeld. Dabei ist unverkennbar, dass der Begriff des Pietismus unterschiedlichen Interpretationen unterliegt und als Bewegung eine Fülle unterschiedlicher Facetten und Strömungen einschließt. Er wird schon in Darstellungen seit Beginn des 20. Jh. als ein in sich äußerst heterogenes Phänomen beschrieben, das sich nur mühsam auf einen ge-

meinsamen Nenner bringen lässt (Mirbt 1904). Die oben aufgezählten Anliegen und Charakteristika des Pietismus wurden an keiner Stelle in ihrer Gesamtheit vertreten. Ursache für die Definitionsprobleme ist die zunächst seit den Arbeiten von Heinrich Heppe (1879) und Albrecht Ritschl (1880–1886) im ausgehenden 19. Jh. begonnene und trotz zwischenzeitlicher Kontroversen immer weiter getriebene Ausweitung des Pietismus-Begriffs, der ursprünglich auf eine innerkirchliche Bewegung des deutschen Luthertums bezogen war, auf Phänomene, die zuvor durch eigene Begriffe wie »Separatismus«, »Moravianism«/»Herrnhutertum«, »Nadere Reformatie«, »Präzisismus« u.a. charakterisiert wurden. Der Grund hierfür liegt wiederum in polemisch eingesetzten Zuschreibungen, die massiv kirchenkritische und separatistische Positionen als Folgen oder gar essenziellen Bestandteil des Pietismus einordneten, um diesen als heterodox zu charakterisieren (»Radikaler Pietismus«). Zum anderen zeichnete sich in der Ausweitung des Pietismusbegriffs auch dessen Umwandlung von einem historischen zu einem typologischen Begriff ab, der vor allem verwandte Frömmigkeitsstrukturen und ähnliche ethische Standards christlichen Lebens thematisiert.

Während die Verwendung des Pietismusbegriffs für das deutsche, skandinavische, baltische, ost- und südosteuropäische sowie das amerikanische Luthertum unstrittig und für die Reformierten Kirchen Deutschlands und der Schweiz meist akzeptiert ist, wird gefragt, ob auch der englische Puritanismus und die niederländische »Nadere Reformatie« unter ihn subsumiert werden können. Ebenfalls werden unter der Frage nach strukturellen Parallelen pietistische Auswirkungen auf die Entstehung des englischen Methodismus untersucht. Weitere Definitionsprobleme sind durch die Ausweitung des Pietismusbegriffs bis in die Gegenwart sowie durch die Konstruktion einer »Vorgeschichte des Pietismus« entstanden. Als religiös geprägte Erneuerungsbewegung stand der Pietismus in seiner Entstehungszeit in einer Reihe mit ähnlichen religiösen Frömmigkeits- und Erneuerungsbewegungen in den vorherrschenden Kirchentümern Europas (Römisch-katholische Kirche, Luthertum, Calvinismus, Anglikanische Kirche) seit dem ausgehenden 16. Jh. Insofern wurde nicht nur die Frage nach den Anfängen und dem Ende des Pietismus neu gestellt, sondern auch die Frage nach der Reichweite dieses Begriffs auf – vorgehende oder zeitgleiche – Phänomene außerhalb der protestantischen Konfessionen. Für die Katholische Kirche werden der Jansenismus und der Quietismus als verwandte Bewegungen diskutiert. Ebenso gibt es Untersuchungen zu Parallelen zum jüdischen Chassidismus. Die christlichen Kirchen des Ostens sind bisher nur insoweit in den Blick gekommen, als es Kontakte zum deutschen lutherischen Pietismus gegeben hat. Unter heuristischen und wissenschaftsorganisatorischen Gesichtspunkten ist die Aufnahme dieses weiten »Pietismus«-Begriffs fruchtbar gewesen. In seiner weitesten Extension wäre er jedoch praktisch synonym mit dem einer »Frömmigkeitsbewegung« und hätte jegliche differentia specifica einer historischen Bestimmung verloren.

Der Begriff des »Pietismus« ist allerdings nicht erst als ein systematisch-typologischer Begriff der Forschung seit dem 19. Jh. entstanden, sondern bereits in konkreten Diskurssituationen des ausgehenden 17. Jh. Bei allen neuerlichen Auseinandersetzungen um Tragfähigkeit und Reichweite des Begriffs ist doch unbestritten geblieben, dass die Termini »Pietist«, »Pietisterey« und schließlich »Pietismus« erstmals in den 1670er Jahren verwendet und im Zuge der »Leipziger Pietistischen Unruhen« (1689/90) und der »pietistischen Streitigkeiten« der 1690er Jahre innerhalb des deutschen Luthertums etabliert wurden. Anders als dem eher deskriptiven Begriff einer »Frömmigkeitsbewegung« eignet dem Begriff des »Pietismus« ein ursprünglich und dauerhaft parteiliches Element. Die Begriffe »Pietist«, »Pietismus« usw. sind Analogbildungen zu »Ketzernamen« wie »Pelagianer«, »Quacker«, »Weigelianismus«, »Böhmismus« usw. Allerdings ist der Begriff »Pietismus« von »pietas« (»Frömmigkeit«) abgeleitet, einer Zentralkategorie religiöser Existenz. Damit bot er – zunächst pejorativ, abwehrend und polemisch eingesetzt im Sinne von »Frömmler«, »Frömmlerei« – zugleich die Möglichkeit einer positiven Re-Interpretation durch die als »Pietisten« bezeichneten Personen. Eine solche positive Interpretation, mit der sich eine Übernahme der ursprünglichen Fremdbezeichnung »Pietist« in eine Selbstbezeichnung verband, hat in einem längeren und zögerlichen Prozess bis in die 1720er Jahre stattgefunden.

Entstehungskontexte und Gründerfiguren

Für das Luthertum hat sich derzeit die Unterscheidung zwischen einem weiteren und einem engeren Begriff von Pietismus etabliert (Wallmann 2005, 26):

im weiteren Sinn eine »Frömmigkeitsbewegung«, gilt Pietismus im engeren Sinne auch in seiner Trägerschaft und seinen Gruppenbildungen als sozial erfassbare innerkirchliche Reformbewegung. Die Zeit vom ausgehenden 16. Jh. bis zur Entstehung von Pietismus und Aufklärung wird das »Konfessionelle Zeitalter« genannt, weil die nachreformatorischen Konfessionen eine nicht nur religiös, sondern auch politisch und sozial entscheidende Rolle spielten. Dennoch haben sie keine strikt voneinander abgeschotteten, jeweils in sich homogenen Blöcke gebildet. Es herrschte intensiver Austausch untereinander – in Wettstreit und Polemik, aber auch in einer konfessionsübergreifenden Rezeption erbaulicher Literatur und religiöser Praktiken wie etwa der Meditation – und es gab mehr oder weniger verborgene Nischen, latente Oppositionen und alternative Lehr- und Lebensformen. Auch war das 17. Jh. bekanntlich keine »tote Zeit«, in der der Dreißigjährige Krieg zumindest im Heiligen Römischen Reich Teutscher Nation alle geistigen Regungen erschlagen hätte, sondern – gerade aus der Kriegserfahrung heraus – auch eine Zeit der Utopien, wie der *Christianopolis* (1619) von Johann Valentin Andreae (1586–1654), und der wissenschaftlichen Akademieprojekte zur Verbesserung der Welt, so durch Leibniz, eine Zeit auch chiliastischer Vorstellungen, denen zufolge nach den Wirren des Krieges das Reich Christi oder zumindest eine gestaltungsfähige bessere Zukunft zu erwarten sei. Schließlich handelt es sich auch um eine Zeit naturwissenschaftlichen Aufbruchs und der pädagogischen Entwürfe, wie sie Wolfgang Ratke (1571–1635) oder Johann Amos Comenius (1592–1670) vorlegten und mit den Erwartungen einer christlich geprägten gesellschaftlichen Reform durch Bildung verbanden; und nicht zuletzt wurden auch politische Maßnahmen zur Umsetzung kirchlicher und gesellschaftlicher Neuordnungen eingeleitet, wie sie Ernst »der Fromme« im Fürstentum Gotha zu realisieren versuchte: ein bekennender Lutheraner, der jedoch weitgehend calvinistischen und puritanischen Modellen folgte.

Seit dem ausgehenden 16. Jh. existierten innerhalb des Luthertums Gruppierungen, die den offiziellen Kurs der Kirche kritisierten und sich auf ihre Weise – sei es einzeln und literarisch oder in Gruppen – mit Fragen einer Reform der Kirche beschäftigten. Diese Fragen waren auch in der offiziellen Kirche virulent und äußerten sich während des gesamten 17. Jh. in einer Fülle von Schriften zur Kirchenkritik und zur Kirchenreform (Leube 1924). Ebenso erfolgte in nahezu allen protestantischen Regionen Europas eine starke Rezeption von Schriften zeitgenössischer englischer Erbauungsliteratur, die calvinistisch-puritanische Postulate verbreiteten: auf der Ebene von Gemeinde und Gesellschaft die Forderung strikter Sonntagsheiligung und strenger »Kirchenzucht«, auf der individuellen Ebene das Verlangen einer notwendigen Bekehrung getaufter Christen zur persönlichen Entscheidung für Christus, eines geregelten Tagesablaufs mit Gebets- und Meditationszeiten und einer lückenlosen Rechenschaftslegung über die verbrachte Zeit in Form von Tagebüchern, um das Leben der Christen zu rationalisieren und zu disziplinieren. Zudem existierten Gruppen, denen diese Überlegungen nicht weit genug gingen und die – gerade unter Berufung auf Schriften des »jungen Luther« und dessen Destruktion der Schranke zwischen Klerikern und Laien – eine aktive theologische Partizipation aller Getauften einforderten und auch Schriften miteinander lasen und diskutierten, die vom offiziellen Luthertum verurteilt worden waren: etwa die des Görlitzer Schuhmachers und Theosophen Jakob Böhme (1575–1624) oder die des spiritualistisch gesinnten Pfarrers Valentin Weigel (1533–1588). Gemeinsam war ihnen das Verlangen nach tieferer Einsicht in das Wesen Gottes, nach Teilhabe an der göttlichen Natur und nach existenziellen Gotteserfahrungen. Auch täuferisch gesinnte Zirkel sowie Anhänger Kaspar von Schwenckfelds (1490–1561) hatten sich in Kontinuität zum 16. Jh. durchgehalten.

Ein gemeinsames Fundament vieler dieser Gruppen waren Johann Arndts (1555–1621) *Vier Bücher von Wahrem Christentum* (1610). Schon der Titel war ein polemisches Programm, denn er unterstellte, dass einem von ihm propagierten »Wahren Christentum« ein falsches oder unwahres Christentum entgegenstehe. Dieses sah Arndt in seiner Gegenwart, in der sich alle zum Christentum bekennen, ohne danach zu leben. In drei der *Vier Bücher* drängte er auf ein innerliches, meditativ geprägtes Christentum, im vierten entwickelte er naturphilosophische Gedanken über die Schöpfung.

Im 17. Jh. kursierte eine Fülle religiös geprägter Lehren und Lebensentwürfe, die sich als Weiterentwicklung oder Alternative zur offiziellen Kirchlichkeit ihrer Zeit verstanden. Trotz reger Zensurmaßnahmen wurden Bücher entsprechenden Inhalts verbreitet und formierten sich Gleichgesinnte in privaten Gruppen. Diese tendierten vielfach zu einer Absonderung von der offiziellen Kirche, zum Separatismus. Sie hatten keine Hoffnung, ihre Vorstellungen gesamtkirchlich oder durch obrigkeitliche Maß-

nahmen durchzusetzen, und wollten mit ihrer eigenen Frömmigkeit unter sich bleiben. Solche Gruppen waren weit verbreitet, blieben lange verborgen und wurden nur dann aktenkundig, wenn gegen sie offizielle Maßnahmen eingeleitet wurden. Zu ihnen gehörten Personen unterschiedlicher Stände in Reichsstädten ebenso wie in Residenzen, an kleineren Höfen oder auf dem Lande, – nicht zuletzt auch Handwerker. Es existierte vielfach – meist in den kleineren Gruppierungen – ein latenter Veränderungswille wie in den Zeiten vor der Reformation.

Als der Vater des lutherischen Pietismus gilt Philipp Jakob Spener (1635–1705). Schon im Elternhaus von Arndtscher Frömmigkeit und puritanischer Erbauungsliteratur geprägt, studierte Spener an der strikt lutherischen Fakultät zu Straßburg Theologie. Als Senior der Pfarrerschaft in die Freie Reichsstadt Frankfurt am Main berufen (1666), bewegte sich Spener zunächst im Rahmen der innerkirchlichen Reformforderungen, wie sie in den Schriften von Theophil Großgebauer (1627–1661) ihren prägnantesten Ausdruck fanden, so in der *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion* (1661), und trat für strikte Sonntagsheiligung und Kirchenzucht ein. Im Sinne einer Unterscheidung von »Reformation der Lehre« und »Reformation des Lebens« hielt Spener die Warnung von Vertretern der lutherischen Orthodoxie vor solchen Vorstellungen für überzogen: es gehe in diesen Schriften nicht um theologische Kernfragen wie die Rechtfertigungslehre, sondern um Maßstäbe für die Führung eines überzeugenden christlichen Lebens, das im Sinne Arndts ein »wahres Christentum« realisiere.

Auf Anregung des Juristen Johann Jakob Schütz (1640–1690) gründete Spener 1670 ein sogenanntes »collegium pietatis« (Konventikel) zur Pflege gemeinsamer religiöser Erbauung neben dem öffentlichen Gottesdienst und erklärte dieses zu einem Instrument der Kirchenreform, das er theologisch mit 1. Korinther 14 (urchristliche Gemeindeversammlungen, in denen auch Laien das Recht auf Mitsprache bei der Bibelauslegung erhielten) begründete. In diesem Zusammenhang kam Spener erstmals in direkten Kontakt zu kirchenkritischen und separatistischen Kreisen, insbesondere zu Anhängern von Jean de Labadie (1610–1674), konvertierter Jesuit, Pfarrer zunächst in Calvins Wirkungsstätte Genf, dann im niederländischen Middelburg, der eine Erneuerung der Kirche nach urchristlichem Vorbild anstrebte und nach Konflikten mit der regionalen Kirchenleitung 1669 seine um ihn gescharte Personalgemeinde zur »wahren Kirche« erklärte und sie in die Separation führte. Das »labadistische Schisma« wurde seither auch in den lutherischen Kirchen von orthodoxer Seite kritisch gegen alle Versuche innergemeindlicher Gruppenbildungen ins Feld geführt. Anders als Labadie verstand Spener die Konventikel nicht als separatistisch, sondern als »Kirchlein *in* der Kirche« (ecclesiola *in* ecclesia), von denen er missionarisch ausstrahlende Wirkungen auf die Gemeinden erhoffte. Damit entwickelte Spener ein gegenüber der bisherigen Kirchenreformdiskussion neues Konzept: statt auf Besserung der »lauen Christen« durch – auch obrigkeitliche – Maßnahmen der Kirchenzucht setzte er das Schwergewicht auf die Sammlung und Aktivierung der Frommen.

Zugleich distanzierte sich Spener von der im orthodoxen Luthertum herrschenden pessimistischen Zukunftssicht und der Erwartung des nahen Weltendes durch die Formulierung seiner chiliastisch getönten »Hoffnung besserer Zeiten«, die seitdem integraler Bestandteil pietistischer Eschatologie wurde. Konkrete Reformvorschläge Speners in den *Pia Desideria* (1675), zunächst veröffentlicht als Vorrede zur *Evangelienpostille* Johann Arndts, verlangten intensiveren Umgang mit der Bibel (nach Kolosser 3, 16) und bezogen sich auf die Stärkung des Laienelements in den lutherischen Kirchen, auf die Praxisdimension des christlichen Glaubens, auf Mäßigung im interkonfessionellen Streit, auf eine umfassende Reform der Theologenausbildung und auf handlungsanleitende, »erbauliche« Predigten.

An unterschiedlichen Orten entstanden in der Folge »collegia pietatis«, nicht etwa nur aus randständigen Gruppen gebildet, sondern durchaus von den zuständigen Pfarrern initiiert. Dies entsprach Speners Anliegen: aus den reformwilligen Pfarrern und den zahlreichen – oft latent separatistischen – kirchenkritischen Kreisen in den Gemeinden eine innerkirchliche Reformbewegung zu schmieden, die nicht durch obrigkeitliche Erlasse, sondern von der Basis her eine Erneuerung der Kirche durch Rückbezug auf die Anfänge der Reformation zustande brächte.

Speners Initiative erzielte beträchtliche Wirkung, aber es gelang ihm weder, die gesamte lutherische Kirche zu gewinnen, noch konnte er alle diejenigen, die ihm in seinem Reformprogramm zumindest zeitweilig folgten, dauerhaft an sich binden. Für manche Gruppierungen waren einzelne Vorschläge Speners, etwa der Gedanke der Collegia Pietatis, durchaus interessant; dennoch wollten sie sich nicht als ein Instrument der Kirchenreform verstehen,

sondern lieber unter sich bleiben. Spener scheiterte in Frankfurt selbst, als sich Schütz gemeinsam mit engen Freundinnen und Freunden aus Speners Reformprogramm verabschiedete und sich separatistischen Konventikeln zuwandte. Das Auftreten ähnlicher Ereignisse auch andernorts brachte Spener kirchlich ins Zwielicht, zumal man auch in separatistischen Zirkeln weiter seine Schriften las und seinen Namen im Mund führte. An die Anhänger Speners heftete sich zuerst der Begriff der »Pietisten«.

Zahlreiche Personen und Gruppierungen, die Speners Reformprogramm trotz partieller Zustimmung nicht folgen wollten oder sich nach einiger Zeit wieder von ihm trennten – Böhme-Anhänger und Gichtelianer, Spiritualisten oder entschiedene Chiliasten, Enthusiasten oder krypto-calvinistische Perfektionisten, Paracelsisten oder Anhänger weiterer Einzellehren – sie alle blieben der Einfachheit halber unter dem ihnen damals teilweise polemisch übergestülpten Etikett des »Pietismus« erhalten und wurden – da sie sich nicht zum innerkirchlichen Reformprogramm bekannten – von der Forschung als »Radikal-Pietisten« bezeichnet. Dieser Begriff des »Radikalen Pietismus« zeigt sich cum grano salis analog dem der »Radikalen Reformation« als Bezeichnung für diejenigen, die zunächst Luthers reformatorischen Aufbruch bejahten, den Prozess einer obrigkeitlich geordneten Verkirchlichung aber nicht akzeptieren wollten. Jedenfalls ist der so genannte »Radikal-Pietismus« nicht – wie die ältere Forschung gemeint hat – eine Abspaltung vom kirchlichen oder »eigentlichen« Pietismus, sondern existierte de facto früher, entwickelte sich in einer Vielzahl unterschiedlicher Gruppierungen, einzelner Positionierungen und zeitweiliger personeller Überschneidungen parallel zum kirchlichen Pietismus. Zum Freundeskreis Speners zählten auch Johann Wilhelm Petersen (1649–1726) und dessen Ehefrau Johanna Eleonora geb. von und zu Merlau (1644–1724), die mit chiliastischen Schriften hervortraten und die von den lutherischen Bekenntnisschriften verurteilte Allversöhnungslehre (*Apokatastasis Panton*) propagierten. Die bemerkenswerteste historiographische Leistung des Pietismus vollbrachte Gottfried Arnold (1666–1714) in seiner separatistischen Phase mit seiner *Unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699/1700), die einen überkonfessionellen Standpunkt einnahm und unter dem Leitmotiv der »wahren Christen« Ketzerurteile der Kirchengeschichte, aber auch bis in seine Gegenwart hinein revidierte. Anders als Arnold, der 1702 eine Pfarrstelle übernahm, blieben Johann Konrad Dippel (1673–1734), Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1669/70–1721) und andere sogenannte »Radikalpietisten« lebenslang allen festen religiösen Gruppenbildungen fern und pflegten den lockeren Kontakt durch Reisen und Briefwechsel.

Nach einem kürzeren Zwischenspiel als kursächsischer Oberhofprediger in Dresden (1686–1691), das ihn in diesen Jahren zum bedeutendsten kirchlichen Repräsentanten des deutschen Luthertums erhob, amtierte Spener nach massiven seelsorgerlichen Konflikten mit dem sächsischen Kurfürsten bis zu seinem Lebensende als Propst und Konsistorialrat in Berlin. Im aufstrebenden brandenburgisch-preußischen Staat, der aus konfessions-, innen- und wirtschaftspolitischen Gründen eine das im Lande vorherrschende orthodoxe Luthertum zurückdrängende Religionspolitik verfolgte, konnte Spener einflussreiche Kreise für den Pietismus gewinnen und durch gezielte Personalpolitik dessen Anhänger, die in anderen Territorien durch orthodoxen Widerstand ihre Ämter verloren, in Brandenburg-Preußen etablieren. Unterstützt durch Speners Netz persönlicher Bekanntschaften und Korrespondenzen, fasste der Pietismus über Deutschland hinaus Fuß – zunächst vor allem im Baltikum und in Skandinavien. Eine einzigartige Bedeutung für die Ausbreitung des Pietismus im Sinne Speners kam der Gründung der Universität Halle zu (seit 1690; offiziell eröffnet 1694).

Strömungen

Hallischer Pietismus

Entscheidend war hierbei die Berufung von August Hermann Francke (1663–1727), der in Halle den von dort ausgehenden, letztlich interkontinental wirkenden »hallischen Pietismus« etablierte. Francke ist nicht von Anfang an der Kirchenreformer im Sinne Speners gewesen. Francke war geprägt durch die Schriften Arndts und durch den in seinen Jugendjahren in Gotha erfahrenen Versuch einer Kirchenreform »von oben«, durch obrigkeitliche Edikte und Gemeindevisitationen im Sinne calvinistischer Modelle und englisch-puritanischer Vorbilder. Aus diesen puritanischen Vorbildern speist sich vermutlich auch die Darstellung seines »Bekehrungserlebnisses« 1687 in Lüneburg. Das Luthertum selbst, zu dem sich Francke bekannte, wusste nichts von solchen plötzlichen Bekehrungserlebnissen. Auch wurde Francke durch sein Bekehrungserlebnis kei-

neswegs unmittelbar zu einem Kirchenreformer. Eher fühlte er sich hingezogen zu einer Gemeinschaft der erweckten »Kinder Gottes«, also gerade zu den latent separatistischen, kirchenfernen Gruppierungen, die Spener in sein Programm hatte einbeziehen wollen, die sich dem aber meist verweigerten. Nun erst kam Francke in engeren Kontakt mit Spener. Bis zu Speners Tod führten beide einen äußerst aufschlussreichen Briefwechsel, der nicht nur Zeugnis einer freundschaftlichen – gewissermaßen Vater-Sohn – Beziehung ist, wie man oft lesen kann, sondern vor allem das Dokument eines intensiven Ringens Speners darum, Francke auf seinen Kurs einer innerkirchlichen Reformbewegung zu bringen, das letztlich erfolgreich war (Spener, Briefwechsel).

Seit 1692 Pfarrer in Glaucha bei Halle (Saale) und zugleich Professor an der Universität Halle, orientierte sich Francke nach gescheiterten Bemühungen um eine rigide Gemeindereform und Kirchenzucht auf Maßnahmen zur Erziehung der Jugend und gründete ab 1695 eine Armenschule und ein Waisenhaus, die zu einer komplexen Schul- und Internatsstadt mit Schulen für Kinder aller Stände heranwuchsen. Franckes Schulen gewannen internationales Renommée und hatten eine multinationale Schülerschaft, die vielfach als Multiplikator seiner Anliegen wirkt. Anfänglich von der lutherisch-orthodoxen Pfarrerschaft ebenso heftig bekämpft wie der 1690 nach Halle berufene Aufklärer Christian Thomasius (1655–1728), der bei den pietistischen Streitigkeiten in Leipzig (1689/90) Franckes Partei ergriffen hatte, konnte Francke seine Position behaupten, als er die Unterstützung des brandenburgisch-preußischen Herrscherhauses gewann. Zunächst durch Spenden aus dem Kreis pietistischer Freunde getragen, die durch briefliche Netzwerke, persönliche Kontakte und gezielte Publizistik eingeworben wurden (siehe *Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes*, 1701 ff.), erhielten die Anstalten Franckes durch kurfürstliches Privileg (1698) eigene Betriebe (Buchdruckerei, Verlag, Apotheke), die beträchtliche Einkünfte erwirtschaften konnten. Carl Hildebrand Freiherr von Canstein (1667–1719), Freund und Förderer Franckes, gründete 1710 eine Bibelanstalt, die durch den kapitalkräftig unterstützten Einsatz innovativer Drucktechnik (Druck vom stehenden Satz) für die Herstellung preisgünstiger Bibeln sorgte und damit den Grund zur großen Bedeutung des Pietismus als einer Bibelbewegung legte. Franckes Unternehmungen weiteten sich durch gezielte Kontakte auf Skandinavien, das Baltikum, besonders auch auf Ost- und Südosteuropa aus; enge Beziehungen bestanden nach England (besonders zur *Society for Promoting Christian Knowledge*). Durch die Gründung der dänisch-hallischen Mission in Tranquebar/Indien (seit 1706) und durch die Betreuung deutscher Auswanderergemeinden in den nordamerikanischen Kolonien Pennsylvanien und Georgia erreichten die von Halle ausgehenden Aktivitäten in der Mitte des 18. Jh. ihren größten Umfang. Mit starkem Sendungsbewusstsein interpretierte Francke das beeindruckende Wachstum seiner Unternehmungen aus geringen Anfängen als Gottesbeweis und als Indiz dafür, dass Gott selbst nun von Halle aus und durch Franckes Anstalten die im Sinne der »Hoffnung besserer Zeiten« zu erwartende Kirchen- und Gesellschaftsreform begonnen habe, der Francke in der Aufbruchsstimmung des neuen Jahrhunderts universale Dimensionen zumaß.

Im universitären Bereich realisierte Francke eine praxisorientierte Theologenausbildung, wie sie Spener konzipiert hatte. Wichtigste Vertreter einer »pietistischen Theologie« neben Francke waren Joachim Justus Breithaupt (1658–1732), Paul Anton (1661–1730) und Joachim Lange (1670–1744), der theologische Wortführer des hallischen Pietismus zunächst gegenüber der Orthodoxie, dann auch gegenüber der Aufklärung. Die Auseinandersetzung mit Christian Wolff (1679–1754), die 1723 zu Wolffs Ausweisung aus Halle führte, war weniger ein Streit zwischen Pietismus und ↗Aufklärung als zwischen Theologie und Philosophie generell. In der nächsten Generation wurde der Gegensatz überbrückt in Gestalt der »Übergangstheologie« eines Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), der sich um Vermittlung zwischen Wolffscher Philosophie und pietistischer Frömmigkeit bemühte.

Württembergischer Pietismus

In seinen innerkirchlichen Anfängen ebenfalls von Spener beeinflusst, entfaltete der Württembergische Pietismus eine bis in die Gegenwart reichende eigenständige Tradition. Durch die kontinuierliche Tradition und ihre kirchliche Einbindung wird allerdings der Blick darauf verdeckt, dass dem im späten 17. und frühen 18. Jh. gerade in Württemberg intensive Auseinandersetzungen um den Pietismus vorausgingen: Während sich Speners Einfluss zunächst auf den Hof in Stuttgart und einzelne Pfarrer beschränkte, dominierten im Land seit Jahrzehnten Vertreter chiliastischer Lehren und separatistische Gruppen, die schon vor Speners Reformprogramm

existiert hatten und diesem zum Teil kritisch gegenüberstanden, an die sich aber der Begriff des Pietismus heftete und die obrigkeitlichen Restriktionen und Verboten unterlagen. In diese Auseinandersetzungen schaltete sich auch Francke während einer ausgedehnten Reise durch Württemberg ein (1717), indem er in Abgrenzung zum Separatismus den Pietismus als eine innerkirchliche Reformbewegung und dessen lutherischen Ursprung propagierte. In Württemberg wurde der Pietismus schließlich unter zunehmender Ausgrenzung separatistischer Formen nicht als eine Reform-, sondern vor allem als eine Frömmigkeitsbewegung etabliert, die auf Konventikeln und gemeinsamer Bibelauslegung beruhte. Im *Pietisten-Reskript* von 1743 wurden Konventikel, sofern sie keinen separatistischen Charakter trugen, offiziell dauerhaft geduldet. Damit war eine Form des kirchlichen Pietismus landeskirchlich integriert.

Im Unterschied zum hallischen Pietismus hat der Württembergische Pietismus keine weitergehenden gesellschaftlichen Reformkonzepte entwickelt. Anders als in Halle hat man auch nicht versucht, politische oder gesellschaftliche Führungskräfte für die eigenen Anliegen zu gewinnen, sondern der Württembergische Pietismus fand seine Beharrungskraft in der Verwurzelung in der Pfarrerschaft und in bürgerlichen und bäuerlichen Schichten der Gemeinden. Im Grundsatz anti-absolutistisch eingestellt, gehörten nur wenige, aber doch herausgehobene Protagonisten des Württembergischen Pietismus politischen Institutionen wie dem Landtag an. Die Nennung der bis heute prägenden Gestalten des Württembergischen Pietismus entstammt erst dem Konsens, der seit dem zweiten Drittel des 18. Jh. nach den Kontroversen um den Pietismus in Württemberg bestand. Während die Aufnahme theosophischer Schriften wie derjenigen von Jakob Böhme nicht mehr ausdrücklich verfemt war, wurden Spener und Francke offiziell rezipiert. Außer dem Konventikelwesen blieb für den Württembergischen Pietismus die chiliastische Zukunftshoffnung lange Zeit charakteristisch. Neben prägenden Theologengestalten (»Schwabenväter«) von hoher Originalität wie Johann Albrecht Bengel (1687–1752), der in seinem Bemühen um Sicherung des neutestamentlichen Bibeltextes bis heute gültige Regeln für die textkritische Arbeit und einen eigentümlichen Chiliasmus entwickelte (Berechnung des Beginns des Reiches Christi auf das Jahr 1836), und Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), der auf der Suche nach einer biblisch-philosophischen Grundlage theosophische Konzepte unter Rückgriff auf Böhme und die jüdische Kabbalah mit weitreichender Wirkungsgeschichte (etwa auf Schelling, Hölderlin) formulierte, fand der Württembergische Pietismus Ausdruck in unterschiedlichen Bewegungen, die sich zumeist um ein spirituelles Oberhaupt konstituierten und teilweise bis heute bestehen.

Herrnhuter Brüdergemeine

Mit ihr entstand eine eigene Form von »Pietismus«, die noch im ausgehenden 18. Jh. nicht unter diesen Begriff gezählt wurde. Ihr Begründer, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760), der selbst Schüler am Paedagogium Regium in Halle und – als Standesperson einer mit Francke in Kontakt stehenden Familie entstammend – privilegierter Hausgast an Franckes Tisch war, suchte die seiner Ansicht nach inzwischen unzeitgemäße theologische Enge des hallischen Pietismus, als dessen Zentrum er die Forderung nach einer einmaligen und endgültigen, zeitlich datierbaren Bekehrung verstand, zu überwinden. Zinzendorf vereinigte die Kenntnis unterschiedlicher pietistischer Richtungen seiner Zeit mit einer gewissen Aufgeschlossenheit für Anliegen der Aufklärung (er schätzte Pierre Bayles (1647–1706) *Dictionnaire historique et critique* (1697) und wurde bekannt mit Bayles Freund Jacques Basnage (1653–1727)) und einer ökumenischen Weite, zu der auch die Freundschaft mit dem französischen Kardinal Louis Antoine de Noailles (1661–1729) beitrug. Indem er unter »Pietismus« den hallischen Pietismus verstand, konnte Zinzendorf später formulieren, man sei »vom Pietismo das oppositum«.

Mit der Ansiedlung mährischer Glaubensflüchtlinge unter der Führung des Zimmermanns Christian David (1691–1751) auf Zinzendorfs Gut Berthelsdorf (1722) und der Begründung des Dorfes »Herrnhut« entstand aus einer Gemeinschaft Mährischer Brüder, nonkonformer »Radikalpietisten«, Reformierter und Lutheraner die Herrnhuter Brüdergemeine, die 1727 durch eine eigene Ordnung konstituiert wurde. Seither entwickelte sich ein eigentümliches Herrnhuter Gemeindeleben mit zahlreichen liturgischen Feiern, einer eigenen Sozialordnung und einer weltweit expandierenden Mission. Eine durch enthusiastische Jesus-Frömmigkeit provozierte Krise bildete die im Nachhinein so genannte »Sichtungszeit« (1743–1750), die nicht nur theologisch, sondern auch sprachlich-literarisch die Grenzen der Konventionen überschritt. Die Anerkennung der Brüdergemeine als eigenständiger Konfession der Mährischen Brüder in Preußen (1742)

widersprach Zinzendorfs Intention. In seiner Relativierung der Konfessionen zu »tropoi paideias« (Erziehungsweisen Gottes) verstand er die Herrnhuter Gemeinde als konfessionsübergreifende Kirche. Außer an zahlreichen Orten Deutschlands fasste die Brüdergemeine vor allem im Baltikum, in den Niederlanden, in England und in Amerika Fuß. Ihre Frömmigkeitsformen und ihr Gemeindeleben übten weiten Einfluss aus, u. a. auf den jungen Goethe und auf den der Brüdergemeine entstammenden Friedrich Schleiermacher. Wie der Württembergische Pietismus besteht auch die Herrnhuter Brüdergemeine in kontinuierlicher Tradition bis in die Gegenwart.

Nadere Reformatie und »Reformierter Pietismus«

Aus der Sicht der historiografischen Ausweitung des Pietismusbegriffs seit dem ausgehenden 19. Jh. verbreitete sich »Pietismus« in den reformierten Kirchen mit dem Entstehen der niederländischen calvinistischen »Nadere Reformatie« und in deren Folge. In der Forschung ist offen, ob es sich hierbei um eine indigene niederländische oder um eine aus dem englischen Puritanismus importierte Bewegung handelte. Einflussreichster Repräsentant war der Utrechter Theologe Gijsbert Voetius (1589–1676). Ihre Wirkung entfaltete die »Nadere Reformatie« in den Gemeinden durch einzelne Pfarrer und übergreifend durch eine reichhaltige Erbauungsliteratur, die vor allem auf persönliche Erfahrung des Christentums, »Heiligung« und ethische Perfektionierung des Lebens, katechetische Übungen, Sonntagsheiligung und Kirchenzucht abhob. Die Separation der Gemeinde Labadies zeigt, dass bei der Verfolgung dieser Ziele auch im Calvinismus die Optionen entweder einer Reformbewegung innerhalb der etablierten Kirchenstrukturen oder der Gründung unabhängiger Gemeinden »wahrhafter Christen« – und sei es auf Gefahr der Exilierung hin – gleichermaßen nebeneinander existierten. Als »Nadere Reformatie« wird jedoch nur die innerkirchliche Bewegung bezeichnet; diese hat auch die reformierten Gemeinden Deutschlands, namentlich in Bremen, Ostfriesland, am Niederrhein und in den nassauischen Gebieten des Siegerlandes, maßgeblich beeinflusst. Der Begriff des Pietismus wurde den dort entstandenen Bewegungen erst nachträglich angeheftet. Theodor Undereyck (1635–1693), der schon vor Spener Erbauungsversammlungen gegründet hatte, und Gerhard Tersteegen (1697–1769), dessen innerkirchliche Verankerung zumindest zweifelhaft erscheint, gelten in dieser Perspektive als Repräsentanten eines »niederrheinischen Pietismus«. Schwierigkeiten, Beginn und Spezifik eines »reformierten Pietismus« zu identifizieren, erklärt Wallmann »aus der stärkeren Disposition des Calvinismus auf pietistische Frömmigkeit« (Wallmann 2005, 49). Gemeint ist, dass reformiertes Gemeindeleben per se Elemente wie Sonntagsheiligung, Kirchenzucht und auch früh Konventikelbildung aufwies, die im Luthertum als »pietistisch« angesehen worden sind. Unter Beachtung der historischen Abfolge lässt sich damit aber auch konstatieren: Was zunächst im Luthertum als »Pietismus« bezeichnet worden ist, speiste sich nicht nur aus unterschiedlichen Strömungen im Luthertum selbst, sondern enthielt einen kräftigen Schuss calvinistischer Theologie und Kirchenzucht.

Ein »reformierter Pietismus« der Schweiz war in seinen Anfängen vielfach separatistisch und enthusiastisch ausgerichtet und fand nur unter Schwierigkeiten innerkirchliche Anerkennung. Erst im Verlauf des ausgehenden 18. Jh. wurden unter stark veränderten kirchlichen und politischen Rahmenbedingungen Affinitäten gemeinsamen kirchlichen Handelns erkannt und wahrgenommen. Von der gegen die Aufklärung gerichteten Gründung der *Deutschen Christentumsgesellschaft* in Basel (1780) ging ein wesentlicher Impuls zur Weiterwirkung pietistischer Intentionen in der Erweckungsbewegung aus.

Modernisierungsdimensionen des Pietismus

Gegen die Ende des 19. Jh. vertretene dogmatisch-theologische Interpretation des Pietismus als rückwärtsgewandte mystische Abweichung vom weltgestaltenden Protestantismus (Ritschl 1880–1886) rückte seit Beginn des 20. Jh. vor allem die letztlich alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft erfassende Wirkungsgeschichte des Pietismus in den Blick (Mirbt 1904); in dieser Hinsicht wurde der Pietismus als ein »Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung« (Stephan 1908) und als (Mit-)Initiator gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse verstanden. Diese Sicht hat sich in der Forschung weitgehend durchgesetzt.

Vom Pietismus ging ein religiös motivierter Individualisierungsschub aus, der sich auf die Gewissenstheologie der frühen Schriften Luthers berief, Argumente der kirchenreformerischen Literatur seit dem ausgehenden 16. Jh. aufnahm, zugleich aber

auch dezidiert calvinistische Elemente der Prädestinationslehre rezipierte und sich auf die Vergewisserung einer intakten Gottesbeziehung (Gnadenstand) durch die Erfahrung göttlichen Wirkens, durch Bekehrung und Wiedergeburt bezog. Damit wurden die Berufung auf konfessionelle Zugehörigkeiten und die Teilnahme an kirchlichen Riten als Garanten des angestrebten Seelenheils relativiert. Entscheidend wurde die Frage nach dem jeweils *eigenen* »Gnadenstand«; sie führte zu Formen intensiver Selbstbeobachtung, zur Beschreibung von Bekehrungserlebnissen (und auch vom Scheitern an dieser Forderung) und zur Dokumentation des eigenen Seelenlebens in Form von Tagebüchern und Autobiographien. Gegen die Gefahr oberflächlicher Zufriedenheit hatte schon der Puritaner Daniel Dyke (gest. 1614) eine weit rezipierte Anleitung zur ›Seelenanatomie‹ publiziert (*The Mystery of Selfe-Deceiving*, 1614; dt. ab 1636), die das heilsbegierige Ich durch ein Netz von Fangfragen zur Selbsterkenntnis trieb. Gerade an solche Techniken knüpften literarische Introspektionen an, auch wenn sie damit einen pietistischen Hintergrund aus oft leidvoller Erfahrung gerade überwinden sollten wie im Fall von Karl Philipp Moritz (1756–1793). Tatsächlich hat der Pietismus – im weitesten Sinne verstanden und nicht auf bestimmte Strömungen reduziert – im 18. Jh. weite Teile des protestantischen Deutschland beeinflusst und besonders unter den Gebildeten – vor allem natürlich in der Pfarrerschaft, deren Söhne einen großen Teil des intellektuellen Nachwuchses stellte – einen prägenden Einfluss ausgeübt, so z. B. auf Klopstock, Lavater, Jung-Stilling, Claudius, Lessing, Herder, Goethe, Kant u. a.

Die Individualisierung der Gottesbeziehung und die Berufung auf eigene Seelenerfahrungen relativierten die vorbehaltlose Bindung an kirchliche Autoritäten. Auch im kirchlichen hallischen Pietismus wurden theologische Kompetenz und erfolgreiche Amtsführung als Pfarrer nur denen zugesprochen, die sich auf geistliche Erfahrungen und möglichst ein Bekehrungserlebnis berufen konnten. Verbunden war dies mit ethischen Forderungen und in weiten Teilen des Pietismus mit perfektionistischen Ansprüchen, die zu dramatischem Scheitern führen konnten. Letztlich aber wurde damit die Autoritätsgrenze zwischen Berufs- und Laienchristen, die sich ihren Pfarrern spirituell überlegen fühlten, überschritten. Vielfach wurden die informelle Gemeinschaft der »Kinder Gottes« bzw. die Selbstorganisation in Konventikeln der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst vorgezogen.

Gegenüber der traditionellen Ständeordnung, die bis in die Sitzordnung der Kirchenbänke abgebildet war, galt in den Konventikeln oft die Gleichheit der »Kinder Gottes« und nur eine Hierarchie der spirituellen Erfahrung und der anerkannten Virtuosität in der praktischen Bibelauslegung. Bisweilen in Städten, meist aber an den kleineren, pietistisch geprägten Adelshöfen konnten Frauen gleichberechtigt an den Konventikeln teilnehmen – vor allem, wenn Teilnehmerinnen in ein überregionales pietistisches Netzwerk eingebunden waren oder sogar eine führende Rolle im Konventikel spielten. Gelegentlich mündete die Vertrautheit der Konventikel in standesübergreifende Heiraten.

Die weitestgehende Umwertung der Kirchengeschichte nach dem Prinzip eines individuell verifizierten »wahren Christentums« vollzog Gottfried Arnold (s. o.). Er trennte sich radikal von der Tradition einer Jahrhunderte alten kirchlichen Verdammung von »Ketzern« und fragte nach deren Intention und Leistung für das Ideal eines Jesus und der Urkirche verpflichteten Christentums. Im Ergebnis präsentierte er eine Verfallsgeschichte, die einen seit Kaiser Konstantin verderblich mit staatlichen Interessen verflochtenen Kurs der Kirche behauptete und kirchlich verurteilte Abweichler (»Ketzer«) als Vertreter eines untergründig wirksamen »wahren Christentums« rehabilitierte. Diese zu Beginn des 18. Jh. heftig umstrittene Darstellung zählte noch zur historischen Bildung des jungen Goethe und liegt wahrscheinlich seinen Versen zugrunde: »es ist doch die ganze Kirchengeschichte / Mischmasch von Irrtum und von Gewalt«.

Arnolds Idealbild war die von ihm unkritisch übernommene Darstellung der Urchristenheit in der biblischen »Apostelgeschichte«. Ähnlich hatte zuvor Spener seine »Hoffnung besserer Zeiten« gegen die Vorwürfe utopischen Denkens, perfektionistischer Vorstellungen und außergeschichtlicher chiliastischer Hoffnungen verteidigt: da die Bibel selbst ein früheres innergeschichtliches Ideal christlicher Gemeinschaft tradiere, sei dessen Wiederherstellung in der Zukunft nicht ausgeschlossen. Spener wendete sich hier implizit gegen Luther und explizit gegen die Eschatologie der Lutherischen Orthodoxie zugunsten der Offenheit einer positiv gestaltbaren geschichtlichen Zukunft. (↗ Geschichte/Geschichtsphilosophie).

Speners »Hoffnung besserer Zeiten« wirkte praktisch vor allem im von ihm mitinitiierten hallischen Pietismus. Francke verstand sich als ein Werkzeug zum Bau des Reiches Gottes auf Erden: von Halle

sollte eine letztlich weltweite Gesellschaftsreform im Sinne der Utopie Andreaes ausgehen. Francke rechnete mit der Unterstützung Gottes, sah sich aber zugleich selbst in der Pflicht zu handeln. Die Perspektiven dieses Handelns konkretisierte er konzeptionell in Form von »Projekten«. Diese postulierten die Realisierbarkeit seiner Ziele anhand der jeweils erreichten Teilziele und warben um politische und vor allem finanzielle Unterstützung für die nächsten Schritte. Dazu wiesen sie vor allem auf den gesellschaftlichen »Nutzen« seiner Anstalten und deren Verbindung mit der Universität hin. Hauptargument war die Praxisorientierung auf allen Ausbildungsstufen, die in den Schulen – trotz ihrer ständischen Gliederung – einen »Realienunterricht« einschloss, der zur Gründung der ersten preußischen Realschule (Hecker) führte. Franckes eschatologisches Ziel einer »Weltveränderung durch Menschenveränderung« (Martin Schmidt) beinhaltete das Nahziel einer Erziehung »zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit«, die zu praktischer Lebensbewältigung führen sollte.

Wichtiger wurden ökonomische Aspekte. Max Webers These von einer Affinität der protestantischen Ethik zum »Geist des Kapitalismus«, die er anhand von Untersuchungen zum englischen Puritanismus entwickelt und generell für Typen eines »asketischen Protestantismus« benannt hat, ist auch für den hallischen Pietismus im Sinne einer religiös motivierten Rationalisierung und Ökonomisierung der Lebensführung nachvollziehbar. An erster Stelle stand die »Zeitökonomie«. Im Kontext der »Hoffnung besserer Zeiten« galt Zeit als eine gottgegebene Frist, die der Arbeit am kommenden »Reich Gottes« gewidmet werden musste. Francke forderte die »Auskaufung der Zeit« (Epheser 5, 16) und ließ dementsprechend lückenlose Tagesabläufe ökonomischer Zeitverwendung in seinen Anstalten erstellen. Seine eigene Zeitverwendung dokumentierte er in seinen tabellarischen Diarien, wie er sie offenbar auch von anderen einforderte. Zeitökonomie allerdings war nicht inhaltslos, sondern verband sich mit einer expliziten, zum Teil an Luther anknüpfenden Arbeitsethik, die Arbeit zu einem gottgefälligen Tun erhob und damit nachhaltig aufwertete. Kriterium für sinnhafte Zeitverwendung war der damit erzielte Nutzen.

Francke, dessen Anstalten einerseits dem Ideal einer christlichen Universalreform im Sinne Andreaes verpflichtet waren, andererseits sich im Kontext einer realen politischen Welt des brandenburgisch-preußischen Staates behaupten mussten, meldete in regelmäßigen Abständen den »Nutzen«, den seine Anstalten dem Staat erbringen. Gemeint war hier zunächst der fiskalische Ertrag, der durch Ausgaben der Halleschen Scholaren in der Stadt in die Staatskasse floss. Aber auch die Anstalten selbst waren ökonomisch strukturiert. Kostenminimierung und Effizienzsteigerung zählten zu den Maximen der Anstalten, zumal diese über kein gesichertes Budget verfügten, sondern von Spenden wohlwollender Förderer und von Erträgen aus ihren »erwerbenden Anstalten« abhängig waren. Waisenhaus, Schulen und erwerbende Anstalten wurden von jeweiligen »Inspektoren« geleitet, die zu regelmäßigen Verwaltungskonferenzen zusammentrafen. Damit entstand unter pietistischen Vorzeichen – wie der Forderung eines gemeinsamen Gebets zu Beginn jeder Sitzung – eine rational geprägte Verwaltungsstruktur, wobei über ökonomische Grundsatz- und Einzelfragen diskutiert wurde wie z. B. über die Frage, ob die Wäsche des Waisenhauses wie bisher von einer eigenen Wäscherin gewaschen werden sollte oder es kostengünstiger sei, diese Aufgabe im heutigen Sinne eines »outsourcing« Wäscherinnen in Glaucha zu übertragen. Die Konferenz entschied sich versuchsweise für Letzteres und entließ die Wäscherin, revidierte diesen Beschluss jedoch später angesichts negativer Erfahrungen. Klar ist, dass – wie auch in anderen Fällen von Beschäftigungsverhältnissen innerhalb der Anstalten – ökonomische Gesichtspunkte im konkreten Fall über allgemeine soziale Gesichtspunkte dominierten. Im Bestreben nach weitgehender ökonomischer Autonomie betrieb der hallische Pietismus aber auch weitere ökonomische Projekte europäischen Maßstabs. Erfolgreich war neben dem Handel mit Büchern nur der internationale Verkauf von Medikamenten, die in der Halleschen Waisenhausapotheke gefertigt wurden. Der hallische Pietismus agierte kapitalistisch, auch da, wo er den Vorwurf unlauteren Wettbewerbs zurückwies. So erklärte Canstein gegenüber der Beschwerde regionaler Verleger, er ruiniere sie durch den Dumping-Preis seiner in innovativer, kapitalintensiver Technik vom stehenden Satz gedruckten Bibeln, dass man in der Verweigerung technischer Innovationen schon den Buchdruck hätte verbieten müssen, da dieser so viele Schreiber arbeitslos gemacht habe.

Trotz ihrer Privilegierung mit besonderen Freiheiten und ihrer rechtlichen Unterstellung unter die Universität Halle blieben Franckes Anstalten zunächst ein Privatunternehmen ihres Gründers. Für den noch rudimentär absolutistischen Staat Brandenburg-Preußen passten aber zumindest die schu-

lischen und die ökonomischen Aktivitäten des hallischen Pietismus exakt in die Staatsraison. Damit gewann der Pietismus die Funktion einer »preußischen Staatsreligion« in der Formierung des Preußischen Staates (Hinrichs 1971; Gawthrop 1993).

In Abgrenzung zur Weber-These wurde betont, dass alles wirtschaftliche Handeln von Pietisten nicht der eigenen Bereicherung, sondern gemeinsamen, vor allem religiösen und sozialen Interessen diente; es handele sich daher um einen »Reich-Gottes-Kapitalismus«. Carl Hinrichs hat dies auf die Formulierung gebracht, mit dem Puritanismus habe in England auch der Kapitalismus begonnen, in Deutschland aber (durch den Pietismus) der Sozialismus (Hinrichs 1971, 12). Diese Formulierung bezieht sich nur auf den hallischen Pietismus Franckes. Erhebliche Wirtschaftsaktivitäten setzte auch die Herrnhuter Brüdergemeine frei. Der Sozialstruktur ihrer Mitgliedschaft entsprechend, kam es hier vor allem zu Unternehmensgründungen in handwerklichen Branchen. Tatsächlich ist die Arbeit im Sinne eines »Reich-Gottes-Kapitalismus« auch stärker individuell verstanden worden und hat zu zahlreichen Firmengründungen in Einzugsbereichen des Pietismus in seinem weiteren Sinne geführt.

Die Übertragung der Weber-These auf eine grundsätzliche Affinität zwischen asketischem Protestantismus und empirischer (Natur-)Wissenschaft (Merton 1936) ist für den Pietismus mit Hinweis auf die Auseinandersetzungen zwischen Pietismus und Aufklärung in Halle und die Ausweisung Christian Wolffs aus Brandenburg-Preußen – woraus eine grundsätzliche Wissenschaftsfeindschaft des Pietismus konstruiert wurde – zu Unrecht infrage gestellt worden. Spener wie Francke haben vielmehr die aufblühenden empirischen Wissenschaften als möglichen Verbündeten in der Auseinandersetzung mit einer scholastisch-rationalistisch geprägten Theologie und Philosophie (zu der dann auch Wolff gehörte) verstanden. Da man die eigene Theologie nicht als scholastisch, sondern als hermeneutisch und empirisch (Gotteserfahrungen) definierte, begrüßte man alle auf Experiment und Erfahrung beruhenden Erkenntnisse, bis die Naturwissenschaften zu eigenen Systembildungen und theologiefernen Welterklärungsmodellen gelangten. Spener schon warnte vor Argumentationen mit Wundergeschichten und »Himmelszeichen« wie Kometen (1681), da die Wissenschaft von Tag zu Tag fortschreite und schon bald Phänomene natürlich erklären könne, die jetzt noch als »Wunder« galten (Sträter 2006). Spener und Francke haben beide mit Leibniz korrespondiert, Francke wurde auf Leibniz' Wunsch Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Ihr gemeinsames Interesse war die Kontaktaufnahme mit den Kulturen des Ostens, wobei Francke zunächst an Russland, Leibniz an China dachte. Letztlich stimmten sie in dem Grundsatz überein, dass diese Welt verbesserungsbedürftig sei.

Quellen

Arndt, J. (1610): Vier *Bücher vom wahren Christentum*. Magdeburg.

Arndt, J. (1616–1620): *Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Evangelischen Texte/so durchs gantze Jahr an den Sontagen und vornehmen Festen/auch der Apostel-Tage gepredigt werden*. Jena.

Arnold. G. (1699/1700): *Gottfried Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688*. Frankfurt/Main.

Francke, A.H. (1701 ff.): *Segens-volle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes: Zur Beschämung des Unglaubens und Stärckung des Glaubens entdecket durch eine wahrhafte und umständliche Nachricht von dem Wäysen-Hause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle*. Halle.

Großgebauer, Th. (1661): *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*. Frankfurt/Main.

Spener, Ph.J. (1675): *Pia Desideria oder hertzliches Verlangen, nach Gottgefälliger Bessererung der wahren Evangelischen Kirchen: sampt einigen dahin einfaeltig abzweckenden Christlichen Vorschlägen* […]*; sampt angehengen zweyer Christlichen Theologorum darüber gestellten und zu mehrer aufferbauung höchst-dienlichen Bedencken*. Frankfurt/Main.

Spener, Ph.J. (2006): *Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689–1704*. Hg. v. J. Wallmann u. U. Sträter in Zusammenarbeit mit V. Albrecht-Birkner. Tübingen.

Sekundärliteratur

Brecht, M. (Hg.) (1993–2004): *Geschichte des Pietismus*. 4 Bde. Göttingen.

Gawthrop, R.L. (1993): *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*. Cambridge.

Greschat, M. (Hg.) (1977): *Zur neueren Pietismusforschung*. Darmstadt.

Heppe, H. (1879): *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*. Leiden.

Hinrichs, C. (1971): *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen.

Lehmann, H. (1969): *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*. Stuttgart.

Leube, H. (1924): *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*. Leipzig.

Merton, R.K. (1936): »Puritanism, Pietism and Science«. In: *Sociological Revue* 28 (1936); erneut in: Ders. (1968): *Social Theory and Social Structure*. New York, 628–660.

Mirbt, C. (1904): Art. »Pietismus«. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 15. Leipzig.
Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. 1 ff., 1974 ff. (mit fortlaufender Bibliographie zur Pietismusforschung).
Ritschl, A. (1966): *Geschichte des Pietismus* [Bonn 1880–1886]. Bd. 1–3. Berlin.
Stephan, H. (1908): *Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung*. Tübingen.
Stoeffler, F. E. (1965, 2. Aufl. 1971): *The Rise of Evangelical Pietism*. Leiden.
Stoeffler, E. (1973): *German Pietism during the eighteenth century*. Leiden.
Sträter, U. (2006): »Zum Verhältnis des frühen Pietismus zu den Naturwissenschaften«. In: *Pietismus und Neuzeit* 32, 79–100.
Wallmann, J. (1970, 2., erw. u. verb. Aufl. 1986): *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*. Tübingen.
Wallmann, J. (2005): *Der Pietismus*. Göttingen.

Udo Sträter

Querelle des Anciens et des Modernes (dt. Der Streit der Altertumsfreunde und der Modernen; engl. Quarrel of the ancients and the moderns)

Grundzüge und Vorgeschichte

Der Streit zwischen alt und neu scheint von anthropologisch-kulturgeschichtlicher Konstanz, kennen doch den Gegensatz von antiqui und moderni schon die römische Antike und das Mittelalter. Hierbei bleibt der Topos der Wiederkehr eines solchen Gegensatzes noch ohne explizite geschichtsphilophische Dimension, nimmt man nicht das Bernard von Chartres für die Zeit um 1120 zugeschriebene Diktum, man lebe auf den Schultern von Riesen, das meint die Antike, bereits als Öffnung für ein Zukunftsdenken jenseits der Heilsgeschichte.

Eine solche nach vorn gerichtete Dimension des Fortschritts erwächst deutlicher im 17. und vor allem im 18. Jh. in der so genannten Querelle des Anciens et des Modernes, einer geschichtsphilosophischen Auseinandersetzung in ästhetischer Gestalt. Als deren Gründungsdokument gilt gemeinhin das von Charles Perrault (1628–1703) 1687 in einer Sitzung der Académie Française vorgetragene Preisgedicht *Le siècle de Louis le Grand*, dessen Betonung der allseitigen Überlegenheit der Gegenwart über die Antike noch in der Sitzung die Widerrede von Nicolas Boileau (1636–1711), dem Hauptvertreter der Anciens, hervorrief (Kortum 1966a). Die ältere Forschungsgeschichte, speziell die deutsche, hat in den 1960er Jahren in der Darlegung des Streits eine Art West-Ost-Gegensatz ausgetragen. So hat die Konstanzer Schule von Hans-Robert Jauss als Qualitätsmerkmal der Querelle einen frühen Historismus erkennen wollen (Jauss 1964), während die Schule von Werner Krauss auf deren Vorläuferschaft zur Fortschrittstheorie des 18. Jahrhunderts abgehoben hat (Krauss/Kortum 1966). Die neueren Arbeiten neigen dazu, den Beginn der Querelle vorzudatieren und unterstreichen die Kontinuität zum italienischen Quellenmaterial im Umfeld des Rinascimento (Fumaroli 2001; zu spanischen Vorläufern s. Krauss in Krauss/Kortum 1966, XI f.). Die Studie Fumarolis aus dem Jahr 2001 bildet neuerdings das mittlere Kapitel einer Gesamtschau *Le sablier renversé. Des Modernes aux Anciens* (2013), in welcher der Autor das 1684 unter dem Titel *Homme de Cour* ins Französische übersetzte *Oraculo manual y arte de prudencia* von Baltasar Gracián (1601–1658) in den Kontext der Querelle integriert und in einem dritten Kapitel auch dem ab 1750 aufkommenden Antikekult in der Aufklärung, den schon Arnold Hauser in seiner *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* von 1953 unter politischen Gesichtspunkten nachdrücklich hervorgehoben hatte, einen angemessenen Platz einräumt.

In die Debatte eingelagert ist auch ein bereits protonationales Überlegenheitsbewusstsein, das entsprechende Reaktionen des Widerspruchs, vor allem in Deutschland erzeugt. In der Renaissance geht es in Joachim Du Bellays (1522–1560) Verteidigung der französischen Sprache in *La Deffence et illustration de la Langue françoyse* (1549), dem Manifest der Pléiade, noch um die Stärkung gegenüber dem in der Zeit hegemonialen Italienischen wie auch um die Konkurrenz mit dem kulturellen Glanz des Zeitalters der Medici. Der wetteifernde Bezug zur Antike gilt, wie in der gesamten Epoche, als Versuch der Wiederbelebung bzw. Stärkung der eigenen gegenwärtigen Kultur. Der von Giorgio Vasari (1511–1574) geprägte Begriff der Wiedergeburt (rinascita), der eine triadische Vorstellung von Antike, Verfall und Erneuerung mit sich führte, beinhaltete auch die Problematisierung der mittelalterlichen Auffassung von einer definitiv geglückten Synthese zwischen paganer und christlicher Kultur, ein Kampffeld, das auch in der Querelle eine Rolle spielt (Buck 1958; Baron 1959). Zugleich wirken in dieser Vorstellung der Wiedergeburt auch die hergebrachten Vorstellungen von einer Translatio imperii et studii in der Nachfolge Roms (Goez 1958). Es geht um Traditionsbildung und um den Zusammenhang von Macht und einer entsprechenden Kultur ihrer Repräsentation. Dies gilt in Frankreich schon für Jean Bodin (1529/1530–1596), einen der ersten Rechtstheoretiker des Absolutismus mit *Les six livres de la République* (1576); dies setzt sich fort mit Richelieu (1585–1642) und der Gründung der Académie Française (1635); in diesen Kontext gehören auch die reichspolitischen Ambitionen von Ludwig XIV. (Duchardt 1990; Bender 2007) und ihre propagandistisch angemessenen künstlerischen Würdigungen. Zu dieser Vorgeschichte gehört im kulturellen Feld nicht zuletzt die neuerdings von Marc Fumaroli (2001) noch einmal herausgearbeitete Bedeutung Michel Montaignes (1533–1592), der sich sowohl gegen den Pedantismus der Gelehrtenzunft in der Antikeverehrung wendet wie gegen einen oberflächlichen Optimismus im Blick auf die zivilisatorischen Tendenzen seiner Gegenwart.

In der längst noch nicht in allen Dimensionen,

vor allem nicht in den machtpolitischen Verästelungen befriedigend erschlossenen Querelle geht es im 17. Jh. um die Vorbildhaftigkeit der Antike, speziell in den literarischen Werken, so die Position der Anciens, bzw. um den Fortschritt in allen kulturellen Bereichen, einschließlich der Literatur, so die Modernes. Beide Parteiungen empfehlen sich mit ihren jeweiligen Vorstellungen der Monarchie und deren Kulturpolitik. Von der sozialen Trägerschaft her gehören beide Gruppen mehr oder minder dem Bürgertum an, wobei die Anciens stärker der jansenistisch akkulturierten Noblesse de Robe und den Gelehrtenmilieus verpflichtet sind, während die Modernes sich stärker als Träger einer christlichen und zugleich mondänen Kultur im Zeichen des Absolutismus und dessen innen- wie außenpolitischen Zielen verstehen.

Die Querelle und die Kulturpolitik der Monarchie

Zu den Voraussetzungen der tatsächlichen Wirksamkeit einer solchen Politik in Frankreich gehört zunächst die staatlich geförderte große Zahl der Übersetzungen ins Französische, die es zum Zentrum der Ideenzirkulation und zur europäischen Hauptsprache werden lassen. Dieser bereits im ersten Drittel des 17. Jh. sich abzeichnende Zustand fördert den Bildungszuwachs in den mondänen Kreisen, wie er auch die eigentlich auf das Lateinische festgelegten Milieus der Philosophie, der Gelehrsamkeit und der Medizin zugunsten des Französischen beeinflusst, das seit der Ordonnance von Villers-Cotterêts (1539) alleinige Urkunden- und Amtssprache war. Symptomatisch hierfür ist, dass Descartes seinen *Discours de la méthode* (1637, lat. 1657) zuerst auf Französisch publiziert.

Der Zusammenhang von Monarchie und Literaturdoktrin ist bereits früh sichtbar an Auseinandersetzungen auf dem Feld der Poetik bzw. der Kritik. Hier sind im Wesentlichen drei, untereinander verwobene Strömungen zu unterscheiden (siehe hierzu Thoma 2008, 763–766). Eine erste, sich an Descartes und der Logik von Port-Royal ausrichtende, verknüpft Wahrheit und Schönheit, legt hohen Wert auf Regelkonformität und steht bereits im Einfluss der Politik. Zu dieser Strömung, die sich am Beispiel eines Stücks von Corneille in der sogenannten *Querelle du Cid* erprobt, gehören Jean Chapelain (1595–1674), der kulturpolitische Berater Richelieus und später Colberts, zugleich Autor eines Epos, sowie der ebenfalls zeitweilig Richelieu nahestehende François d'Aubignac (1604–1676) mit *La pratique du théâtre* (1657). In diesem Streit geht es um die Ausschaltung jener Handlungselemente auf der Bühne, die den künftig erwünschten Regeln der Bienséance widersprechen, wie Duelle, Ohrfeigen etc.

Eine zweite, stärker an Soziabilitätskriterien messende und zur Galanterie hin vermittelnde Strömung verkörpert Boileau. Er kommt, wie auch sein Gegner Perrault, aus dem Milieu der Robe, bezieht eine ausreichende Leibrente, die ihn unabhängig macht; einen Adelstitel beansprucht er vergebens. Mit dem Amtsantritt von Louis XIV bewegt er sich im literarischen Feld, zunächst mit unbotmäßigen Satiren, mäßigt sich jedoch in einer Reihe von Episteln und verstärkt die Rücksicht auf die Politik der Monarchie, nicht zuletzt durch die Ausformulierung einer dieser zupass kommenden, auch vernunftbetonten poetologischen Doktrin. Am Ende dieses Anpassungsprozesses in der Manier des Horaz wird Boileau 1677 zusammen mit Racine zum Geschichtsschreiber des Königs (historiographe du roi) ernannt. Bereits zuvor arrivierte er in den gelehrten Milieus des Jansenismus wie in Kreisen des Hochadels, wo er seine Texte vorträgt. Er ist auch Protégé von Mme de Montespan, der Mätresse des Königs. Sein poetologisches Sensorium vermittelt vielfältige mentale und ästhetisch-politische Spannungen, darunter auch jene, die nach der erzwungenen Botmäßigkeit des Amtsadels im Ausgang der Fronde parlementaire (1648–1650) sowie nach der Unterwerfung des Hochadels im Ausgang der Fronde des princes (1650–1652) die latent oppositionelle Mentalität der Führungsschichten einer zum Absolutismus tendierenden Monarchie charakterisierten.

Boileaus Hauptwerk, der in Alexandrinern gehaltene *Art poétique* (1674) in vier Gesängen, schließt an die Poetik des Aristoteles und an die *Ars poetica* von Horaz an, wohingegen er das poetologische Material der Renaissance ignoriert. In vielem wiederholt Boileau auch Lehrmeinungen der Vorläufer im Bereich der sprachlich-stilistischen und poetologischen Normierung (Malherbe, Vaugelas, Chapelin, D'Aubignac). In der praktischen Ausführung folgt seine Poetik dem Gesetz der Varietas durch eingestreute Digressionen, historische Exkurse und etüdenartige Exempel. Es verbindet insgesamt das tradierte poetologische Material mit den höfischen Geschmackskonventionen. Durch die Erweiterung der Nachahmung der literarischen Vorbilder aus der griechisch-römischen Antike um die Modelle praktischer Anschauung von Hof und Stadt (»Etudiez la

cour et connaissez la ville«) gewinnt das Werk in vielem den Status einer vernunftuniversalistisch geprägten Präzeptistik. Hinzu kommt ein forciert utilitär-moralischer Begriff von Dichtung, der durch den Zusammenfall von Wahrheit und Schönheit ergänzt wird (»Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable«, Épitre IX), jedoch auch Platz lässt für die Kommunikationsästhetik seiner Zeit.

Mit der Wahl der Gattung wie mit der Aufwertung der antiken Vorbilder stellte der *Art poétique* einen zentralen Beitrag zur Querelle des Anciens et des Modernes dar. In dieser Funktion steht ebenso das übrige kritische Werk Boileaus, vor allem die aus den Jahren 1692 ff. stammenden Kommentare zu seiner zeitgleich zur Poetik erscheinenden Übersetzung des in der Zeit Longin zugeschriebenen Traktats *Peri hypsous* mit dem Titel *Traité du sublime* (1674), die kleine Auszüge aus der Übersetzung der griechischen Vorlage zur Polemik gegen Perrault nutzen, dem über den Nachweis mangelnder Bildung und fehlender Kenntnisse des Griechischen die Legitimität als Debattenteilnehmer entzogen werden soll (Réflexion VII: »[..] Monsieur P, qui ne sçachant point la langue d'Homère, vient hardiment luy faire son procez sur la bassesse de ses Traducteurs […]«). Das Hauptargument für die Antike besteht in der Dauer ihrer Bewunderung. Boileau ist also schon früh und kontinuierlich der Hauptrepräsentant der Anciens.

Deren Position stützend kommt hinzu eine dritte, gelehrte Strömung der Kritik, mit dem wichtigsten Vertreter René Rapin (1621–1683), dessen *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les Ouvrages des Poètes Anciens et Modernes* (1674) Aristoteles und Horaz systematisiert und die antiken Autoren zur Norm einer fundierten Darstellung der Hauptgattungen der Dichtung (Epos, Tragödie, Komödie, Ode etc.) im europäischen Vergleich macht, der bis in die Gegenwart reicht. Für Rapin ragt Homer als Modell und als größtes Universalgenie aller Zeiten heraus (»l'esprit le plus vaste le plus sublime, le plus profond, le plus universel qui fut jamais«, *Réflexions*, 7).

Boileau wie Rapin argumentieren gegen den ersten wichtigen Vertreter der Modernes, den schon früh ebenfalls von Richelieu geförderten Desmarets de Saint Sorlin (1595–1676). Dieser behauptete mit seinem Epos *Clovis ou la France Chrestienne* (1657) die Überlegenheit des christlichen Wunderbaren über das heidnisch-antike »merveilleux« und wollte die französische Monarchie ästhetisch in diese Tradition gestellt sehen. Mit Vorworten und theoretischen Schriften interpretiert er noch bis in die 1670er Jahre hinein das Christentum als unendlich gedachten theologischen Fortschritt über den heidnischen Irrtum und leitet daraus auch die Überlegenheit einer christlichen Dichtung ab, die keines nachzuahmenden Vorbildes bedürfe, sondern nur der »Fruchtbarkeit des Geistes« (fécondité de l'esprit, zit. n. Fumaroli 2001, 127). Er versteht Perrault explizit als seinen Nachfolger. Die kulturpolitischen Optionen der Monarchie sind zu dieser Zeit offensichtlich noch nicht fixiert.

Gegen das christliche Epos argumentiert Boileau im dritten Gesang seines *Art poétique* mit dem Argument der Gefährdung der Religion durch ihre Einbeziehung in die Welt der Fiktion (»[…] n'allons point dans nos songes/Du Dieu de vérité faire un dieu de mensonges«, vv. 234/235). Ähnlich verfährt Saint-Évremond (1613–1703) in *De la tragédie ancienne et moderne* (1672), der am Beispiel der Tragödie ebenfalls auf der Trennung der Sphären der Kunst und des Sakralen beharrt. Speziell zum Epos unterstreicht Claude Fleury (1640–1723) in den 1665 entstandenen *Remarques sur Homère* den historischen Abstand der Homerischen Epen zu seiner zivilisierten Gegenwart und findet dabei schon vor Rousseau einen zivilisationskritischen Ton.

Für die als dicht gestaffelte Phalanx auftretenden Anciens, die ihre These von der Überlegenheit der Antike am überzeugendsten im Bereich der Dichtung plausibel machen können, steht die Vollendung am Anfang der Geschichte. Allerdings kann dieses Vorbild zeitloser Vollkommenheit in der Gegenwart durchaus erreicht und selbst wiederum vorbildhaft werden. Dieses Verhältnis gilt, wie der Vergleich Ludwigs XIV. mit Alexander dem Großen deutlich macht, nach Boileau auch für die Monarchie, die ihre Größe ebenso an der Antike zu legitimieren habe, wie die Dichter ihre Werke. Louis XIV, der sich von Boileau und Racine beraten ließ, hat deren mehr indirekte literaturpolitische Strategien zur Festigung der Publikumseinheit von La cour et la ville letztlich gegenüber der des Herrscherlobs und des Fortschrittsdiskurses seitens Perraults bevorzugt. Alain Viala (1985) hat in diese Konstellation der Kulturpolitik der Monarchie die Förderung der Künste unter Louis XIV durch ein nur mittelbar wirkendes Staatsmäzenat einbezogen und damit aus der Entlastung des Werks von direktem Auftrag die Vorverlagerung der Kunstautonomie in das 17. Jh. zu begründen versucht. Damit hat er zugleich eine schon seit dem 19. Jh. versuchte Umdeutung der Literatur der Klassik zu einer Epoche der Bürgerlichkeit zum Ab-

schluss gebracht (vgl. zu dieser Umdeutung Thoma 1979). Neuerdings hat man Vialas Lesart durch eine bibliographisch materialreiche und klug geführte institutionssoziologische Interpretation der Querelle des 17. Jh. ergänzt und sie als eine Selbstinszenierung der Académie Française gelesen, mit der diese sich die Hoheit der Kanonbestimmung gesichert sowie die Monarchie gleichsam ins Abseits gestellt habe (Mayer 2012).

Eine derart pointierte Sicht verwischt indes die tatsächliche machtpolitische Anbindung beider Parteiungen, die wiederholt und unübersehbar ihre Ergebenheit durch die Artikulation panegyrischer Absichten demonstrieren: Perrault schreibt ein Preisgedicht auf Louis XIV und Boileau gibt, trotz seiner häufig artikulierten Reserven gegenüber dem Herrscherlob, zu dem er aus persönlicher dichterischer Anlage unfähig sei, auch ein Exempel der Gattung Ode aus Anlass der Eroberung Namurs. Auch setzt der König die späte Aufnahme Boileaus (1683) in die Académie gegen den Willen der Institution durch, deren Mitglieder nicht selten Opfer der Literatursatiren des Aspiranten gewesen waren.

Die Autonomiethese gewinnt eine gewisse Substanz beim näheren Betrachten der Sollbruchstellen der jeweiligen Argumentation der beiden Lager. Der Verweis der Anciens auf die gemeinsame Aemulatio von Dichtern und Herrscher mit den antiken Vorbildern erzeugte einen bis dato in der Gegenwart nicht gleichermaßen sichtbaren Anspruch auf eine Gleichrangigkeit von Geist und Macht. Auf der Seite der Modernes stellte die in Perraults Beiträgen zur Querelle aufscheinende und durch Fontenelle befestigte Fortschrittskonzeption das Königtum offenbar unter zivilisationsgeschichtliche Bedingungen, die seiner theologischen Begründung (Gottesgnadentum) eher fremd bleiben mussten. Im Übrigen mochte auch der andere Begründungsrahmen, jener der Nachfolge Louis' in der Abfolge der Zeitalter, diesen an seine unerfüllten reichspolitischen Ambitionen erinnern. Ebenso problematisch ist schließlich die von Perrault unterstützte Forderung nach einem christlichen Epos, ist diese Gattung doch eine der notwendig missglückenden Intentionen der französischen Literatur der frühen Neuzeit (Krüger 1986), wenn man der These Hegels aus dessen *Vorlesungen über die Ästhetik* (hg. v. F. Bassenge, Berlin 1976, D. 1, 192 f.) folgt, zum Gelingen des Epos habe der Monarch die konkrete Spitze des Ganzen darzustellen, und nicht, wie in der Gegenwart den mehr oder minder abstrakten Mittelpunkt der für sich bereits bestehenden Einrichtungen wie Recht, Finanzen, bürgerliche Ordnung und Sicherheit – was auch für die Zeit Ludwigs XIV. schon zutraf. Nicht übersehen werden darf zuletzt, dass sowohl Perrault wie auch Boileau selbst zur Epenparodie greifen.

Aus der engeren Perspektive der ↗ Literatur, die in dieser Zeit noch wesentlich Teil der höfischen Repräsentation und des aristokratischen Divertissement darstellte, war eher der Beitrag der Anciens zukunftsweisend, sowohl durch die Beharrung auf einer Trennung der Sphären der Kunst und des Sakralen, wie auch durch den indirekten Weg des ästhetischen Zugangs zur Gegenwart über die Antike, der es erlaubte, die inneren Widersprüche der zeitgenössischen gesellschaftlichen Konstellation in ihren psychischen Resultaten so ein- und aufzufangen (Köhler 1972), dass im Nachhinein die Literatur des späten 17. Jh., speziell die theatralischen Gattungen, allen voran die Tragödie, als Höhepunkt der Nationalliteratur identifiziert werden konnte.

Der Weg ins Fortschrittsparadigma des 18. Jahrhunderts

Die Gründe, warum der aus großbürgerlichem jansenistischem Milieu stammende Perrault das Jahr 1687 zum Zeitpunkt seines Preisgedichts wählt, sind nicht eindeutig auszumachen. Vermutlich geht es um die Rückgewinnung nicht nur symbolischen Kapitals, das der einstige Günstling Mazarins und Colberts mit dem Amtsantritt von Louvois 1683 verloren hatte. Unter Colbert war er für große Bauvorhaben wie Louvre, Tuilerien und Versailles zuständig, fungierte als dessen Mittler zur Académie de Peinture et de Sculpture, zur Académie d'Architecture und zur Académie des Sciences und war auch für die Verwaltung der königlichen Gratifikationen verantwortlich. Seit 1671 war er Mitglied der Académie Française, 1673 wurde er deren Kanzler und 1678 ihr Direktor (Bonnefon 1904). Perrault gehörte also im Unterschied zu Boileau, der seinen Rechtsanwaltsberuf nie ausübte, von vorneherein zur Verwaltungselite der Monarchie. Paradoxerweise gelingt ihm der Versuch der Rückgewinnung seiner verlorenen Machtposition bzw. seines symbolischen Kapitals nun gerade nicht mit seinem in Alexandrinern verfassten Preisgedicht, das die Herrschaftszeit Ludwigs XIV. bereits zu dessen Lebzeiten als Höhepunkt der bisherigen Zeitalter erklärte (s. zum Folgenden Thoma 2008, 770–771). Es entheroisiert zunächst die von den Anciens als Norm gesetzten antiken Autoren im Namen eines gemeinsamen anthropologi-

schen Befunds (»Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous«), behauptet alsdann die Überlegenheit der Gegenwart in Kriegstechnik, Wissenschaft und Jurisprudenz im Namen von Wahrheit, Funktionalität und Effizienz und unterstellt schließlich der Dichtung wie der bildenden Kunst der Antike fehlendes Maß und mangelnde Urbanität sowie ihrer Musik rohe und naive Ursprünglichkeit. Nach dem Preis der Gärten von Versailles endet das Gedicht mit dem allgemeinen Lob der Leistungen und der Bedeutung des Monarchen.

Perrault vertieft die Position seines Gelegenheitsgedichts in den vier Bänden der *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688–1697) (Jauss 1964; Krauss 1966; Bernier 2006). Die Gattung der Parallele steht in einer Kontinuitätslinie von Plutarchs Parallelviten über die Renaissance (u. a. Montaigne) bis ins 18. Jh., wo sie mit rund 60 Titeln ihren Höhepunkt erreicht: paradigmatisch etwa in Mablys *Parallèle des Romains et des François par rapport au gouvernement* (1740) (siehe hierzu insgesamt Gicquiaud 2006, 29–47). Ihre direkten Vorläufer im 17. Jh. liegen aber vor allem im zunächst kulturell und sprachlich in Europa hegemonialen Italien (Margiotta 1953). Sie ist ein im Rhetorikunterricht eingeübtes Verfahren, ferner dient sie als Matrix für Kontroversen, wie z. B. die *Parallèle de la doctrine des payens avec celle des jésuites* (1726). Die *Encylopédie* nennt sie eine angenehme Übung, die etwa beim Vergleich berühmter Männer von einem zum anderen geht und immer die jeweiligen Unterschiede herausarbeitet (»exercice agréable par l'esprit qui va et revient de l'un à l'autre« (zit n. Gicquiaud, 39). Insgesamt scheint die Gattung auch geeignet für Epochen verschiedener und unsicherer Zeitlichkeit (Bernier 2006, 5 f.), was man an Chateaubriands *Essai sur les révolutions anciennes et modernes* (1796) ablesen kann, der ebenfalls noch dieses Darstellungsmuster bedient.

Man hat Perraults Text als typisch für die zyklische Geschichtsauffassung des Ancien Régime betrachtet (Schlobach 1980, 235). Jedoch bewegt sich dessen als Zeitalterkonstruktion durchgeführte Parallele schon in die Richtung einer zivilisationsgeschichtlich grundierten und unumkehrbaren Fortschrittsauffassung. Inszeniert ist die Gattung als Dialog zwischen einem aus der Provinz kommenden Präsidenten (Président), der die Position der Anciens vertritt und dem die Modernes repräsentierenden Abbé, der sich in Stadt und Hof bestens auskennt. Die Rolle des geistreichen Stichwortgebers hat der so genannte Chevalier, welcher ebenfalls die Position der Modernes stützt.

Der erste Dialog »De la prévention en faveur des Anciens« verhandelt Grundsatzfragen. Cicero, der die Überlegenheit Roms über die Griechen vertretende Redner und Weltmann, gilt als Vorläufer der Modernes, der Philologe und normative Pädagoge Quintilian als Prototyp der Anciens. Diesen Gegensatz zwischen Weltläufigkeit und borniertem Vorurteil variiert die Debatte um Pindar, in welcher der Abbé den mondänen Geschmack des »bon sens« und der »choses fines« vertritt, wohingegen der vom Präsidenten (wie auch von Boileau im *Art poétique*) privilegierte Pindar als Exempel für Dunkelheit und Gezwungenheit steht. Eine metapolitische Dimension des Streits erscheint in der Forderung des Abbé nach absoluter »liberté de penser & de juger« in Fragen der literarischen Wertung sowie in den Künsten und Wissenschaften (»commerce des arts & des sciences«), wo, im Gegensatz zu Religion und Staat, nicht die Autorität, sondern nur die Währung der Vernunft zu gelten habe. In der für die Querelle zentralen Frage des Fortschritts weist der Chevalier den Anciens die Rolle der Kinder der Menschheitsgeschichte zu. Der Abbé pocht auch auf den Erfahrungszuwachs in Wissen und Gelehrsamkeit. Das dunkle Mittelalter wird als geschichtliche Sonderbedingung ausgeklammert. Als Ermöglichungszusammenhang für den Fortschritt in den Wissenschaften und Künsten gelten die Zeitalter der großen Monarchen.

Der zweite Dialog handelt von Architektur, Skulptur und Malerei. Gegenstand der Anschauung und der Reflexion ist zunächst das Schloss von Versailles. Die der Fortschrittsidee widerstrebenden Grundformen des Bauens seit alters her werden in Analogie zu den Tropen der Rhetorik gesetzt, die erst mit dem großen Redner zur Geltung kommen. Der weniger große Abstand in der Bildhauerei zwischen Alten und Modernen wird aus der handwerklichen Leichtigkeit dieser Kunst erklärt. Auch auf dem dritten Beispielfeld, der Malerei, wird, explizit gegen die opinio communis, am Beispiel Le Bruns eine aufsteigende Linie, speziell in der Lichtgestaltung, konstatiert.

Der dritte Dialog und der vierte Dialog handeln von der Beredsamkeit und der Dichtung, vom Chevalier als die Kernproblematik der Querelle (»le vray point de la question«) bezeichnet. Hier optiert der Abbé für die Trennung von Stil und Gedanke, damit für das Genügen guter Übersetzungen. Der sich anschließende Streit um die Höherwertigkeit von Natürlichkeit und Einfachheit der Antike auf der einen und Galanterie bzw. Politesse auf der anderen Seite

wird mit dem Hinweis auf die Zwangsläufigkeit der als Höherentwicklung verstandenen Polizierung entschieden. Dementsprechend erscheinen die Reden von Demosthenes und Cicero nicht als unerreichte Vorbilder, sondern als Ausdruck einer zeitspezifischen Ausprägung der Redekunst.

Der vierte Dialog über die Dichtung beginnt mit der Thematisierung der Gattung ›Kritik‹ (critique), die vom Präsidenten als Autorität, vom Abbé als ein hierarchisch zweitrangiges und von verhinderten Schriftstellern betriebenes Genre bezeichnet wird. Es schließen sich an eine Definition der Dichtkunst und ihr Vergleich mit der Malerei. Was dieser Linie Schatten und Farbe sind, sind jener Inventio, rhetorische Figuren und Metaphern. Wesentliches Ziel der Dichtkunst ist das Gefallen (plaire). Zu diesem Zweck bedient sie sich: eines natürlichen und allen Nationen gemeinsamen Schmucks (vie, sentiments, passion, paroles, raisonnements) und eines künstlichen, auf Konvention beruhenden wie etwa die Götter der Mythologie oder die Engel und Dämonen des Christentums. Einen breiten Raum nimmt die Erörterung des Epos ein, dessen antike, speziell griechische Gestaltung der Kindheit der Menschheit zugerechnet wird. Die Grobheit der als Gemeinschaftswerk verstandenen Ilias und Odyssee mildere sich erst mit Vergils Feinheit und Ernst. Die Gegenwart lasse mit ihrer »politesse« und ihrem »bon goût« als Zeichen hoher Zivilisiertheit eine Höherentwicklung der Gattung erwarten. Die Zukunft sieht der Abbé im christlichen Epos. Die Oper steht für den Zugewinn an neuen Gattungen (»nouvelles sortes de Poésies qu'on a adjoustées aux anciennes«), ein Argument, das im 18. Jh. an Bedeutung zunehmen wird.

Der fünfte Dialog über die Wissenschaften und technischen Künste hat nicht den Nachweis der selbstverständlichen Überlegenheit der Modernes zum Ziel, sondern das Aufzeigen deren Ausmaßes. Am Beispiel der Astronomie und von Erfindungen wie Fernrohr, Brille und Mikroskop wird ein qualitativer Erkenntnissprung behauptet. In der Geographie verweist der Abbé auf die Multiplizierung der Kenntnisse über die Erde, auf das kopernikanische Weltbild sowie auf die Fortschritte in der Erdvermessung und der Zeitmessung. In der Kriegskunst ergibt sich der Fortschritt aus der Waffentechnik und der Einbeziehung von Ingenieuren bei Belagerungen. In der Philosophie setzt der Präsident auf Aristoteles, während der Abbé auch hier für eine Überlegenheit der Modernen plädiert. Beweismittel sind die größere Differenziertheit ihrer Gegenstände (Logik, Moral, Physik und Metaphysik), die Kürze und Präzision der Logik (d. h. von Port Royal), die christliche Haltung (humilité, charité) im Vergleich zur Hybris eines Sokrates, die besseren Kenntnisse der Physik, so bei Descartes.

Perraults Schriften sind der Höhepunkt der Selbstthematisierung der Modernes als monarchie- und glaubenstreuer Elite, die mitten in der Gesellschaft steht und zugleich für Vernunft und Gedankenfreiheit plädiert. Mit Fontenelle und dessen noch vor dem ersten Band der *Parallèle* erscheinenden *Digressions sur les Anciens et les modernes* (1688) gewinnt Perrault einen Bundesgenossen aus der jüngeren Generation, der Perraults Standpunkt in der Querelle aus der Zuordnung auf die Monarchie löst, die Dichtungsdebatte vollständig dem Rationalismus unterwirft, das Problem der Überlegenheit gegenüber der Antike wesentlich als Fortschritt durch Wissen und Methode deutet und insgesamt den Weg in das Zeitalter der Aufklärung vorbereitet. Fontenelles Fortschrittsbegriff (»le progrès des choses«) gewinnt auf der nun eingenommenen Ebene der Menschheitsgeschichte durch den cartesianischen Ausgangspunkt jedoch noch keine im modernen Sinn historische Basierung. Für die ästhetische Dimension der Querelle relevant ist, dass in Fontenelles Perfektibilitätsvorstellung die Höhe der Einbildungskraft (»imagination«) des Menschen schneller erlangt wird als die Höhe der Vernunft, deren Erreichen, wie die Wissenschaftsentwicklung zeige, mehr Dauer erfordert. Die in diesem Gedanken angelegte Scheidung in künstlerische und wissenschaftliche Denkform bleibt noch unentfaltet zugunsten der generellen Vorstellung einer unendlichen Vervollkommnung auf der Basis der Vernunft. Ein »Historismus« (Jauss 1964, 13) ist im gesamten Verlauf der Debatte allenfalls in Rudimenten erkennbar, so im vereinzelt geäußerten Gedanken von der spezifischen Eigenart der Antike. Im Verlauf der Auseinandersetzung schwinden auch zunehmend die politischen Implikationen des Streits, die Anlass gaben, von einem Kulturkampf zweier bürgerlicher Fraktionen zu sprechen (Kortum in Krauss/Kortum 1966, XCVII–XCVIII).

Vorwärtsweisend ist in der Debatte die sich in Umrissen abzeichnende Veränderung der bisherigen Systematik der Künste (s. Kristeller 1951/1952, 1975, 164–206). Es trennen sich die Wissenschaften von den Künsten, und innerhalb Letzterer sondern sich die Schönen Künste ab, was Perrault in seiner Schrift *Le Cabinet des Beaux Arts* (1690) noch expliziter macht. Der Kunstvergleich erfolgt auf der Basis einer von der Rhetorik inspirierten Korrespondenztheorie von Empfindungen (sens, cœur, raison) und Gestal-

tungsregeln. Mit der Definition der Beredsamkeit als »l'Art de bien parler selon la nature du sujet que l'on traite, et selon les lieux, les temps et les personnes« (ebd., 42–43) wandelt sich der Akzent vom Schreib- zum Denkmuster, so dass die Rhetorik zwischen den Wissenschaften und den Belles-Lettres vermittelt. Innerhalb Letzterer trennt Perrault noch traditionell in Beredsamkeit und Dichtung. Die Dynamik der Querelle, speziell die Betonung des Entwicklungsgedankens, führt Perrault zur Überordnung der Inventio über die Imitatio, öffnet derart auch den Weg zum Geniebegriff des 18. Jh. und ansatzweise zur Relativierung des Schönen bzw. des Geschmacks nach den Sitten. Die gegen die Fortschrittsidee vom Präsidenten ins Feld geführte Alterität der Antike öffnet langfristig das Feld für deren geschichtliche Betrachtungsweise. Die als Stütze des Fortschrittsparadigmas verstandene Abwertung der Antike als Kindheit der Menschheit wird im 18. Jh. zum positiven Argument ihrer Ununterworfenheit unter den modernen Zivilisationsprozess.

Eine nicht mehr gleichermaßen substanzielle Phase der Querelle bildet zu Beginn des 18. Jh. der sogenannte Homer-Streit. Der den Modernes zugehörige Antoine Houdar de La Motte (1672–1731) hatte eine im Jahr 1699 von Anne Dacier (1654–1720) vorgelegte Übersetzung der *Ilias* im Jahr 1713 für eine freie Adaption genutzt. In der folgenden Debatte über die Statthaftigkeit eines solchen Verfahrens der Modernisierung oder gar Profanierung humanistischer Gelehrsamkeit legitimiert La Motte mit den *Réflexions sur la critique* (1715) seinen Standpunkt mit dem Publikumsgeschmack und plädiert im Namen der Natürlichkeit der Rede in allen Dichtungsgattungen für die Ablösung des Verses durch die Prosa. In diesen Streit hinein wirkt auch die Frage des Stils der Auseinandersetzung (Guion 2006), bezichtigen die Modernes doch die Anciens der Pedanterie und der Polemik ad personam, was beim mondänen Publikum, besonders bei den Frauen, negative Effekte zeitigen soll. Den hohen Anteil des weiblichen Publikums aufseiten der Modernes hatte Boileau durch eine Aufzählung weiblicher Laster zu entwerten gesucht (Satire X), worauf Perrault mit einer *Apologie des femmes* (1694) replizierte.

Funktionswandel der Querelle in der Aufklärung

Im Verlauf des 18. Jh. erfährt die Querelle zunächst einen Funktionswandel durch die nun in den Vordergrund tretende Frage, ob die Autoren der Französischen Klassik als eine zweite Norm fungieren sollen, die sie gleichsam zu neuen Anciens werden lässt, oder ob Literatur und Kunst speziell durch die Aufklärung bzw. durch Philosophie einen Zuwachs an Qualität gewinnen, d. h. ebenso am Fortschrittsprozess teilhaben (Thoma 1976, 38 f.). Das Nichterreichen der literarischen Qualität der seit Voltaires *Le Siècle de Louis XIV* vorbildhaften Autoren der später so genannten klassischen Epoche führt nicht selten zu einer Auffassung von der künstlerischen Dekadenz der Gegenwart. So verfährt schon Toussaint de Rémond de Saint-Mard (1682–1757) in seinen *Trois Lettres sur la décadence du goût* (1734). Diesen Standpunkt vertritt noch der Ancien und zur Robe gehörende Rigoley de Juvigny (1709–1788) in seinem *Discours sur les progrès des Lettres en France* (1772), welcher die literarische Dekadenz der falschen Philosophie (»fausse philosophie«) der Aufklärung ankreidet und die Klassik als nationales Gegenmodell, d. h. als nun zweite Norm neben der Antike etabliert.

Die Widersacher aus dem Lager der Aufklärung dagegen reklamieren in Verlängerung des Impulses der Querelle die Fortschrittsidee auch für den Bereich der Kunst und Literatur. Einen radikalen Versuch in dieser Richtung stellt die noch zur letzten Phase der Querelle gehörende *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère* (1715) des Abbé Jean Terrasson (1670–1750) dar, in der die Antike als Modell und Maß des Schönen (»terme du beau«) verworfen und eine neue Poetik mit dem exklusiven Primat der Vernunft propagiert wird. Deren Ziel ist es, »die schöne Literatur mit dem Geist der Philosophie zu erfüllen, der seit einem Jahrhundert auch den Naturwissenschaften zu großen Fortschritten verhalf« (faire passer jusqu'aux belles-lettres cet esprit de philosophie, qui depuis un siècle a fait faire tant de progrès aux sciences naturelles, ebd. Bd. I, III). Das die schönen Künste einschließende Fortschrittsmodell, welches in einer nun neuen Normativität den Wert eines Kunstwerks nicht primär ästhetisch, sondern durch seinen philosophisch-praktischen Gehalt, d. h. seinen Beitrag zur Aufklärung, bestimmen will, bleibt bis zum Ende des 18. Jh. lebendig. So fängt d'Alembert im *Discours préliminaire* (1751) der Enzyklopädie das Bewusstsein eines gewissen Epigonentums gegenüber der Literatur des 17. Jh. durch die schon bei Perrault vorfindliche Zugewinnrechnung auf, in der nun das Werk Voltaires, Montesquieus *Esprit des Lois* (1748), die wissenschaftliche Literatur insgesamt sowie die Gattung des Romans auf

der Habenseite eines Jahrhunderts erscheinen, dem Wandel (»révolution«) und der Fortschritt des Geistes (»progrès de la raison«) so eingeschrieben seien wie die Jahreszeiten (»changement des saisons«) der Naturgeschichte. In diesem Zusammenhang steht auch der *Essai historique et philosophique sur le goût* (1736) des Fontenelle-Schülers François Cartaud de la Villate (ca. 1700–1737), der das Fortschrittskonzept im Sinne der Modernes mit klimatheoretischen bzw. nationaltypologischen Zurechnungen versetzt und Voltaires *Essai sur les mœurs* (1756) beeinflusst. Vereinfachender noch sind die *Considérations sur les révolutions des arts* (1755) des Kopenhagener Literaturgeschichtsschreibers G.A. Méhégan, der unter dem Kriterium der Vernunftentfaltung auf allen Gebieten einen Fortschritt gegenüber der Literatur des 17. Jh. konstatiert. Noch in der Zeitalterkonzeption in zivilisationsgeschichtlicher Perspektive verbleibt Voltaire mit seinem *Siècle de Louis XIV* (1751). Sein zusammen mit d'Alembert unternommener Versuch, in der Zeitaltertradition ein »Siècle de Frédéric« zu begründen, scheitert am Mangel an deutschen literarischen Meisterwerken, so dass sie auf die Konzeption eines »siècle philosophique« ausweichen (Schröder 2002). Zugleich findet nicht selten auch eine langsame Umwandlung der höflichkeitsbildenden Aspekte des Fortschrittsmodells in ein nationales Kulturmodell statt. Voltaire spricht etwa vom »partage des Français pour la sociabilité«, ebenso der Abbé Duclos in seinen *Considérations sur les mœurs de ce siècle* von 1751 vom »génie particulier des Français« für guten Geschmack und gesellschaftlichen Umgang.

In einer Art zweitem Funktionswandel rückt um die Jahrhundertmitte die Fragestellung der Querelle auch in einen zivilisationskritischen Horizont. Die Antike wird zur Gegenwelt angesichts der ersten Entfremdungserfahrungen. Mit den beiden Discours von Rousseau zur Frage nach der sittenverbessernden Wirkung der Wissenschaften und Künste bzw. zum Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen belebt ein neuer Maßstab die Fortschrittsdebatte (↗Kritik). Nach Rousseau hat das Mängelwesen »Mensch« das anthropologische Dispositiv zur Höherentwicklung und erzeugt diese im Ordnungsrahmen von Eigentum und Macht zu seinem letztlichen Schaden. Die Fortschrittsidee aus der Querelle wird durch die Annahme der widerspruchsbergenden »perfectibilité« derart in einen Horizont agonaler Vergesellschaftung gestellt und damit grundsätzlich fragwürdig. Man hat deswegen von einem Dilemma der französischen Aufklärung sprechen können (Lotterie 2006). Während Rousseau als Alternativmodell zum Zivilisierungsprozess vor allem den Naturzustand heranzieht, aber auch Sparta präsent hält, artikulieren im deutschen Sprachraum Winckelmann (s. Müller 2007) und Schiller den kulturkritischen Impuls durchaus im Horizont der Querelle. Sie nutzen hierzu Bildwelten wie edle Einfalt und stille Größe bzw. naive und sentimentalische Dichtung, ohne dass das Nachahmungskonzept in der Ästhetik, vor allem bei Winckelmann, aufgegeben wäre. Der in der Querelle des 17. Jh. sich gelegentlich andeutende Gedanke der Fremdheit der Antike kann im 18. Jh. derart nicht nur in den Sog der beginnenden Kulturkritik geraten, sondern sich auch mit dem Topos des Edlen Wilden (↗Exotisch/Fremd) unter dem gemeinsamen Signet der Ursprungsfaszination sowie mit den kursierenden Überlegungen über die Gründe der Dekadenz Roms, wie sie Montesquieu paradigmatisch erörtert, verbinden. Via Sparta und Rom ergeben sich, wenn die semantischen Felder von Antike, Einfachheit, Strenge, Natur in Wiederbegründungsvisionen der antiken Republik münden, auch politische Konnotationen.

Die Querelle im Epochenumbruch

Deutlich sichtbar werden die Kontinuitäten und Veränderungen der Positionen der Querelle noch einmal im Epochenumbruch der Französischen Revolutionszeit (siehe hierzu Thoma 2008). Während der Voltairianer Jean-François de La Harpe (1739–1803) in seinem *Cours de littérature ancienne et moderne* (1799–1805) zum letzten Mal in größerem Maßstab dem Einteilungsmodus der Querelle folgt, wobei er im Wesentlichen die Position der Modernes teilt (Thoma 1976, 21f.), befestigt der Marquis de Condorcet (1743–1794) ebenfalls noch einmal deren Gesichtspunkt in der während der Revolution verfassten *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1795 posth.) (↗Geschichte/Geschichtsphilosophie). Der schon in der Querelle offene Widerspruch zwischen Universalismus und Geschichtlichkeit bleibt auch hier unaufgelöst. Condorcet geht immer noch von allgemeinen und dauernden Vernunftregeln aus (»règles universelles de la raison et de la nature«), welche auch für die Dichtung von Sophokles bis Voltaire gälten, so dass er den Fortschritt nur in der Verbreiterung des auf diesen Regeln beruhenden richtigen und sicheren Geschmacks (»goût juste et sûr«) gründen kann; zum anderen sieht er sich aber gehalten, durch verschiedene Produktions-

und Distributionsweisen der Kunst bedingte Unterschiede zwischen Antike und Gegenwart anzunehmen. Dies bleibt jedoch unausgeführt. Condorcets Hauptinteresse gilt dem wissenschaftlichen Fortschritt, so im Fragment *Sur l'Atlantide ou efforts combinés de l'espèce humaine pour le progrès des sciences*, das im Anschluss an Bacons *Nova Atlantis* Pläne zur Freiheit der Wissenschaft und ihrer weltweiten Organisation entwirft. Er entwirft ferner die Vision einer durch den Handel implementierten Weltgesellschaft mit der Folge einer permanenten anthropologischen Verbesserung bei allgemeiner sozialer Sicherheit sowie der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern (Thoma 2008). Träger dieses weltweiten, von Europa ausgehenden Fortschritts ist seiner Vermutung nach Frankreich. Mit dieser nationalen Verengung des Blickwinkels der Zivilisationsgeschichte der Aufklärung bereitet Condorcet, wenn auch eher unfreiwillig, den Gedanken von der zivilisatorischen Mission Frankreichs vor, der im 19. und 20. Jh. zur außenpolitischen Doktrin und zur Stütze des Kolonialismus wurde (Epting 1952).

Mit Condorcet teilt *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800) von Mme De Staël (1766–1817) den geschichtsphilosophischen Zugriff, sie schreibt ihm aber eine höhere Normativität ein und wendet den Blick stärker in die Innenpolitik. Ihre sich aus den Ideen des frühen Liberalismus und in kultureller Hinsicht auch an Rousseau inspirierende Schrift unterwirft ihren noch weiten Begriff von Literatur den Kriterien von Tugend, Ruhm, Freiheit und Glück im Horizont von Fortschritt und Perfektibilität, die sie als Epochenmaßstäbe ebenso betrachtet wie als Parameter für den Gesellschaftsentwurf der Gegenwart und Zukunft. Zur Begründung dieses innenpolitischen Programms entwirft sie eine europäisch perspektivierte Kulturgeschichte mit je nationalen Fluchtpunkten. Folgt die historische Darstellung zunächst noch der durch die Querelle tradierten Einteilung in »ouvrages anciens et modernes«, wird diese Einteilung durch die Einbeziehung des Mittelalters, das Condorcet noch ganz in der Haltung der Aufklärung als Sonderbedingung ausgeklammert hatte, unterlaufen und die bis dahin »finstere Epoche« (tenèbres du moyen-âge) als reziproker Erneuerungsprozess von siegreichen Barbaren und unterlegenen lateinischen Völkern gedeutet, womit zugleich die bisherige Zweiteilung der Geschichte hinfällig wird. Die Erneuerung der Sichtweise, die eine produktive Sicht auf die Funktion der christlichen Religion einschließt, kommt auch dahingehend zur Geltung, dass de Staël, wenigstens der Absicht nach, jede Epoche zunächst aus sich heraus deuten will (»[...] je considère chaque grande époque relativement à l'état de l'esprit humain dans cette époque même;«, hg. v. A. Blaeschke, Paris 1998, 130 f.).

Noch ganz im Horizont der Querelle steht ihre Erörterung der Fortschrittsidee im Bereich der Schönen Künste, wo sie auf Fontenelles unentwickelt gebliebene These von der schnelleren Perfektion der Einbildungskraft rekurriert und sie im Blick auf die Antike fruchtbar macht. Sie wehrt aber zugleich einer Idealisierung der Antike durch die historische Erklärung ihrer Ursprünglichkeit aus den spezifischen, unentwickelten Sitten der heroischen Zeiten, denen sie wiederum, in einen gewissen Anachronismus verfallend, am Beispiel der Sklaverei eine fehlende moralphilosophische Durchdringung vorwirft.

Der Vergleich gilt bei Mme de Staël nicht mehr wie in der Querelle vorwiegend der Spannung von Antike und Gegenwart, sondern dient der Bewertung und der Positionierung in der kulturellen Nationenbildung. »Caractère national« bzw. »esprit national« sind auch in der Frequenz zentrale Deutungsbegriffe von *De la littérature*. Zu den Vorzügen Deutschlands gehören z. B. die Studien zur Verbesserung des Menschengeschlechts, Frankreich dominiert in dieser Art kultureller Völkertafel durch seinen guten Geschmack usw. Der Nationalgeist erscheint als Resultat der Institutionen und Umstände, die auf das Glück, die Interessen und die Gewohnheiten eines Volkes einwirken. Zum Zwecke dieses Nachweises unternimmt De Staël für Frankreich eine soziologisch zu nennende Analyse der Monarchie und der sie tragenden Eliten von Hof und Stadt bzw. Salons, um die wesentlichen Elemente des für Europa vorbildhaft werdenden Geschmacks herauszuarbeiten. Hierbei erscheint ihr die Literatur des 17. Jh. als Korpus von Meisterwerken der Einbildungskraft, denen indes die philosophische Kraft der Aufklärung noch fehle. Die Kombination der Qualität beider Epochen ist die Basis ihres nationalliterarischen Ideals, das jedoch keine Überlegenheit über den Beitrag der anderen Nationen beansprucht, wie insgesamt der Text einen europäischen Zuschnitt besitzt.

Das Signet des Epochenumbruchs trägt schließlich auch der noch im Exil verfasste *Essai sur les révolutions anciennes et modernes* (1796) von Fr.-R. de Chateaubriand (1768–1848). Er folgt dem Verfahren der von Perrault gepflegten Parallèle – so etwa im Vergleich von Lykurg mit der Jakobinerherrschaft –,

die ihm zum Beweis einer pessimistischen und zirkulären Vision des Geschichtsverlaufs dient. Der in seinen Einzeldarlegungen wenig eigenständige *Essai* mündet in die interessante Frage nach der spezifischen Form der Religion, die das aus der Sicht Chateaubriands abgewirtschaftete Christentum ersetzen werde. Seine Antwort ist die Voraussage einer neuen Barbarei. Dieser skeptischen Deutung arbeitet er entgegen mit der Schrift *Génie du christianisme* von 1802. Er bewegt sich nun auf dem Boden der Perfektibilitätstheorie im Geiste der Modernes, wechselt aber ihre Begründung: Die Menschheit verdankt ihre Verbesserung nicht dem Wachstum des Wissens und der Vernunft, sondern dem Christentum. Kulturgeschichtlich ergibt dies im Verhältnis zu seinen säkularen Kontrahenten eine andere Anordnung. Die Bibel rückt vor die Homerischen Epen, die Einbildungskraft ist wieder göttlichen Ursprungs, das Christentum verändert die zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die Liebessemantik, indem sie die Leidenschaften in einen, modern gesprochen, repressiven und dadurch stark symbolisierungsfähigen Zusammenhang von Transgression und Verzicht stellt. Für Frankreich evoziert Chateaubriand als Beispiele vor allem Corneilles Märtyrerdrama *Polyeucte* und Racines späte Stücke *Esther* und *Athalie*. In diesen Bemühungen um eine Neulegitimierung einer Traditionsbildung unter dem Vorzeichen einer christlichen Ästhetik übersieht Chateaubriand, dass die Hofkultur sich in Frankreich wesentlich im paganen Material spiegelt und nicht im kulturellen Material der christlichen Religion. Das nationale Konstrukt von Religion, Christentum und Vaterland (patrie), das er als einigendes Band für die Literatur des 17. Jh. entwirft, ist so wenig von Verständnis für die reale soziokulturelle Konstellation der Klassik getragen, dass ihm, ähnlich wie dem Literaturverständnis von Perrault, keine Zukunft beschieden sein wird.

Ausblicke

Die Französische Revolution bringt am Ende des Zeitalters keine ästhetische Innovation hervor, sondern befestigt ihre Erzeugung moderner Verhältnisse vorerst durch die kulturelle und politische Energie, die sie aus der Erinnerung an die antike Republik bezieht. Zu ihren Lieblingssujets gehört in Dichtung und Malerei Brutus, als vorbildlicher Künstler gilt der mit Racine verglichene klassizistische Maler Jacques-Louis David (1748–1825). Die neuen Gedanken formuliert man, wie es André Chénier (1762–1794) in seinem literaturkritischen Fragment *L'invention* formuliert, noch im Material der Tradition (»Sur des pensers nouveaux faisons des vers antiques«). Die römischen Illusionen der Revolutionäre sind im Ausgang der Epoche der Aufklärung in Frankreich die letzte große Anrufung der Antike, bevor das Bürgertum den Geist ihrer Verehrung in den Interieurs des 19. Jh. aufzubrauchen beginnt, wie man sie im Musée d'Orsay besichtigen kann, bzw. bevor es, in Gestalt der republikanisch gesinnten Bildungseliten, mit dem triadischen Modell von Auguste Comte zu einem bequemen durch Wissenschaft und Technik befestigten Fortschrittsglauben übergeht.

Der Singular »Moderne« der gleichermaßen alles Vergangene von der Gegenwart abgrenzt und dessen epochaler Einsatz unterschiedlich ausfällt, je nachdem ob man aus der Perspektive der Kunst oder der Ökonomie oder der Geschichtswissenschaft argumentiert, datiert erst aus dem 19. Jh. Wo Baudelaire in *Le Cygne* dem Dichter-Schwan der gescheiterten Revolution von 1848 noch Andromache als Verliererin zugesellt, da ist Rimbauds die Avantgarden vorwegnehmendes Diktum aus *Une saison en enfer* entschiedener und kommt ohne antike Reminiszenz aus: »il faut être absolument moderne«. Gleichwohl vergleichen auch noch die Futuristen die Schönheit des Automobils mit jener der Nike von Samothrake, und der von den geschichtsvergessenen Surrealisten als Kadaver bezeichnete Anatole France war bekanntlich der literarische Repräsentant der Aufklärung und Fortschritt verpflichteten Mittelschichten. Den Dichtern bleiben jedenfalls, anders als der Kritik, in der die Querelle schon früh Gegenstand der Literaturgeschichtsschreibung wird (Rigault 1856; Gillot 1914), Antike und Moderne weiterhin ein frei verfügbares Material.

Während die Klassik des 17. Jh. in Frankreich um 1800 am Beginn ihrer Kanonisierung als Höhepunkt der Nationalliteratur steht, konstituiert sich der Höhepunkt der Nationalliteratur in Deutschland erst um diese Zeit und ebenfalls, wie seinerzeit in Frankreich, im Umweg über die Antike. Im Blick auf die Querelle, die in England epigonal, engräumig und nur kurze Zeit geführt wurde (siehe hierzu Jonathan Swifts Satire *The Battle of the books* (1704) und Kortum in Krauss/Kortum 1966, LIII–LVI) und die mit Alexander Popes (1688–1744) dem *Art poétique* nachempfundenen gereimten *Essay on criticism* (1711) jedenfalls in der Literatur zugunsten der Alten endete, hat für Deutschland eine Studie von Kapitza (1981) darauf hingewiesen, dass dieses zum

Zeitpunkt der Entstehung und ersten Wirksamkeit der französischen Querelle sich kulturell in einer ganz anderen Lage befindet und deswegen deren Impulse nicht eigentlich aufnehmen kann. Kapitza macht hierfür vor allem den Protestantismus der deutschen Autoren und den Primat des Religiösen geltend. Er weist jedoch darauf hin, dass in den Querelle-Kontext in Deutschland ebenso ein Widerstand gegen französische Anmaßung eingelassen ist. Noch um 1800 seien bei Herder solche Reflexe nicht ausgestanden, wenn er, paradoxerweise in Anlehnung an die Darstellung des Großherzogs Saint-Simon, ein düsteres Jahrhundert Ludwigs XIV. zeichnet, und er die, allerdings nicht unberechtigte, These aufstellt, die Neueren, sollten sie überlegen sein, seien es nicht nur in Frankreich, sondern in toto. In jüngeren Studien zu Gottsched (Pago 2003) und zu Winckelmann (Müller 2007) hat man seither die Sichtweise Kapitzas differenziert. Vor allem die Arbeit von Müller deutet in einer feldtheoretischen Perspektive Winckelmanns Verhältnis zur Querelle als deren »griechisch-idealische Wendung« im Resultat eines Kulturtransfers. Zuvor hatte man dessen ausgeprägte Kenntnis der Querelle schon an der Analyse seiner Exzerpthefte plausibilisiert (Décultot 2002).

Herders missgünstiger Blick bleibt um 1800 die Ausnahme. Goethes Universalismus, Schillers *Götter Griechenlands* (1788), ein Gedicht, welches das christliche monotheistische Zeitalter als ein Stadium des Verlusts und der Entfremdung begreift, sowie Schlegels Ästhetik bilden neben der, hier nicht zu thematisierenden, Systemphilosophie wesentliche Antworten einer eigenen Perspektive, die anders als das zeitgenössische Frankreich nicht die römische, sondern vornehmlich die griechische Antike zum Bezugspunkt nimmt und auf kurz schließende politische Bezüge weitgehend verzichtet. Griechenland oszilliert zwischen kulturkritischem Sehnsuchtsort, den es auch für Hölderlin darstellt, und Anlass zur Erkenntnis hermeneutischer Befindlichkeiten, so etwa für Schiller: »Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist nicht das was die Alten hatten, es ist vielmehr einerley mit demjenigen, welches wir für die Alten haben« (zit. n. Alt 2006). Kulturkritik, Ästhetik und Spiel, Geschichtlichkeit, neue Mythologie sind die Schlagworte für ein Denken zwischen Weltdistanz, Versöhnungssuche und ästhetischem Modernitätswillen, in dem nationalkulturelle Erwägungen keinen zentralen Platz haben. Auf diese Weise bleibt der in der Querelle angelegte weite Horizont von Geschichtsphilosophie und Ästhetik in Deutschland vorerst erhalten.

Quellen

Bodin, J. (1576): *Les six livres de la République*. Paris.

Boileau, N. (1966): *L'Art poétique* [1674]. In: *Œuvres complètes.* Paris.

Boileau, N. (1966): *Réflexions critiques sur quelques passages de Longin* [1692–1694] In: *Œuvres complètes.* Paris, 494–543.

Boileau, N. (1966): *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*. Traduit du grec de Longin [1674]. In: *Œuvres complètes*. Paris, 333–440.

Cartaud de la Villate, F. (1736): *Essai historique et philosophique sur le goût*. London.

Chateaubriand, Fr.-R., Vicomte de (1797): *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la révolution française.* London.

Condorcet, M. J. A. Nicolas Caritat, Marquis de (1795 posth.): *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Paris.

Desmarets de Saint Sorlin, J. (1757): *Clovis ou la France Chrestienne*. Paris.

Du Bellay, J. (1549): *La Deffence et illustration de la Langue françoyse.* Paris.

Duclos, Ch. P. (1751): *Considérations sur les mœurs de ce siècle.* Paris.

Fleury, C. (1665): *Remarques sur Homère.* Paris.

Fontenelle, B. le Bovier de (1688): *Digressions sur les Anciens et les Modernes*. Paris.

Houdar de la Motte, A. (1715): *Réflexions sur la critique*. Paris.

La Harpe, J. Fr. de (1799–1805): *Lycée, ou Cours de littérature ancienne et moderne.* Paris.

Méhégan, G. A. (1971): *Considérations sur les révolutions des arts* [1755]. Paris.

Perrault, Ch. (2001): *Le siècle de Louis le Grand* [1687]. In: *La querelle des Anciens et des Modernes. XVIIe–XVIIIe siècles* (2001), Textauswahl, hg. v. A. M. Lecoq. Paris, 257–273.

Perrault, Ch. (1688–1697): *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. 5 Bde. Paris.

Pope, A. (1711): *Essay on criticism*. London.

La querelle des Anciens et des Modernes. XVIIe–XVIIIe siècles (2001). Textauswahl, hg. v. A. M. Lecoq. Paris.

Rapin, R. (1674): *Réflexions sur la Poétique d'Aristote et sur les Ouvrages des Poètes Anciens et Modernes.* Paris.

Rémond de Saint-Mard, T. (1734): *Trois Lettres sur la décadence du goût en France.* La Haye.

Staël, A. L. G. de (1998): *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* [1800], hg. v. A. Blaeschke. Paris.

Terrasson, J. (1971): *Dissertation critique sur l'Iliade d'Homère* [1715]. 3 Bde. Genf.

Rigoley de Juvigny, J.-A. (1772): *Discours sur les progrès des Lettres en France*. Paris.

Saint-Évremond, Ch. de (1672): *Réflexions sur la tragédie ancienne et moderne*. Paris.

Voltaire (1751): *Le Siècle de Louis XIV*. Berlin.

Sekundärliteratur

Alt, P.-A. (2006): »Die Griechen transformieren. Schillers moderne Konstruktion der Antike«. In: Hinderer, W.

(Hg.): *Friedrich Schiller und die Wege der Moderne*. Würzburg, 338–363.
Baron, H. (1959): »The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship«. In: *Journal of the History of Ideas* XX, 3–22.
Bender, Kh. (2007): »Wer ist die ›Nummer 1‹? Die Antwort des Sonnenkönigs.« In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* H. 1–2, 17–26.
Bernier, M. A. (Hg.) (2006): *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*. Laval.
Bonnefon, Paul (1904): »Charles Perrault: Essai sur sa vie et ses ouvrages«. In: *Revue d'histoire littéraire de la France* 11, 365–420.
Buck, A. (1958): »Aus der Vorgeschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Mittelalter und Renaissance«. In: *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, Bd. 20, 527–541.
Décultot, É. (2002): »Theorie und Praxis der Nachahmung: Untersuchungen zu Winckelmanns Exzerptheften«. In: *DVjs* 76, 233–252.
Duchhardt, H. (1990): *Altes Reich und europäische Staatenwelt 1648–1806*. München.
Epting, K. (1952): *Das französische Sendungsbewußtsein im 19. und 20. Jh*. Heidelberg.
Fumaroli, M. (2001): »Les abeilles et les araignées«. In: *La querelle des Anciens et des Modernes. XVIIe–XVIIIe siècles* (2001), hg. v. A. M. Lecoq (Quellen), 8–218.
Fumaroli, M. (2013): *Le sablier renversé. Des Modernes aux Anciens*. Paris.
Gillot, H. (1914): *La querelle des anciens et des modernes en France*. Nancy/Paris.
Gicquiaud, G. (2006): »La balance de Clio: réflexions sur la poétique et la rhétorique du parallèle«. In: Bernier, M. A. (Hg.), 29–47.
Goez, W. (1958): *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen.
Guion, B. (2006): »›Une dispute honnête‹: la polémique selon les Modernes«. In: *Littératures classiques* 59, 157–172.
Hauser, A. (1953): *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München.
Jauss, H.-R. (1964): »Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der ›Querelle des Anciens et des Modernes‹«. In: Ders. (Hg.): *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. München, 8–66.
Kapitza, P. K. (1981): *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes*. München.
Kortum, H. (1966a): »Die Hintergründe einer Akademiesitzung im Jahr 1687«. In: Krauss/Kortum, LXI–CXI.
Kortum, H. (1966b): *Charles Perrault und Nicolas Boileau. Der Antike-Streit im Zeitalter der klassischen französischen Literatur.* Berlin.
Krauss, W./Kortum, H. (Hg.) (1966): *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts* (kommentierte Textsammlung). Berlin.
Krauss, W. (1966): »Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes«. In: Krauss/Kortum, IX–L.
Krüger, R. (1986): *Zwischen Wunder und Wahrscheinlichkeit: die Krise des französischen Versepos im 17. Jahrhundert*. Marburg.
Köhler, E. (1972): »›Ingrat‹ im Theater Racines«. In: *Interpretation und Vergleich*. FS W. Pabst. Berlin, 129–144.
Kristeller, P. O. (1975): »Das moderne System der Künste«. In: Ders.: *Humanismus und Renaissance* (hg. v. E. Kessler). München, 164–206 [zuerst in: *Journal of history of ideas* 12, 1951].
Lotterie, F. (2006): *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755–1814)*. Paris.
Margiotta, G. (1953): *Le origini italiane della Querelle des Anciens et des Modernes*. Rom.
Mayer, Ch. O. (2012): *Institutionelle Mechanismen der Kanonbildung in der Académie française: Die ›Querelle des Anciens et des Modernes‹ im Frankreich des 17. Jahrhunderts.* Frankfurt/Main u. a.
Müller, U. (2007): *Feldkontakte, Kulturtransfer, kulturelle Teilhabe. Winckelmanns Beitrag zur Etablierung des deutschen intellektuellen Felds durch den Transfer der »Querelle des anciens et des modernes«*. 2 Halbbde. Leipzig.
Pago, Th. (2003): *Johann Christoph Gottsched und die Rezeption der »Querelle des Anciens et des Modernes« in Deutschland*. München.
Rigault, H. (1856): *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*. Paris.
Schlobach, J. (1980): *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*. München.
Schröder, C. (2002): »*Siècle de Frédéric*« *und* »*Zeitalter der Aufklärung*«*: Epochenbegriffe im geschichtlichen Selbstverständnis der Aufklärung*. Berlin.
Thoma, H. (1976): *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum in Frankreich. Zur Aufklärungsrezeption der französischen Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts (1794–1914)*. Heidelberg.
Thoma, H. (1979): »Literatur – Didaktik – Politik. Zur Rezeptionsgeschichte der Französischen Klassik«. In: Kloepfer, R. u. a. (Hg.): *Bildung und Ausbildung in der Romania*. Bd. 1. München, 165–185.
Thoma, H. (2008): »Das französische Kulturmodell um 1800 im Spiegel der Querelle des Anciens et des Modernes«. In: Ehrlich, L./Schmidt, G. (Hg.): *Ereignis Weimar-Jena. Gesellschaft und Kultur um 1800 im internationalen Kontext*. Köln/Weimar/Wien, 195–216.
Thoma, H. (2008): »Kunst und Kritik«. In: Rohbeck, J./Holzhey, H. (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Bd. 2: Frankreich. 2. Halbbd. Basel, 755–796.
Viala, A. (1985): *Naissance de l'écrivain: sociologie de la littérature à l'âge classique*. Paris.

Heinz Thoma

Rasse (frz. race; engl. race)

Obwohl bereits in der Antike bekannt war, dass in verschiedenen geographischen und klimatischen Zonen äußerlich unterscheidbare Menschengruppen angetroffen werden können, ist der Entwurf einer natürlichen Ordnung menschlicher Gruppen, die aufgrund phänotypischer Gemeinsamkeiten nach Rassen differenziert wurden, erst ein Produkt des ausgehenden 17. Jh. Die Abgrenzung zu anderen Völkern, wie sie Griechen und Römer vorgenommen hatten, war noch nicht anhand physischer Kriterien erfolgt, sondern war in dem Urteil über die politischen Organisationsformen der Bewohner bekannter Erdteile begründet.

Begriff und Problemstellung

Als »razza«, »raza« oder »race« ist das Wort ab dem 13. Jh. (vereinzelt auch früher) im südromanischen Sprachgebrauch zu finden. Über seine Etymologie herrscht Uneinigkeit. Teils wird Rasse auf lat. »generatio« (Zeugung) oder »ratio« (auch Kategorie, Wesen, Natur) in den Bedeutungen von Abstammung, Geschlecht und Herkunft zurückgeführt. Eine andere Herleitung bezieht sich auf das arabische »ra's« (Kopf, Anfang, Ursprung), das in den spanischen Sprachgebrauch als »raza« Eingang gefunden habe. Der französiche Terminus »race«, von dem sich vermutlich auch das deutsche Wort Rasse ableiten lässt, wurde im 16. Jh. in den Bedeutungen von – edlem – Geschlecht oder Abstammung, aber auch von Sorte bzw. Menschenschlag verwendet (Barkhaus 2006, 35). Im Italienischen war »razza« in einem eher negativen Kontext u. a. in der Bedeutung von »Sippschaft« gebräuchlich. Die sozialgeschichtlichen Verwendungen des Wortes Rasse konnten vom 16. Jh. bis weit ins 20. Jh. hinein auf Abstammungsgemeinschaften (Adelsgeschlechter, Religionsgemeinschaften, Völker, Volksgruppen und -schichten), denen erbliche Qualitäten sowohl im positiven als auch im negativen Sinne zugeschrieben wurden, bezogen sein.

Unter dem taxonomischen Begriff Rasse wurden innerhalb des europäischen natur- und philosophiegeschichtlichen Diskurses im 17. und 18. Jh. Menschen in Gruppen zusammengefasst, von denen man annahm, dass sie über einen gemeinsamen Herkunftskontext und über spezifische phänotypische Merkmale verfügten. Ab Mitte des 18. Jh. bildete sich neben der Meinung, dass diese typologischen Kennzeichen milieubedingt und deshalb variabel seien, die Auffassung heraus, dass die definierten Rassen über konstant erbliche Merkmale verfügten, die sie scharf von einander separierten. Mit der zunehmenden Verschränkung von kulturgeographischen und naturgeschichtlichen bzw. biologischen Argumentationsebenen wurden den Rassen charakterliche und kulturell prägende Eigenschaften zugeschrieben, mit diesen der Grad ihrer Geschichtsmächtigkeit und Zivilisationsfähigkeit erklärt oder sogar – unter der Annahme ihrer Unveränderlichkeit – prognostiziert. Mit der Überzeugung, dass menschliche Rassen reale biologische Einheiten darstellten, die hierarchisch gegliedert werden und Ausgrenzungen legitimieren könnten, nahm der Rassismus, der das 19. und 20. Jh. mit den bekannten katastrophalen Konsequenzen prägen sollte, in der Spätaufklärung seinen Anfang. Die Schwierigkeit, einheitliche Menschengruppen nach distinkten körperlichen Merkmalen zu bilden, war allerdings aufgrund der zahlreichen von einander abweichenden Klassifikationen bereits im 18. Jh. offensichtlich und wurde um 1900 auch innerhalb der anthropologischen Forschung deutlich formuliert. Versuche, eine Rasseneinteilung anhand von Blutgruppen oder anderen vermuteten Gemeinsamkeiten, die sich nicht im Phänotypus zeigten, vorzunehmen, wie es z. B. durch die Suche nach rassenspezifischen Eiweißstoffen im nationalsozialistischen Deutschland geschah, scheiterten. Trotz vielfältiger aktueller populationsgenetischer Forschungen zur Einteilung der Menschheit in Rassen wird die sinnvolle Verwendungsmöglichkeit des Rassebegriffs bezweifelt. Hauptargument hierfür ist, dass sich in Differenzstudien 93–95 Prozent aller genetischen Unterschiede innerhalb der untersuchten Gruppen und nur wenige Prozent zwischen diesen finden ließen (Plümecke 2013, 175). Mithilfe statistischer Analysen konnte allerdings anhand weniger Unterschiede eine Ordnung distinkter genetischer Marker oder Markerkombinationen nach kontinentalen Großregionen erstellt werden. Daran wird jedoch wiederum kritisiert, dass Eindeutigkeit nicht zu erzielen ist, weil nur die in einer untersuchten Population häufiger, bei anderen aber seltener vorkommenden Marker berücksichtigt werden, und dass illegitimerweise Populationen zu geographischen Großgruppen formiert werden. Somit werden die wenigen statistisch fassbaren Unterschiede zwischen Gruppen als typische herausgestellt und nicht die genetische Variabilität innerhalb der Gruppe. Aussagen zur geographischen Herkunft eines Individuums, die sich

an der in verschiedenen Ethnien anzutreffenden Häufung spezifischer genetischer Marker und Markerkombinationen orientieren, können sich nur auf einen Teil der jeweiligen Abstammungsgeschichte beziehen (ebd., 218, 220 f., 223).

In Spanien findet man ein erstes Beispiel für das Bestreben, feste Grenzen zwischen Bevölkerungsgruppen durch Zuschreibung erblich bedingter Merkmale zu ziehen. In der Folge der Reconquista, der Verdrängung der maurischen Eroberer der Iberischen Halbinsel, entstand während des 15./16. Jh. das Bedürfnis, ein einheitliches katholisches Spanien zu bilden und sich von den zum Christentum übergetretenen Konvertiten abgrenzen zu können. Zur Bezeichnung der jüdischen oder maurischen Herkunft war das Wort »Rasse« zunächst nur auf Abstammungslinien bezogen gewesen, doch erhielt es in dieser Verwendung bereits um 1600 eine negative Bedeutung. Offizielle Regelungen zur Feststellung des »unreinen« Blutes der Konvertiten sind bereits in das Vorfeld rassischer Separierungen einzuordnen, denn deren Ausschluss von öffentlichen Ämtern wurde mit angeblich erblich-konstanten Charakteristika einer Rasse begründet (Torres 2006, 221 f.). Doch eine Theorie der Rassengliederung, die auf dem Anspruch beruht, die Vielfalt der Menschengruppen in distinkte Einheiten aufgrund typologischer Gemeinsamkeiten einteilen zu können, war dies noch nicht.

Von der Beschreibung zur rationalen Ordnung: Reiseberichte und erste Systematisierungsversuche menschlicher Gruppen

Die bis gegen Ende des 17. Jh. geschaffenen historischen Voraussetzungen für die Entstehung eines solchen theoretischen Ansatzes waren 1. das im Kontext neuer physikalischer und astronomischer Kenntnisse sich verbreitende mechanistisch-heliozentrische Weltbild, wodurch die Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferung vom Ursprung aller Naturerscheinungen zunehmend bezweifelt wurde; 2. die Fülle an noch ungeordneten Details, die zusammengefasst in Kosmographien mit Beginn der neuzeitlichen Entdeckungsreisen eine Vorstellung von dem Aussehen und der Lebenswelt fremder Völker vermittelten, und 3. die Frage nach der natürlichen Organisation des menschlichen Köpers in Abgrenzung zu den höher entwickelten Tieren.

Die systematische Erforschung von Gesetzmäßigkeiten in der Natur war eine fortschritts- und erkenntnistheoretische Forderung Francis Bacons (1561–1626) gewesen, der damit die Schlüsselstellung von empirischen und mathematischen Methoden des 17. Jh. beschrieb, aber auch förderte. Diese Entwicklung wurde zugleich durch neue technische Geräte und mathematische Hilfsmittel, beispielsweise durch das Mikroskop, das Fernrohr, die Logarithmentafeln, ermöglicht. Im Gefolge des von René Descartes (1596–1650) formulierten Leib-Seele-Dualismus wurde auch der Körper, der nun als ein sich selbst bewegender Mechanismus verstanden wurde, zum erklärten Gegenstand anatomisch-physiologischer Forschungen. 1655 suchten Marcello Malpighi (1628–1694) in morphologischen Detailuntersuchungen die Färbungen der Hautschichten und 1677 Nicolaas Pechlin (1646–1706) den Körperbau der »Äthiopier« zu analysieren. Mit Sektionen menschenähnlicher Affen, d. h. von Schimpansen, die Nicolaes Tulp (1593–1674) im Jahr 1641 und Edward Tyson (1650–1708) im Jahr 1699 vornahmen, wollte man die wesentlichen physischen Unterschiede zwischen Tier und Mensch finden. Die besondere Stellung des Menschen innerhalb der Natur, sein aufrechter Gang, seine Sprachfähigkeit und Vernunft, sollten nun nicht mehr theologisch-metaphysisch, sondern naturgeschichtlich begründet werden. Allerdings hatte Tyson keine wesentlichen Differenzen zwischen dem Körperbau des von ihm sezierten Affen und dem des Menschen finden können, weshalb er erneut auf eine immaterielle Substanz zur Erklärung der besonderen geistigen Fähigkeiten des Menschen verwies. Zugleich identifizierte er die in den Kosmographien der Neuzeit verschiedentlich dargestellten sogenannten Mittelgeschöpfe und Monstren, z. B. geschwänzte Gestalten mit menschenähnlichem Körperbau, als Fabelwesen und verglich sie mit den Darstellungen antiker Schriftsteller, deren Werke inzwischen durch humanistische Gelehrte in breiterem Umfang verfügbar gemacht worden waren. Bereits zu Beginn des 16. Jh. hatte es innerhalb des spanischen Klerus eine Debatte darüber gegeben, ob die amerikanischen Indianer dem Tier- oder dem Menschenreich zuzurechnen seien. Die Bulle Papst Pauls III. »Sublimis Deus« von 1537 hatte schließlich die Indianer eindeutig dem Menschengeschlecht zugerechnet, wodurch die Voraussetzung für ihre Christianisierung und im Prinzip ein Hinderungsgrund für ihre Versklavung geschaffen wurde. Allerdings waren Versuche, Indianer zu versklaven, erfolglos geblieben und der Han-

del mit schwarzen Sklaven, denen man die harte Arbeit in den Kolonien eher als anderen Menschen zumuten zu können glaubte, ließ sich ebenso wie die späteren naturgeschichtlich legitimierten Hierarchien zwischen den Völkern bzw. Rassen durchaus mit der universalen christlichen Botschaft vereinbaren.

Aufgrund der Missionstätigkeit europäischer Geistlicher waren zahlreiche Berichte aus Übersee mit geographischen, aber immer mehr auch ethnographischen Informationen (Petermann 2004, 75 u. 78) nach Europa gelangt, welche die Grundlage der Kenntnisse über fremde Völker und deren Lebensweisen bildeten. Dieses als Ergebnis des Expansionsdranges und letztlich auch des Gewinnstrebens der Europäer erworbene Wissen war bereits durch differenzierte Beobachtungen fremder Körper, Sitten und Gebräuche gekennzeichnet; dennoch verlangte die Menge des Gesammelten nach einer systematischen, den Objekten verpflichteten Auswertung. Einen ersten gezielten Gliederungsversuch menschlicher Gruppen aufgrund signifikant-körperlicher Unterschiede, die bestimmten geographischen Regionen zugeordnet werden konnten, veröffentlichte 1685 François Bernier (1625–1688) in seinem viel beachteten Essay *Nouvelle Division de la Terre, par les différentes Especes ou Races d'hommes*. Noch kurz zuvor, 1666, hatte der Leidener Professor und Geschichtsschreiber Georg Horn (1620–1670) in der Auslegung des Bibeltextes Genesis 9, 18–27, die Einteilung der Erdbevölkerung in Abkömmlinge der drei Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet, vorgenommen. Die ersten hätten sich in Asien zwischen Euphrat und Indien ausgebreitet, die zweiten, zu Knechten verflucht, in Arabien und Afrika, die dritten in den übrigen Teilen der Welt. Erst mit Berniers Einteilung menschlicher Gruppen in von einander abgrenzbare, geographisch verteilte Rassen, die er aber noch nicht von Arten (»Especes«) unterschied, wurden die naturgeschichtlichen Ordnungsversuche auf den Menschen übertragen: Fremde Menschen erschienen nicht mehr als Kuriositäten oder Handelsware, sondern als Teile einer analysierbaren Natur. Als Arzt und Reisender war Bernier mit verschiedenen Völkern Asiens und mit den auf Sklavenmärkten dargebotenen schwarzen Menschen konfrontiert worden; zugleich hatte er sich als Schüler des Philosophen und Naturwissenschaftlers Pierre Gassendi (1592–1655) mit dessen Materialismus und Empirismus auseinandergesetzt. Wegen der Neuartigkeit seines Verfahrens bemühte sich Bernier, die Wahl seiner Einteilungskriterien, die allein auf den Phänotypus und noch nicht zugleich auf kulturelle oder charakterliche Eigenschaften bezogen waren, hinsichtlich ihrer allgemeinen Tauglichkeit zu prüfen. Bernier definierte vier Rassen, nämlich eine »erste«, zu welcher Europäer, Inder und Amerikaner gehören sollten, dann die Rassen der Schwarzafrikaner, der Ostasiaten und der Lappen. Bernier unterschied zwischen wesentlichen und zufälligen Merkmalen, um das Problem einer eindeutigen Grenzziehung lösen zu können, was ihm aber nicht gelang. Denn schon er musste sich, wie spätere Forscher ebenfalls, fragen, welche gemeinsamen Merkmale so eigentümlich waren und welche Abweichungen hingenommen werden durften, um einige wenige Rassen festlegen zu können. Während die Hautfarbe bei der Einteilung der Menschengruppen bis in die achtziger Jahre des 18. Jh. eine übergeordnete Rolle spielte, erschien bereits Bernier dieses Unterteilungskriterium als zweifelhaft. Die Hautfarbe sollte den teils schwarz gefärbten Indern nur zufällig eigen sein, die Schwärze der Afrikaner sei hingegen nicht als Wirkung der Sonneneinstrahlung anzusehen, sondern ihre Ursache müsse in der physischen Konstitution, in ihrem Samen oder Blut, gesucht werden. In der Beschreibung seiner dritten Rasse, die er u. a. den Inseln Sumatra und Borneo sowie Japan, China und den Philippinen zuordnete, galten Bernier große Schultern, wenig Barthaare, ein plattes Gesicht, eingedrückte Nase und kleine länglich gezogene, tiefliegende »Schweinsaugen« als hinreichend zur Bestimmung einer eigenen Rasse.

In der ersten Hälfte des 18. Jh. sind die Klassifizierungsversuche noch spärlich. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1717) unterteilte vermutlich unter Bezug auf Bernier (vgl. Conze/Sommer 1984, 143) die Menschheit in Lappländer, Äthiopier, Orientalische (Mongolische) und Okzidentalische (den Europäern Ähnliche). Danach folgte die Einteilung in Americanus, Europäus, Asiaticus und Afer durch Carl von Linné (1707–1778), die in allen Auflagen seines Werkes *Systema naturae* von 1735 an erschien; in der 10. Aufl. von 1758/1759 stellte Linné den Menschen abgesondert an die erste Stelle der Anthropomorphen und reihte die Gattung »Homo« mit der Artbezeichnung »sapiens« unter die Primaten ein. Zugleich charakterisierte er die Varietäten des Menschengeschlechts nach Temperamenten und Eigenschaften, wobei die »Weißen« positiv, die »Schwarzen« negativ bewertet wurden. Mit Linné, der neben John Ray (1627–1705) als Begründer der biologischen Systematik gilt, wurde die biologische Taxierung der Menschen parallel zu anderen Objek-

ten der Natur explizit zum Forschungsgegenstand erhoben.

Statische und dynamische Ordnungsmodelle

Sowohl das systematisierende Denken in der ↗Naturgeschichte als auch das Herstellen von verschiedenen Übergängen zwischen den Lebewesen hatten im Prinzip die große Kluft zwischen den Tieren und den vernunft- und sprachbegabten Menschen unberührt gelassen. Entsprechend der seit der Antike bis Anfang des 19. Jh. weit verbreiteten Idee von einer in Stufen unterteilten Natur (scala naturae) vom niedrigsten Lebewesen bis hin zur Krone der Schöpfung, dem Menschen, suchte auch die zeitgenössische Naturgeschichte die Gegenstände der Natur in eine aufsteigende Reihe, in eine Kette der Lebewesen, zu gliedern. Das eigentliche Problem jedoch, das sich mit der Einteilung der Menschheit in abgrenzbare Einheiten ergab, waren die Abstufungen zwischen den definierten Varietäten oder Rassen. Einerseits verlangte die Idee einer Stufenleiter kontinuierliche, kaum merkliche Übergänge, andererseits aber auch eindeutige Kriterien zur Abgrenzung hierarchisch angeordneter Stufen. Unterschiedlich von den Naturgelehrten gewichtet wurden dabei einerseits mit Bezug auf die Klimatheorie Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689–1755) der Einfluss des Milieus, indem hierdurch die Gliederung der Menschheit in verschiedene Spielarten oder Varietäten erklärt werden konnte, und andererseits die Frage nach der Beständigkeit von ganz spezifischen und deshalb scharf differenzierenden Merkmalen, wodurch die Abgrenzung von menschlichen Rassen im Sinne von gesonderten Klassen bzw. Arten erforderlich zu sein schien. Diese unterschiedliche Positionierung innerhalb einer systematisierten Naturgeschichte sollte für die Interpretation der Zivilisations- und Universalgeschichte sowie für die Entwicklung rassistischer Hierarchien im 19. Jh. wichtig werden.

Der Erkenntnistheoretiker David Hume (1711–1776) erweiterte seinen Essay *Of national characters* (1748) in der Ausgabe von 1753/54 um eine viel zitierte Anmerkung, in der er von einem natürlichen und dauerhaft inferioren Charakter schwarzer Menschen, die keine Spur höheren Geistes zeigten, sprach. Der dem Empirismus verpflichtete Aufklärer Hume verknüpfte dabei kulturelle und biologische Argumentationen, die als Legitimation der Sklaverei verstanden wurden. Er stützte sich auf Berichte über die Kulturlosigkeit schwarzer Menschen, wie sie trotz eingestandener mangelhafter Kenntnisse über die Lebensformen afrikanischer Völker während des 18. Jh. weit verbreitet waren. Hume übertrug seine Wertung auf eine von ihm bezeichnete Menschheitsgruppe und prägte damit die Überzeugung von der Existenz distinkter und unveränderlicher »rassischer« Charaktere. Linné hingegen gliederte die Spezies Mensch in Varietäten, die ebenso wie Pflanzen und Tiere innerhalb der Artgrenzen den Änderungen des Milieus, vor allem den klimatischen und geographischen Einflüssen, unterworfen sein sollten. Im Unterschied hierzu galt ihm die mit der göttlichen Schöpfung geschaffene Spezies (Art) in ihrer Essenz, den artspezifischen und von einer Generation zur anderen konstant weitergegebenen Merkmalen, als unveränderlich. Allerdings hatte die Erweiterung des Erfahrungshorizontes, der Vergleich mit einer großen Menge von Pflanzenarten, die von den Forschungsreisenden aus aller Welt mitgebracht wurden, gezeigt, dass die Abgrenzung ähnlicher Arten ausgesprochen schwierig war. Linnés Klassifikation, die auf einer Systematisierung phänotypischer Ähnlichkeiten beruhte, wurde von zahlreichen Naturforschern als künstlich kritisiert; sie könne lediglich als Hilfsmittel angesehen werden, mit welchem man die Natur in ihrer Gesamtheit weder ordnen noch in ihrer Entwicklung verstehen könne.

In einem Gegenentwurf suchte Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon (1707–1788) in seiner zwischen 1749–1789 in 36 Bänden veröffentlichten *Histoire naturelle* Gesetzmäßigkeiten im Naturreich aufgrund der Entstehung und Entwicklung von Organismen zu beschreiben. Buffon lehnte jegliche nicht natürliche Einteilung und Bestimmung von Arten ab, da hierdurch zu viele Zwischenwesen, die phänotypisch halb zur einen, halb zur anderen definierten Art gehörten, vernachlässigt würden. Das Prinzip der Fortpflanzung erschien Buffon dagegen geeignet zu sein, die Gemeinsamkeit wesentlicher Merkmale bei Individuen einer Art auf natürliche Weise zu erklären; zugleich konnten Unterschiede im Erscheinungsbild als veränderbare Abweichungen gewertet werden, die nicht das gemeinschaftliche Prinzip der Spezies umzuwerfen imstande waren. So konnte Buffon alle zu beobachtenden Menschenvarietäten, die er teils auch als »races« bezeichnete und von denen er sechs annahm (Lappländer, Tataren bzw. Mongolen, Südasiaten, Europäer, Äthiopier und Amerikaner) als zugehörig zu einem Stamm ansehen. Die »Buffonsche Regel«, wie Immanuel Kant

(1724–1804) sie später nannte, die Bestimmung der Spezies als Fortpflanzungsgemeinschaft, schuf die Voraussetzung dafür, die monogenetische Abstammung aller Menschen nicht mehr aufgrund der biblischen Schöpfungsgeschichte und einer einmal festgelegten Ordnung als erwiesen anzunehmen, sondern aufgrund realer verwandtschaftlicher Beziehungen. Zugleich verstand Buffon den Menschen nicht mehr im Sinne Descartes als physisch-psychisches Doppelwesen, sondern suchte ein körperliches Substrat für die menschliche Vorrangstellung in der Natur. Er orientierte sich an dem Gesamthabitus des Menschen (u. a. an der Gesichtsbildung, dem aufrechten Gang, dem Gebrauch der Hände), der als körperlicher Ausdruck moralisch-geistiger Fähigkeiten den Organismus anderer Lebewesen überrage und weder durch Abartungen in anderen Klimazonen noch durch Krankheiten oder Missbildungen in seiner Substanz angegriffen werden könne.

Verschränkung von Natur- und Kulturgeschichte

Buffons Naturgeschichte ordnete bereits die von ihm beschriebenen zweckmäßigen Konstitutionen von Lebewesen gezielt in räumliche und zeitliche Zusammenhänge ein. Dies führte ihn allerdings stillschweigend zu einer Hierarchie der Rassen, denn ein solcher Blickwinkel war spezifisch dem europäischen Aufklärungsgedanken verhaftet. Mit diesem verbunden war das Bild des Menschen als Kultur- und Vernunftwesen, als eines der steten Vervollkommnung fähigen und aufgrund geistiger Erkenntnisleistung geschichtsprägenden Wesens, das den Grad der Glückseligkeit und Selbstbestimmung über Entwicklungsstufen erreichen kann. Am ehesten hatten sich diesem Ziel die hoch zivilisierten Bewohner in den gemäßigten Klimazonen, also die Bewohner Europas, genähert. Die Europäer galten Buffon wie vielen seiner Zeitgenossen als Muster an Schönheit, Sittsamkeit und Bildung im Vergleich zu den anderen davon – im neutralen Sinn – degenerierten Varietäten, bzw. Rassen. Diese Verschränkung von ästhetischen und anthropologischen Deutungsmustern offenbart auch die Studie des niederländischen Anatomen Pieter Camper (1722–1789), der 1770 eine naturgetreue Abbildungstechnik typischer Gesichtsprofile mit verschiedenen Graden der Prognathie vorstellte (Camper 1792). Camper zeigte die Veränderungen seines exakt zu messenden Gesichtswinkels in einer aufsteigenden Reihe: ausgehend vom Affen, über verschiedene »Nationen«, darunter Afrikaner und Europäer, bis hin zur schönsten griechischen Skulptur. Obwohl Camper keineswegs eine Hierarchie der Rassen begründen wollte, wurde dieser Gesichtswinkel in der Folgezeit als ein Rassemerkmal angesehen, das innerhalb der Vorstellung von einer teleologisch interpretierbaren, stufenweise geordneten Natur eine kulturgeographisch wertende Klassifikation erlaubte. Demgegenüber erzeugte die Zivilisationskritik und Milieutheorie Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) mit dem Idealkonzept des unverdorbenen Menschen im Urzustand eine andere nicht am Fortschrittsdenken der eigenen Kultur orientierte Perspektive (Petermann 2004, 210). Hierdurch gelangte z. B. Johann Gottfried Herder (1744–1803) in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) zu einer relativen Bewertung der Lebenswelten verschiedener Völker. Herder wandte sich ausdrücklich gegen die Verwendung des Begriffs einer menschlichen Rasse, der die Menschheit nach Abstammungskontexten zu stark unterteile. Er kritisierte damit Kant, der vermutlich 1775 den Begriff aus dem französischen in den deutschen Sprachraum überführte und ihn von dem in der Naturgeschichte gleichzeitig verwendeten Begriff einer menschlichen Varietät unterscheiden wollte.

Buffons entwicklungsgeschichtlich orientierter Ansatz machte sein Werk zum Vorbild für die seit den 1770er Jahren sich häufenden Klassifizierungsversuche, die das enzyklopädische Interesse an kulturhistorischen und anthropologischen Details spiegeln. Selbstverständlich wurde dabei die jüngere und ältere Reiseliteratur, deren Produktion zwischen 1760 und 1800 in Relation zu dem vorausgegangenen vergleichbaren Zeitraum etwa um das Dreieinhalbfache anstieg (Nutz 2009, 208), verarbeitet. In groß angelegten philosophie- und zivilisationsgeschichtlichen Werken versuchten neben Herder u. a. Isaak Iselin (1728–1782), Johann Reinhold Forster (1729–1798), Eberhard August Wilhelm Zimmermann (1734–1815) eine einheitliche Geschichte aller Menschen plausibel zu machen, indem sie besondere kulturelle, wirtschaftliche und geographische Gegebenheiten, erdgeschichtliche Katastrophen, Isolations- und Selektionsmechanismen berücksichtigten. Die Völker und Varietäten des Menschengeschlechts wurden darin in ihren klimatisch bedingten Sitten und körperlichen Merkmalen analysiert und zugleich in ihren historischen und gesellschaftlichen Kontexten betrachtet. Allerdings wurde zugleich konstatiert, dass die »Naturalie« Mensch in ihrer Ei-

gendynamik und in ihrer kaum zu überschauenden Mannigfaltigkeit keineswegs mit anderen Naturgegenständen gleichzusetzen war. Die Kenntnis über die Anfänge der Menschheitsgeschichte und die Mechanismen des Zusammenwirkens von Mensch und Natur, wodurch sich die Varietäten erklären ließen, erschien ihnen noch mangelhaft. Den um eine Einordnung des Menschen in das Naturreich bemühten Philosophen und Naturkundlern wurde somit in der Folge eines zunehmend geschichtsbewussten und zugleich methodenkritischen Denkens deutlich, dass sie in der kausalen Erklärung anthropologischer und ethnischer Phänomene auf historisierende Spekulationen angewiesen waren. In einer teleologischen Interpretation von Natur- und Menschheitsgeschichte gingen sie aber im Prinzip davon aus, dass auch die sogenannten wilden Völker die Fortschritte der Zivilisation etappenweise erwerben könnten (↗ Anthropologie).

Polygenese oder Monogenese? Die Frage nach der Abstammungsgeschichte aller Menschengruppen

Mit dem wachsenden anthropologischen Interesse an exakter Beobachtung, nachprüfbarer Beschreibung und Vollständigkeit in den Sammlungen ethnographischen Materials wurde allerdings ein nicht durch Rousseau geprägter nüchterner Blickwinkel auf die bestehenden Zivilisationsunterschiede gefordert. Angesichts der zunehmenden Kenntnisse über die vorhandenen Unterschiede zwischen (Insel-)Völkern gleicher Breitengrade, z. B. den Melanesiern und Polynesiern, die nicht durch Migrationen erklärt werden konnten, vermehrten sich die Zweifel an dem Einfluss des Milieus auf die Bildung von menschlichen Varietäten. Die im Widerspruch zur biblischen Überlieferung stehende Theorie der Polygenese, der Annahme regionaler und von einander unabhängiger Entstehung mehrerer Menschheitsstämme, war bereits im 17. Jh. durch den Calvinisten Isaac de La Peyrère (1596–1676) diskutiert worden. 1655 formulierte er die Präadamitenhypothese, nach der die Indianer nicht von Adam, dem Vater der Hebräer, abstammten, sondern zuvor in einem getrennten Schöpfungsakt entstanden seien. La Peyrère hatte, von der Inquisition verfolgt, seiner Theorie abschwören müssen. Die Forderung nach einer naturgeschichtlich begründeten möglichen Menschheitsgeschichte ließen ab Mitte des 18. Jh. die u. a. von François Marie Arouet, gen. Voltaire (1694–1778), Henry Home, Lord of Kames (1696–1782), und Georg Forster (1754–1794) vertretene Annahme einer autochthonen Entwicklung der nach Körper- und Zivilisationsformen deutlich verschiedenen Menschengruppen wahrscheinlicher werden. Gegen die von Buffon vertretene Definition einer Spezies als Fortpflanzungsgemeinschaft, die sich in der Biologie schließlich durchsetzen sollte, argumentierten sie mit Hybridbildungen in der Botanik, wo es Beispiele von Zeugungen über Artgrenzen hinweg gebe. Die Vermischung schwarzer und weißer Menschen sei vergleichbar mit künstlichen Züchtungen, die nicht die These der Artenkonstanz, der Existenz beständiger essenzieller Merkmale unter natürlichen Bedingungen, aufheben könnten.

Das Problem, ob die sogenannte Rassen abstammungsgeschichtlich eine Einheit bildeten (Monogenese) oder nicht (Polygenese), war zwar nicht zwingend, jedoch häufig bis in die Mitte des 19. Jh. hinein argumentativ mit der Legitimierung des Sklavenhandels und der Sklavenhaltung verknüpft. Mit der Polygenese wurde die entschuldigende Behauptung, dass die für den eigenen Vorteil ausgebeuteten Menschen eine völlig eigene und inferiore Spezies bildeten, begründet. Die Haltung portugiesischer Sklavenhändler gegenüber ihren »Waren«, die massenhafte Erniedrigung schwarzer Menschen gehören vermutlich zu den Hauptmotiven für die Diskussion um den Stellenwert einer schwarzen Rasse innerhalb einer natürlichen Ordnung der Menschen, in welcher man ihr eine untere Position am Rand des Menschengeschlechts zuwies. Mit Ausnahme der Quäker, die konsequent und in Übereinstimmung mit ihrem christlichen Menschenbild schon früh gegen die Sklavenhaltung protestiert hatten, begannen im Rahmen aufgeklärter Menschenrechtsbewegungen erst ab Mitte des 18. Jh. intellektuelle gesellschaftliche Debatten um die Legitimität des Sklavenhandels, die mit der Abolitionistenbewegung in England und Schottland (ab 1765; Somerset's Case 1772) sowie der *Société des amis des Noirs* in Frankreich (1788) politische Gestalt annahmen. Diese Debatten, die sich auf die naturgeschichtliche Stellung schwarzer Menschen bezogen und zugleich die wirtschaftlichen Bedingungen der Kolonien bzw. ihrer Mutterländer berücksichtigten, zeigen die zunehmende Bedeutung rassentheoretischer Argumente für das politische und moralische Selbstverständnis des aufgeklärten Bürgertums. Auch in Deutschland kritisierte eine liberale Öffentlichkeit aus humanitären Gründen und im Kampf gegen Absolutismus und gegen feudale Abhängigkeitsstrukturen ein rational

nicht zu begründendes und ethisch nicht zu rechtfertigendes absolutes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen, das neben der Leibeigenschaft auch die moderne Sklaverei betraf.

Allerdings provozierte die Neudefinition des Menschen als naturgeschichtliches und zugleich als geschichtsmächtiges Subjekt ab Mitte des 18. Jh. die Fragen, ob und wie die offenbar weniger zivilisierten Völker in das Konzept einer sich selbst bestimmenden Subjektivität einbezogen werden könnten. Während die Milieutheoretiker eine Perspektive der Entwicklung zukünftiger Kulturleistungen aller Varietäten anbieten konnten, befanden sich diejenigen, welche die Konstanz der beobachteten »rassischen« Unterschiede behaupteten, in einem Dilemma, sofern sie diese angebliche »rassische« Kontinuität auch auf bestimmte Kulturleistungen bezogen. Denn angesichts der wahrgenommenen Zivilisationsunterschiede ließ sich die prinzipielle Forderung nach selbstbewusster Autonomie des aufgeklärten Menschen nur durch Ausgrenzung dieser ganz anderen Rassen begründen. Für Kant war der Grad der Naturbeherrschung des Menschen Maßstab für eine Hierarchie der Rassen. In seinen Aufsätzen *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775) und *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785) suchte Kant den Begriff in Abgrenzung zur Varietät nicht mehr nur nach körperlichen Merkmalen beschreibend, sondern biologisch nach dem Erbmodus unterhalb der menschlichen Spezies zu definieren. In Anwendung der »Buffonschen Regel« betrachtete er zwar alle Menschen als zugehörig zu einer Art (Spezies), weil alle Rassen miteinander fruchtbare Nachkommen erzeugen könnten. Doch trotz einer gemeinsamen Abstammungsgeschichte bildeten die von ihm definierten Rassen klar zu separierende Einheiten, insofern das rassetypologische Merkmal intermediär und unausbleiblich erblich sei. Dieses Kriterium erfüllte nach Kant allerdings nur die Hautfarbe. Die Anlagen für die Färbung der Haut seien aufgrund der klimatischen Einflüsse und der Isolation in den jeweiligen Siedlungsräumen der menschlichen Stammgattung im Zuge der Verdrängung anderer Anlagen ins Erbgut übergegangen. Mithilfe einer spekulativen teleologischen Argumentation, die die Zweckmäßigkeit der klimatischen Anpassung zu einem Zeitpunkt vor ihrer Verfestigung im menschlichen Erbgut betraf, suchte Kant einen lange zurückliegenden irreversiblen Prozess der Rassenentstehung plausibel zu machen.

Kants *Reflexionen zur Anthropologie* (nachgelassene Schriften, s. Barkhaus 2006, 48) zeigen schließlich eine Verknüpfung von biologischen und kulturgeschichtlichen Argumentationen, indem Rassen bestimmte Fähigkeiten und Eigenschaften zugeschrieben werden. Für Kant schienen nur die Europäer geschichtsmächtige Kulturträger zu sein; allein die Rasse der Weißen besitze die Fähigkeit, die höchste Stufe der Selbstwerdung des Menschen als Vernunftwesen zu erreichen. Inder und Chinesen, die hinduische Rasse, hätten zwar eine eigene Kultur erworben, doch keine bürgerlichen Rechtsverhältnisse entwickelt. Für Kant stand die »hunnische Rasse«, d. h. die Amerikaner, in der Hierarchie noch unterhalb der »Negerrasse«, die zwar über etwas mehr Temperament verfüge, doch ebenfalls nicht geschichtsmächtig sei. Da Rassen unabhängig von Raum und Zeit als konstant definiert wurden, zog Kant feste soziale und kulturelle Grenzen zwischen diesen vier nach Hautfarben unterschiedenen Rassen.

Anatomisch-anthropologische Rassenforschung und deren Rezeption

Mit seiner Definition des Begriffs einer menschlichen Rasse hatte Kant sich in Widerspruch zu solchen Naturforschern gesetzt, die, eine Vielfalt von möglichen Merkmalskombinationen wahrnehmend, nicht nur ein einziges somatisches Merkmal zur Separierung verschiedener Rassen anerkennen wollten und die zugleich auf die zahlreichen Nuancen, welche die Übergänge zwischen den menschlichen Rassen bezeichneten, hinwiesen. Auch bildete die Hautfarbe, nach den Beschreibungen fremder Menschengruppen kein eindeutiges typologisches Abgrenzungsmerkmal. Der Weltreisende und Anhänger der Französischen Revolution Georg Forster hielt deshalb Kants Definition einer menschlichen Rasse allein nach dem Modus der Erblichkeit für ungeeignet. Forster war sich der noch mangelhaften naturgeschichtlichen Kenntnisse bewusst; er war sehr genau mit der anthropologischen und ethnologischen Literatur und auch mit den Problemen der Systematisierung vertraut. Forster verwies in seiner Auseinandersetzung mit Kant bereits auf den konstruktiven Charakter des Begriffs einer Rasse, denn dessen Definition erzeuge künstlich erst das, wonach sie suche.

Einer der maßgeblichen Anthropologen gegen Ende des 18. Jh., Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), kritisierte prinzipiell die Überbewertung einzelner Merkmale in den Systematisierungen

von Rassen, die er als eher willkürliche Grenzziehungen innerhalb der menschlichen Spezies betrachtete. Blumenbachs Klassifikation erfolgte unter morphologischen Gesichtspunkten aufgrund seines umfangreichen Materials, das hauptsächlich aus seiner später berühmt gewordenen Schädelsammlung bestand; neben den Hauptmerkmalen des Kopfes verwertete er aber unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten auch andere anthropologische Sammlungsobjekte. Er bestimmte fünf Hauptvarietäten bzw. -rassen (»caucasische«, »mongolische«, »äthiopische«, »amerikanische« und »malayische«), wobei er aus ästhetischen Gründen die kaukasische Rasse als Mittelrasse, als Muster, von welcher die anderen erst ausgeartet seien, bezeichnete. Alle diese als Varietäten gefassten Rassen, die unendliche Ausnahmen innerhalb der zugeordneten Merkmalskombinationen zeigen könnten, bildeten ein Kontinuum. Somit mussten sich einheitlich-völkische und individuell-rassische Typisierungen, welche für den bereits beginnenden Rassismus konstitutiv sind, als ausgesprochen schwierig erweisen; diese Einsicht jedoch blieb in einer Zeit (19./20. Jh.), in der man unter Rekurs auf den Rassebegriff die unterschiedlichsten sozialen, kulturellen und geschichtlichen Phänomene erklären wollte, ohne Beachtung.

Exakt messbare und nachkontrollierbare Forschungsergebnisse zur Ordnung einer nicht mehr theologisch begründeten Natur gewannen um die Wende des 18. zum 19. Jh. zunehmend an Bedeutung und wurden argumentativ in der Auseinandersetzung über den sozialen Status nicht-europäischer Menschen verwendet. Georg Forster, der sich der Aufklärung verpflichtet fühlte, akzeptierte beispielsweise die 1784 publizierten vergleichend-anatomischen Untersuchungen seines Freundes, des Anatomen Samuel Thomas Soemmerring (1750–1830), nach welchen schwarze Afrikaner vor allem hinsichtlich ihrer Knochen- und Nervensysteme einen anderen, den Affen ähnlicheren Körperbau als die Europäer besäßen und deshalb eine ganz eigene menschliche »Klasse«, eine getrennte Spezies, bildeten (Oehler-Klein 1998: Einleitung Anthropologie), als wissenschaftliches und nicht hintergehbares Faktum. Zusammen mit seinem Vater Reinhold hatte er die zweite Südseereise James Cooks (1728–1779) in den Jahren 1772–1775 als Naturkundler begleitet; er kritisierte die milieutheoretischen Erklärungen der Verschiedenartigkeit menschlicher Gruppen und favorisierte die Theorie der Polygenese. Forster gelangte allerdings im Rahmen seines Engagements für die Ideale der Französischen Revolution und methodenkritischer Reflexionen zu der Auffassung, dass naturgeschichtliche Positionierungen keineswegs eine dauerhafte Superiorität oder Inferiorität von Völkern begründen könnten. Er hielt angesichts der überall in der Natur zu beobachtenden Variationsbreite und Entwicklungspotentiale die Zunahme bzw. den Ausbau der Kultur bei jedem Volk, unabhängig vom Abstammungskontext, für möglich.

Vollkommen anders als Forster verarbeitete der Göttinger Philosoph Christoph Meiners (1747–1810) die von der zeitgenössischen Anatomie bereitgestellten anthropologisch-morphologischen Erkenntnisse. Um Sklaverei und Unterdrückung schwarzer Menschen sowie eine Verbindung von Schönheit bzw. Hässlichkeit mit rassistischen Bewertungen kultureller Leistungsfähigkeit rechtfertigen zu können, berief sich Meiners explizit auf die Sektionsergebnisse Soemmerrings, der jedoch selbst unter Verwendung ästhetischer Kategorien (u. a. den Gesichtswinkel Campers) zu seinen Aussagen über die Nähe des schwarzen Afrikaners zu den Affen gekommen war. Meiners verfügte über ein großes enzyklopädisches und ethnographisches Wissen, das er in die publizistische Interpretation von Kultur und Geschichte als maßgeblich durch den Charakter von Rassen bestimmt, einbrachte. Ebenso wie andere Schriftsteller, Augustin Thierry (1795–1856), Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), fasste er unter Rassen auch bestimmte Völker und Volksgruppen (z. B. Kelten, Slawen). Unter der Annahme einer Korrelation von körperlichen und charakterlichen Phänomenen ebnete Meiners den Weg zur Darstellung geschichtlicher Entwicklung als Produkt von Rassenkämpfen und Rassenmischung.

Das 19. und die Anfänge des 20. Jh.

Joseph Arthur de Gobineau (1816–1882) begriff die europäische Diversität als negativ-degenerativen Prozess und deutete sie in seinem vierbändigen *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) als Resultat von Rassenmischungen aus drei ungleichwertigen Hauptrassen (weiß, gelb und schwarz). Degeneration nicht nur als geschichtsbestimmendes, sondern auch als pathologisches Phänomen erschien schließlich in der um 1900 sich etablierenden Rassenhygiene als existenzbedrohend für eine umschriebene Bevölkerung, die unter Rekurs auf den Begriff des Volks bzw. der Nation und unter der Annahme einer gemeinsamen Erbsubstanz biologisierend auch als Rasse verstanden wurde und geschützt

werden sollte. In der Rezeption der Evolutionstheorie Charles Darwins (1809–1882) wurde für eine angestrebte qualitative Bevölkerungspolitik der Aspekt der Veränderlichkeit von Rassen durch selektive Fortpflanzungsmöglichkeiten als entscheidend angesehen. Der Wunsch nach einer qualitativen Bevölkerungspolitik wurde legitimiert mit der Bedeutung, die den biologischen Determinanten innerhalb der historisch-kulturellen Prozesse zugewiesen wurde. Sozialdarwinismus, die – allerdings umstrittene – Theorie Friedrich Leopold August Weismanns (1834–1914) von der Kontinuität des Keimplasmas (1892) sowie die Wiederentdeckung der Mendelschen Gesetze (1900) führten zur internationalen Verbreitung eugenischer Theorien. Die zeitgenössische Eugenik, im sozialtechnologischen Sinn in Deutschland auch als Rassenhygiene bezeichnet, strebte die Verbesserung der Erbsubstanz einer bestimmten Bevölkerung an – einerseits durch Förderung der Gesunden und Tüchtigen und andererseits durch Ausschaltung unerwünschter Bevölkerungsteile. Praktisch umgesetzt wurde dies zum Beispiel durch die in vielen Staaten Europas und in den USA durchgeführten (Zwangs-) Sterilisationen seit Anfang des 20. Jh.

Führende Vertreter der rassenhygienischen Bewegung wie Alfred Ploetz (1860–1940) und Wilhelm Schallmayer (1857–1919) forderten vor dem Hintergrund eines imaginierten Wettbewerbs verschiedener Rassen auch die Analyse und Beeinflussung der »rassischen« Zusammensetzung der deutschen Bevölkerung. Allerdings hatten klassische Anthropologen gegen Ende des 19. Jh. bereits die Erkenntnis formuliert, dass weder aufgrund von verschiedenen Schädelindizes noch anderen Kombinationen somatischer Merkmale die menschliche Vielfalt in natürliche biologische Einheiten zu gliedern war. Da aufgrund der Zivilisationsgeschichten von bereits bestehenden Rassenmischungen auszugehen war, konnten die ursprünglichen (Haupt-) Rassen nur nachträglich konstruiert werden (ebd. 1997, 124 ff.). Führende Anthropologen stimmten der Aufteilung menschlicher Gruppen in sechs Haupt- und 30 Einzelrassen nicht im Sinne einer biologischen Klassifikation, sondern im Sinne einer pragmatischen Vereinheitlichung, wie es Josephe Deniker 1900 vorgeschlagen hatte (ebd. 30 und 32), zu. Die phänotypologischen Klassifikationsversuche waren, wie es sich bereits in der Aufklärung angedeutet hatte, aufgrund der überwältigenden Menge an zu ordnenden Details an ihre Grenzen geraten. Allerdings wurde im Zuge der populären Rassenhygiene weiter nach »rassischen« Differenzierungsmöglichkeiten gesucht. Dabei stand zunächst die Frage der Vererbung äußerer Merkmale im Zentrum des Interesses. Da die zeitgenössische genetische Forschung gezeigt hatte, dass keine Vererbung erworbener Eigenschaften stattfinden könnte, womit auch die Konstanz »rassischer« Merkmale erwiesen zu sein schien, wurde nun die Erblichkeit spezifischer Kennzeichen (Haut- und Haarfarbe, Größenunterschiede etc.) untersucht. Innerhalb der deutschen Bevölkerung wurden schließlich die Merkmale verschiedener, in ihrem Erbwert ungleicher Einzelrassen bestimmt, wobei man von einer aktuell rassisch durchmischten Bevölkerung ausging. Da die (rekonstruierte) »nordische Rasse« als die erfolgreichste galt, war der individuell verschiedene Anteil »nordischer« Merkmale besonders erwünscht. Unter diesen Voraussetzungen konnte sich u. a. im Kontext des nationalsozialistischen Arierkultes ein aggressiver rassistischer Antisemitismus entwickeln.

In den 1930er Jahren entstanden neue Ansätze populationsgenetischer Forschungen (Plümecke 2013, 154 f.), die nicht mehr nach reinerbigen Unterscheidungsmerkmalen suchten, sondern Gruppen »anhand von Verteilungshäufigkeiten einzelner (genetischer) Merkmale« (ebd., 155) differenzierten. Populationen wurden aufgrund von zufälligen Mutationen, allmählicher Gendrift oder anderen selektiven Faktoren als Gruppen verstanden, in denen man unterschiedliche Häufungen von Genen finden musste. Innerhalb der rassischen Differenzforschung wollte man in der Folge nicht mehr Einheiten von essenziell gleichen Individuen beschreiben, sondern Gruppen von Menschen, deren genetische Ähnlichkeit statistisch im Durchschnitt und mit einer Varianzbreite dargestellt werden konnte (ebd., 156). Der v. a. nach 1945 erfolgreiche Ansatz der Enttypisierung in der populationsgenetischen Differenzforschung schaffte die Grundlage neuerer evolutionstheoretischer Aussagen. Die Frage allerdings, ob aus der Differenzforschung eine Legitimation zur Einteilung der Menschheit in verschiedene Rassen abgeleitet werden kann, bleibt trotz aller Modernisierungsversuche des Rassekonzepts innerhalb der Genetik bis heute »hoch umstritten« (ebd., 14).

Quellen

Bernier, F. (1685): »Nouvelle Division de la Terre, par les différentes Especes ou Races d'hommes qui l'habitent«. In: *Journal des Sçavans pour l'année 1684*. Bd. 12. Amsterdam, 148–155.

Buffon, G. L. Leclerc Comte de (1750–1775): *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen abgehandelt;* […]. Bd. 1–9. Heidelberg/Leipzig.

Camper, P. (1792): *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters; über das Schöne antiker Bildsäulen und geschnittener Steine; nebst Darstellung einer neuen Art, allerlei Menschenköpfe mit Sicherheit zu zeichnen* [1770]. Hg. v. A. G. Camper. Übers. v. S. Th. Sömmerring. Berlin.

Forster, G. (1991): *Noch etwas über die Menschenraßen* [1786]. In: *G. Forsters Werke* Bd. 8, 2. Hg. v. der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Berlin, 130–156, 499–504.

Kant, I. (1912), *Von den verschiedenen Racen der Menschen* [1775]. In: *I. Kants gesammelte Schriften* Bd. 2. Hg. v. der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Berlin, 429–443; *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*. In: ebd., Bd. 8, 89–106.

Sekundärliteratur

Barkhaus, A. (2006): »›Rasse‹ – Zur Genese eines spezifisch neuzeitlichen Ordnungsbegriffs«. In: Bay, H./Merten, K. (Hg.): *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750–1850*. Würzburg, 33–52.

Conze, W., Sommer, A. (1984): »Rasse«. In: Brunner, O./ Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 5. Stuttgart, 135–178.

Geulen, Ch. (2004): *Wahlverwandte. Rassendiskurs und Nationalismus im späten 19. Jahrhundert*. Hamburg.

Lösch, N. C. (1997): *Rasse als Konstrukt. Leben und Werk Eugen Fischers*. Frankfurt/Main.

Hannaford, I. (1996): *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore, MD.

Nutz, T. (2009): *»Varietäten des Menschengeschlechts«. Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung*. Köln u. a.

Oehler-Klein, S. (1998): »Einleitung«. In: S. Th. Soemmerring: *Anthropologie* (= Soemmerring *Werke*, Bd. XV). Stuttgart u. a., 11–142.

Weingart, P./Kroll, J./Bayertz, K. (1988): *Rasse, Blut und Gene: Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt/Main.

Petermann, W. (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal.

Plümecke, T. (2013): *Rasse in der Ära der Genetik. Die Ordnungen des Menschen in den Lebenswissenschaften*. Bielefeld.

Stuurman, S. (2000): »François Bernier and the Invention of Racial Classification«. In: *History Workshop Journal* 50 (2000), 1–21.

Torres, H./Sebastián, M. (2006): *Rassismus in der Vormoderne. Die ›Reinheit des Blutes‹ im Spanien der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/Main.

Sigrid Oehler-Klein

Reisen (frz. voyages; engl. voyages)

Grundlagen und Traditionen

Die Geschichte Europas ist eng verbunden mit der Geschichte des Reisens. Diese Verbindung reicht bis an die Wurzeln der europäischen Kulturgeschichte zurück. Die Entwicklung ging von früh an einher mit der symbolischen Selbstdeutung von Kulturen, Gesellschaften und Epochen. An ihrem Anfang steht das Epos von Odysseus, den ein widriges Schicksal zehn Jahre lang in fremde Länder verschlug. Das Reisen selbst ist seitdem zu einem Symbol geworden, das mit erheblicher philosophischer Aussagekraft aufgeladen ist (zur begrifflichen Entwicklung s. Hlavin-Schulze 1998, 13 ff.). Seine symbolische wie literarische Repräsentanz verschränkt sich immer wieder, bis zur Ununterscheidbarkeit, mit den tatsächlichen Reisen, auf die es oft den Blick auch verstellt (zur neueren Forschung in kulturhistorischer Perspektive Maurer 1999).

In der Neuzeit gingen vom Reisen bahnbrechende Impulse für die Entwicklung der europäischen Identität und Wirklichkeit aus. Es ist sicher nicht verfehlt, die Reisen des Kolumbus und die Kolonialisierung Amerikas durch seine Nachfolger als eines der konstituierenden Merkmale der europäischen Neuzeit zu benennen, neben der Verbreitung des Buchdrucks, der Reformation und der kopernikanischen Wende. So unterschiedlich diese Ereignisfolgen ihrem Sachgehalt und ihrer Struktur nach auch sind: im Rückblick erschließt sich ihre Gemeinsamkeit darin, dass sie auf sehr unterschiedlichen Feldern Kommunikationsprozesse als Selbstverständigungsdiskurse inszeniert und miteinander verschmolzen haben, die prägend auf das Denken und die Wirklichkeit der »europäischen Neuzeit« wirkten.

Die europäische Aufklärung des 17. und 18. Jh. führt diese Entwicklungen fort und konsolidiert sie (Griep 1986). In jeder Hinsicht spielt dabei das Reisen eine fundierende Rolle. Im Europa der Aufklärung intensiviert sich die Reisetätigkeit; und in den aufklärerischen Denkbewegungen bekommt das Reisen als Mythos und Metapher seinen eigenen Stellenwert. Verbunden mit den genuin neuzeitlichen Motiven der Neugierde (Blumenberg 1973, Stagl 2002), des Entdeckerdrangs, der Grenzüberschreitung, der Weltaneignung und der Konfrontation mit dem Fremden gewinnt das Reisen eine prägende Kraft bei der Herausbildung eines aufklärerischen Selbstbewusstseins. Schließlich werden die sachlichen Erträge der umfassenden Reisetätigkeit in das Weltbild der Aufklärung eingebaut und hierdurch Wirklichkeit prägend.

Warum gerade das Westeuropa des 17. und 18. Jh. eine derartige Dynamik entfesseln konnte, die in den beiden folgenden Jahrhunderten das Bild der Welt global prägen wird, ist schwer zu sagen. Ein Denkmodell ist die Überlegung, dass die geographische, ethnische, kulturelle, politische und später auch konfessionelle Kleinteiligkeit des Kontinents eine Rolle gespielt hat. Die oft beschworene Vielfalt des europäischen Kulturraums, die sich am Ende zur immer wieder labilen Einheit Europa zusammenfügen soll, ist ein Teil jener dynamisierenden Kraft, die erst Europa und dann der Welt ihr Gesicht gegeben hat. In diesem Prozess hat das Reisen eine besondere Rolle gespielt. Denn der permanente Austausch zwischen den kleinteiligen Kulturräumen konnte ausschließlich durch physische Mobilität stattfinden.

Dieser Austausch zwischen den innereuropäischen Regionen ist die wichtigste Form und Funktion des Reisens im 18. Jh. gewesen. Nicht die spektakulären Reisen in fremde Länder, so sehr sie auch die Gemüter und Geister der Zeitgenossen und der späteren wissenschaftlichen Forschung bewegt haben, haben die geistige und soziale Physiognomie des Kontinents im Zeitalter der Aufklärung geprägt. Geprägt wurden sie vielmehr durch das kaum entwirrbare Geflecht der kleinen Reisen aller Art mit den verschiedensten Zwecken und in den unterschiedlichsten sozialen Milieus. Im Rückblick erscheint der genaueren Analyse die Reisekultur des europäischen 18. Jh. maßgeblich bestimmt von diesem Geflecht der Alltagsreisen. Erstaunlich aber bleibt, dass diese Bewegungen nicht mit einem dramatischen Neuansatz verbunden sind. Keiner der geistigen Heroen der Aufklärung hat es versäumt, den Bruch mit der Autorität der Tradition hervorzuheben, um den Innovationsgehalt seines eigenen Denkens in den Vordergrund zu stellen. Weder für die Theorie noch für die Praxis des Reisens lässt sich der gleiche Befund erheben.

Technik und Infrastruktur

Die Reisebewegungen in der Aufklärung bauen in jeder Hinsicht auf dem auf und führen fort, was das 17. und auch schon das 16. Jh. vorstrukturiert haben (Voigt 1965). Das dominierende Verkehrsmittel ist im 18. Jh. wie schon in den beiden vorhergehenden Jahrhunderten die Kutsche, daneben stehen das

Pferd und ganz selbstverständlich noch der Fußmarsch (Albrecht/Kertscher 1999). Die Kutsche hat über Jahrhunderte hinweg grundsätzlich keine Veränderungen erfahren. Viele Verbesserungen im Detail, insbesondere die Federung, die Lenkung und die Stabilität betreffend, haben das Reisen sukzessive bequemer gemacht, aber doch nicht wirklich vereinfacht.

Auch die Infrastruktur des Reisens folgt, im Wortsinne, den vorgegebenen Bahnen der vorangegangenen Jahrhunderte. Das Straßennetz war in den europäischen Ländern unterschiedlich gut ausgebaut. Am frühesten wurde es in den zentralistisch regierten Staaten seit dem späten 16. Jh. entwickelt. Frankreich spielte hierbei eine Vorreiterrolle. Dort waren die politischen und technischen Bemühungen zum Ausbau eines leistungsfähigen Straßennetzes im 18. Jh. am intensivsten und erfolgreichsten. Die Qualität der Straßen war insgesamt nicht hoch; und die Unfallgefahren bleiben schon wegen der technischen Gegebenheiten groß. Sicherheit sollte eher durch eine Straßenverkehrsgesetzgebung als durch technische Maßnahmen erreicht werden.

Die Technik des Straßenbaus hat sich seit der Römerzeit kaum verändert, während des ganzen 18. Jh. müssen Reisende damit rechnen, im Schlamm oder im Geröll stecken zu bleiben, befestigte Wege sind die Ausnahme. Die erste künstliche Straße in Deutschland, die mehr war als ein ausgefahrener Fahrweg, wurde 1753 zwischen Nördlingen und Öttingen ausgeführt. Pierre-Marie-Jerome Trésaguet (1716–1796) führte 1775 in Frankreich mit dem Packlagenbau eine Technik zur Stabilisierung des Straßenbelags und zur Verminderung des Reibungswiderstandes ein. Die Grundidee gilt noch heute: eine harte Oberfläche aus verschiedenen Steinlagen, die Wölbung der Straße und die Abwassergräben an beiden Seiten waren die entscheidenden Verbesserungen. Erstmals realisiert wurde das Konzept bei der Straße von Paris nach Toulouse. Dieses Verfahren wurde in Deutschland schnell übernommen und durch administrative Vorgaben vieler deutscher Staaten für den Straßenbau umgesetzt.

Dennoch blieb das Reisen in Europa und besonders in Deutschland umständlich, da es nicht nur wenige Brücken gab, sondern auch ein kompliziertes, das schnelle Fortkommen behinderndes ökonomisches und politisches System. Die Ländergrenzen und ein unüberschaubares Geflecht von Gebühren und Zollschranken spielen als Reiseschwierigkeiten eine große Rolle. Sie hemmen das Reisen ebenso wie die unterschiedlichen Maße und Gewichte, die insbesondere in Deutschland sehr kleinteilig organisiert waren. Schließlich förderte das merkantilistische Wirtschaftssystem noch eine weitere Fülle von Verboten und Einschränkungen.

Ein organisierter Personenverkehr setzte sich im 18. Jh. nur langsam und zufällig, auf der Basis des Postverkehrs durch. Die Geschwindigkeit lag während des ganzen Jahrhunderts auch in den verkehrstechnisch fortgeschrittensten Staaten kaum über der eines rüstigen Fußgängers. Am Ende des Jahrhunderts betrug sie in Frankreich im Personenverkehr etwa 3,4 km in der Stunde. Immerhin gab es durch das Unternehmen Thurn und Taxis die Einführung einer Schnellkutsche, die ein zügigeres Fortkommen ermöglichte (Behringer 1990). Insgesamt blieb das Reiseverkehrsaufkommen gering: Gegen Mitte des Jahrhunderts trafen in Paris, der größten Stadt des Kontinents, etwa 250 Reisende täglich ein.

Das Reisen zu Lande blieb beschwerlich. Die See- und Binnenschifffahrt war wohl das ausgereifteste und praktikabelste Verkehrsmittel. Für längere Reisen wurde, wenn es irgend ging, das Schiff benutzt; man fuhr weite Umwege, um Seeverbindungen oder die Flüsse innerhalb Europas nutzen zu können. Insgesamt scheint das Schiffsreisen die bequemere und schnellere Beförderungsart gegenüber der Reise mit der Kutsche gewesen zu sein. Trotz des Ausbaus des Straßenverkehrsnetzes blieb die Binnenschifffahrt jedenfalls bis zum Beginn des 19. Jh. das bevorzugte Verkehrsmittel. Auch die Seefahrt brachte gegenüber dem Zeitalter der Entdeckungen keine entscheidenden technischen oder organisatorischen Neuerungen, wohl aber eine Vielzahl von juristischen Weiterentwicklungen sowie politischen Kräfteverschiebungen. England löste zu Beginn des 18. Jh., auch befördert durch eine kluge Vertragspolitik, Spanien und Portugal als führende maritime Handelsmächte ab. Die Seefahrt beschränkte sich weitgehend auf den Handel mit Luxusgütern und Sklaven; die großen Entdeckungsreisen waren spektakuläre Ausnahmen.

Die Fernreisenden bewegten sich in Europa von Poststation zu Poststation, wo Gasthäuser Möglichkeiten zur Übernachtung und zum Wechsel der Pferde anboten. Gegenüber den vorhergehenden Jahrhunderten gibt es eine Verdichtung des Angebots und eine Qualitätssteigerung vom Massenquartier zum Einzelzimmer sowie teilweise auch zu Luxushotels. England war in dieser Entwicklung führend. Sicher war das Reisen nicht. In den unwegsamen Regionen Europas waren Raubüberfälle auf Reisende eine alltägliche Erscheinung. Dies verdeut-

licht etwa der Umstand, dass sich Goethes Werther noch im letzten Drittel des Jahrhunderts Pistolen zum Suizid ausleihen konnte, unter dem plausiblen Vorwand einer zu unternehmenden Reise.

An der Technik und der Infrastruktur des Reisens hat sich also vom 16. bis zum 18. Jh. nichts Substanzielles geändert. Während das Denken seit Descartes neue Wege ging, während die Industrialisierung und Mechanisierung der Arbeit im England des späteren 18. Jh. schon ihren Anfang nahmen, gingen die technischen Gegebenheiten des Reisens im Zeitalter der Aufklärung nur in geringem Maße voran.

Information und Kommunikation

Die Kultur der Aufklärung ist geprägt von ihrem Informationshunger. Sie hat ihr Fundament im permanenten Austausch von Wissen aller Art und jeder Qualität. Das Wissen war an materielle Träger gebunden, die physisch bewegt werden mussten. Bis zur Mitte des 19. Jh. vollzieht sich Kommunikation nicht im entmaterialisierten Raum, sondern ist auf physischen Transport angewiesen, zu dessen Voraussetzungen wiederum eine aufwendige Infrastruktur gehört. Die Herausbildung der Infrastruktur für den Austausch von Informationen, für Kommunikation und für Handel und Verkehr ging lange Zeit Hand in Hand. Menschen mussten reisen oder reisen lassen, um Informationen hin und her zu transportieren. Die Wurzeln dieser Kultur liegen im 15. Jh., und bis zum Beginn des 19. Jh. war sie von fortschreitender Verdichtung, nicht aber von markanten Umbrüchen geprägt. In erster Linie waren die Reisen ein Medium der Informationsbeschaffung, des Informationsaustauschs und des Informationsausgleichs. »Aufklärung« bestand im Wesentlichen im Austausch von Informationen und Wissen. Die Reisenden des 18. Jh. waren auch die ersten, denen die Ungleichzeitigkeit der europäischen Entwicklung in den Blick gekommen ist. Die Rückständigkeit der Regionen an den Rändern Europas aufgrund ihrer fehlenden kommunikativen Infrastruktur wird von den Reisenden oft wahrgenommen und berichtet. Dass es im äußersten Norden, im iberischen Süden und im slawischen Osten noch »wilde Völkerschaften« gab, die vom Licht der Aufklärung nicht beschienen wurden, wurde mit Erstaunen vermerkt.

Eine Reise besonderer Art unternahm gegen Ende des Jahrhunderts der Berliner Philosoph Friedrich Nicolai (1733–1811). Sein gewaltiger Reisebericht in zwölf Bänden (1781–1796), der auch nur einen Bruchteil der Gesamtreise umfasst, vermittelt einen Eindruck von den verschiedenen Entwicklungsstufen, die allein in Deutschland zu beobachten waren. Der protestantische Aufklärer Nicolai reist in den katholischen Süden des Landes wie ein europäischer Entdecker in eine exotische Region. Er bewaffnet sich, erforscht die fremden Sitten und Gebräuche, die Konventionen und Religionen, die Institutionen von Wirtschaft und Handel, und er spart nicht mit Kritik und Verbesserungsvorschlägen. Damit realisiert er vielleicht – schon etwas zu spät – das Ideal des aufklärerischen Reisenden, dessen eigentliches Ziel die Erkundung der Welt zum Zwecke ihrer Verbesserung ist.

Typologie der Reisenden

Es ist bekannt, dass große Teile der Bevölkerung – teilweise bis in die Gegenwart – nicht reisen; die Bauern gehören in erster Linie dazu. Umgekehrt gibt es Formen mehr oder weniger erzwungener Mobilität, so in den Unterschichten. Am unteren Ende der sozialen Skala hat es Formen gegeben, die überwiegend als Migrationsbewegungen zu kennzeichnen sind, sofern man, heute üblichen Begriffsbestimmungen folgend, dem Reisen ein konstituierendes Moment der Freiwilligkeit zuschreiben will. Das »fahrende Volk« auf den Landstraßen wird man dazu rechnen müssen. Eine besondere Rolle spielen die Soldaten, deren Kriegsreisen in aller Regel zwangsweise erfolgten. In einem einzigartigen Dokument der Unterschichtskultur berichtet der Schweizer Ulrich Bräker (1735–1798) in seiner Autobiographie, der *Lebensgeschichte und Natürliche Ebenteuer des Armen Mannes im Tockenburg (1788)* über den Alltag und die Gefahren des erzwungenen Soldatenlebens. Eine Extremform dieser Reisebewegungen stellt auch der Verkauf und die Verschleppung hessischer Söldner nach Amerika während des Unabhängigkeitskrieges dar. Hierüber berichtet Johann Gottfried Seume (1763–1810) flüchtig in seiner Autobiographie *Mein Sommer* (1805).

Eine stärkere Komponente der Freiwilligkeit haftet der Wirtschaftsmigration an. Auch im 18. Jh. hat es breite Bewegungen in alle Richtungen gegeben, deren wesentliche Gründe das Bevölkerungswachstum und der Mangel an Arbeit und elementarer Versorgung waren. Am auffälligsten ist die Amerikaauswanderung gewesen, die sich im 16. und 17. Jh. zunächst vorwiegend aus religiösen Gründen, dann im 18. Jh. zunehmend als Armutswanderung vollzogen

hat. Auch innerhalb Europas war diese Form der Migration weit verbreitet. Der brandenburgisch-preußische Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte bereits gegen Ende des 17. Jh. mit Peublierungsmaßnahmen die Ansiedlung der aus Frankreich geflüchteten Hugenotten in Brandenburg forciert, um damit die Grundlage für einen wirtschaftlichen Aufschwung zu schaffen. Die zahlreichen deutschen Enklaven im Osten Europas wiederum zeugen von der russischen Peublierungspolitik. Die aufgeklärte Zarin Katharina II. rief 1762 die nicht-jüdischen Bewohner Europas zur Ansiedlung im russischen Reich auf. Im folgenden Jahrzehnt folgten gut 30 000 Deutsche diesem Aufruf. Zum größten Teil wurde ihnen das unwirtliche und gefährliche Siedlungsgebiet an der Wolga zugewiesen. Diese Politik erhielt ihr theoretisches Fundament in der Theorie der Staatswissenschaften, wie sie der Wiener Professor Joseph von Sonnenfels (1732/3–1817) formuliert hatte. Ihr Hauptgrundsatz war die Vermehrung der Bevölkerung als Grundlage florierender Wirtschaft und allgemeinen Wohlstands.

Dieser Teil der Unterschichtreisekultur ist wenig erforscht. Nur in Ausnahme- und Zufallsfällen sind gedruckte Dokumente überliefert und auch in den Archiven finden sich nur wenige Spuren. Einige Segmente lassen sich jedoch deutlicher abgrenzen und typologisieren. Ein traditionelles und seit dem Mittelalter praktiziertes Konzept der Informationsgewinnung waren die Handwerkerreisen. Sie dienten dem Austausch von handwerklicher Kunstfertigkeit, technologischer Sachkunde und dem Erwerb eines spezifisch handwerklichen, buchstäblich über Jahrhunderte weitergegebenen Habitus. Im späteren 18. Jh. werden die Handwerkerwanderungen aber auch zum Ausdruck einer krisenhaften ökonomischen Entwicklung und erscheinen nun oft eher als Arbeitssuche denn als freiwillige handwerkliche Bildungsreise.

Wenn sich die Handwerkerreisen am unteren Rand der sozialen Skala befinden, so ist die Gelehrtenreise, die »peregrinatio academica« (Sievers 1999), am mittleren und die Diplomatenreisen an ihrem oberen Rand einzuordnen. Letztere sind in den Archiven gut dokumentiert. Sie haben nicht nur der Informationsbeschaffung, sondern auch der politischen Spionage gedient. Noch Goethe gerät während seiner italienischen Reise beim Zeichnen eines Grenzturms in den Verdacht einer solchen Spionagetätigkeit.

Frauen finden sich eher selten in der Geschichte des aufklärerischen Reisens (Holländer 1999). Prominent hervorgetreten ist Lady Mary Wortley Montagu (1689–1762). Ihre *Letters of the Right Honourable Lady* sind während des Aufenthaltes der Diplomatengattin von 1716 bis 1718 in Konstantinopel geschrieben, 1763 publiziert und unter dem Titel *The Turkish Ambassy Letters* bekannt. Die Verfasserin verfolgte das Ziel einer Aufwertung des Orients im westlichen Bewusstsein, konkret auch einer Revision des seit 1683 bestehenden Türkeibildes. Lady Montagu war prädestiniert dazu, denn sie hat im Laufe ihres langjährigen Aufenthaltes in Konstantinopel und aufgrund ihrer Kenntnis der Landessprache intime Einblicke in die türkische Lebenswirklichkeit erhalten können.

Ebenfalls eine prominente Reisende wurde später Sophie von La Roche (1730–1807), welche in der Mitte der achtziger Jahre Teile Europas bereiste und darüber mehrere Reiseberichte verfasste, so das *Journal einer Reise durch Frankreich* (1787), das *Tagebuch einer Reise durch die Schweiz* (1787) und das *Tagebuch einer Reise durch Holland und England* (1788), die großen Anklang beim Publikum fanden (Jost 2007). Sie reiste nach eigener Auskunft aus Neugierde und Wissensdrang, aber auch, um mit ihren Publikationen in der populären Gattung des Reiseberichts (Brenner 1989) ihre Familie zu unterhalten, nachdem ihr Mann 1780 aus dem Staatsdienst entlassen worden war.

Überseeische Reisen

Das 18. Jh. war noch einmal ein Zeitalter der globalen Entdeckungen. In diesem Jahrhundert wurden groß angelegte Seereisen unternommen (Osterhammel 1999), welche nicht nur die letzten Regionen der Welt politisch und wissenschaftlich dem europäischen Wissen erschlossen haben – unerforscht blieben nur noch die Pole sowie Teile Innerafrikas –, sondern die einen neuen Wissensschub nach Europa importierten und wesentlich zur Neuformierung des europäischen Selbstverständnisses beitrugen. Vor allem der pazifische Raum wurde durch Expeditionsunternehmen erkundet. Im Zentrum dieser Epoche der Entdeckungsgeschichte stehen die drei Fahrten (1768–71; 1772–75; 1776–79) von James Cook (1728–79), deren letzte er nicht überlebte. Die erste dieser Reisen wurde von der Royal Society in ihrem Forschungsprogramm konzipiert und in Auftrag gegeben. In diesem Zusammenhang ist auch einer der wenigen deutschen Beiträge zur maritimen Forschungsgeschichte dieses Jahrhunderts zu verzeichnen. An der zweiten von Cooks Reisen nahmen Jo-

hann Reinhold Forster (1729–1798) und sein Sohn Georg Forster (1754–94) teil. Georg Forster publizierte 1777 den Reisebericht *Voyage Round the World,* der später in einer deutschen Version unter dem Titel *Reise um die Welt* (1778–80) erschien. Es handelt sich dabei um einen bahnbrechenden Text in der Geschichte der deutschen Reiseliteratur (Garber 2000, May 2011). Er vereinigt den itinerarischen Bericht über den Reiseverlauf mit naturwissenschaftlicher, besonders botanischer, und ethnografischer Information und philosophischer Reflexion, auch über den Beobachterstandpunkt. Der Text hat stilistisch prägend gewirkt; von Forster wurden Alexander v. Humboldt, Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder und andere Reiseautoren beeinflusst.

Die erste Weltumseglung eines Franzosen, deren Schwerpunkt im südpazifischen Raum lag, gelang Louis-Antoine de Bougainville (1729–1811) in den Jahren 1766–69; sie wird in dessen Reisebericht *Voyage autour du monde* (1771) beschrieben. Dieser Text trug wesentlich dazu bei, den rousseauistischen Mythos des, auch in sexueller Hinsicht, unverstellten Naturmenschen zu verbreiten (Bitterli 1976 u. Kohl 1983, ↗Exotisch/Fremd) und rief in Europa zeitweilig eine Tahiti-Mode hervor. Denis Diderot (1713–1783) korrigiert diese naive Sicht in seinem *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772, Éd. 2001) mit ernüchternden demographischen Argumenten, welche ebenso die kulturkritische, gegen Europa vorgetragene fiktive Anklage des Südseebewohners dialogisch relativieren. Zu dieser aufklärerischen Tradition gehören auch die antijesuitisch inspirierten *Voyages du Chevalier de La Hontan dans l'Amérique* (1704) des Baron de Lahontan (1666–1716), eine Reise zu den Irokesen und seine *Dialogues* mit einem Wilden in Amerika (hg. Th. Galibert 2005 u. Coulet 2007). Die Emphatisierung ursprünglicher Kulturen bleibt indes ein Kulturmuster bis ins 20. Jh., so etwa in den ethnographisch veranlassten Afrikatagebüchern (*L'Afrique fantôme*, 1934) von Michel Leiris (1901–1990), welche das ›Heilige‹ herausstellen, oder in den *Tristes Tropiques* (1955) von Claude Lévy-Strauss (1908–2009), der in den Indianern Brasiliens Alternativen zur westlichen Zivilisation erkennen wollte. Für den Kulturkritiker und Romancier Louis Ferdinand Céline (1894–1961) wird dieses Jahrhundert bereits früh nichts denn *Eine Reise ans Ende der Nacht* (frz. *Voyage au bout de la nuit*, 1932) darstellen. Am Ende des 18. Jh. steht die Expedition des Franzosen Jean-Franco de Galaup, Comte de La Perouse (1741– ca. 1788), der mit zwei Schiffen 1785 zu einer großen Entdeckungsfahrt in die Südsee aufbrach, auf der er wohl 1788 verschollen ist. Der Bericht über diese Reise wurde 1797 unter dem Titel *Le Voyage de La Pérouse autour du monde* publiziert.

Reisen und Wissenschaft

Eine besondere Rolle im Konzept der Aufklärung spielte jener Teil der Reisekultur, der nicht dem Austausch, sondern der Beschaffung von Wissen diente. Die Reisen von Wissenschaftlern bildeten ein schmales, aber fundamentales Segment der aufklärerischen Reisekultur. Von epochemachender Bedeutung war Carl von Linnés (1707–1778) lappländische Reise von 1732 für die *Akademie der Wissenschaften* in Uppsala. Ihre Ergebnisse wurden 1737 unter dem Titel *Flora Lapponica* veröffentlicht; zwei Jahre zuvor war das *Systema Naturae* erschienen. Damit wurde der Grund gelegt für die moderne Klassifikation von Pflanzen und Farnen, die in ihren Grundzügen auch in der Botanik der Gegenwart noch verwendet wird (↗Naturgeschichte). Linnés Reise gehört einem neuen Typ an, der seine Wurzeln im 17. Jh. hat, dessen systematische Ausprägung aber erst im 18. Jh. erfolgen kann. Das Sammeln naturkundlicher, botanischer, zoologischer, geographischer und dann auch ethnographischer Kenntnisse wird im zunehmenden Maße systematisch und zentral organisiert. Am Ende des 18. Jh. etabliert sich, teilweise nach dem Vorbild Linnés, der wissenschaftliche Reisebericht: Peter Simon Pallas (1741–1811) veröffentlicht als Mitglied der *Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften St. Petersburg* einen dreibändigen Bericht *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches* (1771–76), in dem er nüchtern-faktographisch über eine sechsjährige Expedition nach Russland und Sibirien berichtet. Zeitlich früher lagen die naturkundlichen Forschungsreisen von Georg Wilhelm Steller (1709–1746) nach Kamschatka (mit Vitus Bering [1681–1741]), Sibirien und Alaska. Zur Gattung der Forschungsreisen gehören auch James Bruces (1730–1794) *Travels to Discover the Source of the Nile* (1790) über die Suche nach der Hauptquelle des Nils.

Diese Wissenschaftlerreisen sind von durchaus unterschiedlicher Qualität und Ambition. Geographisches und ethnologisches Wissen verbreiten im Übrigen auch die zahlreichen Missionsreisen jesuitischer und protestantischer Observanz, die nicht primär zu diesem Zweck unternommen wurden. Ein besonderes Beispiel von Sekundärfolgen einer Reise bietet die Fußwanderung des nachmaligen Göttinger

Professors Albrecht von Haller (1708–1777) durch die Alpen, um Informationen über deren Pflanzenwelt und Bewohner zu sammeln. In seinem Lehrgedicht *Die Alpen* (1729) entwirft er ein poetisches Bild der Gebirgskette, das eine grundsätzliche Neubewertung nicht nur dieser europäischen Grenzregion enthält, sondern überhaupt eine Aufwertung der Kultur des einfachen Lebens gegenüber der sich anbahnenden Verstädterung und Zivilisierung des Kontinents beabsichtigt. Es ist weniger ein wissenschaftlicher als ein kulturgeschichtlicher Ertrag, der mit dieser Reise erbracht wurde.

Der Typus des Einzelreisenden, der auf eigene Faust und mit eigenem wissenschaftlichen Interesse die Welt bereist, wird noch lange erhalten bleiben; ganz am Ende des 18. Jh. erfährt diese Reiseform noch einmal einen Höhepunkt: Am Abschluss dieser Epoche steht Alexander v. Humboldt (1769–1859) mit seiner monumentalen Südamerika-Reise. Die daraus entstandene *Relation historique voyage* (1814–1825) vereinigt spekulativ-ästhetische und faktographische Darstellungsabsichten (Ette 2002). Der eigentliche wissenschaftliche Ertrag wird in einer Fülle von aufwendigen Einzelbänden dargelegt.

Die europäischen Reise in fremde Regionen haben der Wissenschaftsentwicklung nicht unbedingt einen entscheidenden Schub gegeben, aber sie insgesamt doch langsam umstrukturiert. Die geschlossenen Systeme der Wissensanordnung, die ihre Wurzeln noch in der mittelalterlichen, dann der scholastischen und schließlich der ramistischen Philosophie der frühen Neuzeit hatten, halten den neuen Erfahrungen nicht stand. Auch die beliebigen, meist feudalen Zwecken gehorchenden Kuriositätensammlungen verlieren als Organisationsform des Wissens ihren Wert. Die prominenteste und zukunftsträchtigste der neuen Formen der Aufbereitung des Wissens wurde das Modell der ↗ *Encyclopédie*.

Reise und Politik

Phasenweise sind die europäischen Reisen der Aufklärung eng mit der politischen Entwicklung verbunden. In den Jahren während und nach der Französischen Revolution hat es einen regen Tourismus gegeben, der die kritischen Intellektuellen Europas, und wohl besonders Deutschlands, nach Paris geführt hat. Bereits im Vorfeld der Revolution hat sich ein Reisender als wichtiger Inspirator des französischen Aufstandes erwiesen: Marie-Joseph-Paul-Yves-Roch-Gilbert du Motier, Marquis de Lafayette, (1757–1834) war 1777 nach Amerika gegangen und hatte auf der Seite der amerikanischen Revolutionäre für die Unabhängigkeit von England gekämpft und eine steile militärische wie politische Karriere gemacht. 1782 kam er nach Frankreich zurück. Im Juli 1789 stellte er seinen Entwurf einer Menschenrechtserklärung vor und wurde zu einem der wesentlichen Inspiratoren der Französischen Revolution.

Die deutschen »jakobinischen« Reisenden haben einen gewissen Ruf erlangt, weil es ihnen gelungen ist, sich mit ihren Reiseschriften als Avantgarde des europäischen Intellektuellentums im Bewusstsein nicht nur der Öffentlichkeit, sondern vor allem der fachwissenschaftlichen Nachwelt zu etablieren. In diesem Sinne sind die Berichte von Johann Andreas Riem (1749–1807), *Reisen durch Deutschland, Frankreich, England und Holland in verschiedener, besonders politischer Hinsicht in den Jahren 1785, 1795, 1796, 1797 und 1798* (1796–1801), oder von Georg Friedrich Rebmann (1768–1824), *Holland und Frankreich, in Briefen beschrieben auf einer Reise von der Niederelbe nach Paris im Jahr 1796 und dem fünften der französischen Republik* (1797), zu lesen. Diese Art des politischen Reiseberichts hat aber auch schon in Johann Kaspar Riesbecks (1754–1786) *Briefen eines reisenden Franzosen* von 1783 und Wilhelm Ludwig Wekhrlins (1739–1792) *Anselmus Rabiosus Reise durch Oberdeutschland* von 1777 einen vorrevolutionären Vorläufer gehabt.

Die aufklärerischen Reisenden haben mit Kritik an ihren Reisezielen und Reiseregionen nicht gespart. Es hat aber auch eine Gegenkritik gegeben. Die örtlichen Intellektuellen haben sich in einer eigenen literarischen Gattung gegen diese Reiseberichte zur Wehr gesetzt, Georg Wilhelm Zapf (1755–1810) etwa schreibt 1778 eine Gegenschrift zu Wekhrlins *Reise durch Oberdeutschland.* Diese gegenaufklärerischen Texte allerdings wurden wohl, dem Geist der Zeit folgend, kaum registriert. An diesem Zusammenspiel von Aktion und Reaktion lässt sich sehr gut die Entstehung des zumal deutschen Konservativismus beobachten, der eben ein Kind der Aufklärung und besonders der Französischen Revolution gewesen ist.

Auch in politischer Hinsicht also ist das Reisen aufs engste mit dem Prozess der Aufklärung verbunden. Das ist ein Novum in der Reisegeschichte. Dass Reisen ausdrücklich nicht nur zum Austausch politischer Informationen, sondern zur politischen Meinungsbildung bei den Reisenden selbst und dann wiederum bei den Lesern ihrer Berichte diente, ist

eine Entwicklung des späteren 18. Jh., die naturgemäß einen wesentlichen Impuls durch die Französische Revolution erhalten hat.

Bildung und Tourismus

Neben dem Austausch von Wissen und Waren und neben der politischen Reise hat sich die »Bildungsreise« im 18. Jh. in neuer Gestalt etabliert. In der weiteren Entwicklung der Reisekultur – und auch in der Wirkungsgeschichte der Reisekulturforschung – hat diese Reiseform immer besondere Aufmerksamkeit gefunden. Reisen als »Welterfahrung« zum Zweck der Persönlichkeitsbildung ist ein nicht ganz neues Phänomen. Es lässt sich bis weit ins 16. Jh. zurückverfolgen.

In institutionalisierter Form haben die »Bildungsreisen« ihre Vorläufer in den adligen Kavalierstouren, die erst im 18. Jh. langsam ausklingen (Grosser 1999, 135–176). Bei diesen Kavalierstouren handelte es sich um eine Form der Elitereisen, die der Sozialisation, der Enkulturation und sicher auch der Zusammenhangstiftung einer dünnen europäischen Führungsschicht diente (Tilgner 2007). Unter der nüchternen Perspektive einer »Fürstenreise« betrachtet, zeigt sich, dass es sich hier im Wesentlichen um Prestigeprojekte handelte, die im 18. Jh. offensichtlich drastisch zurückgebaut wurden, weil der ökonomische Aufwand in keinem Verhältnis zum Ertrag stand. Im Gefolge und im Umfeld dieser Fürstenreisen hat, wie neuere Forschungen zeigen, ein offensichtlich lebhafter personeller und materieller Transfer auf den unteren Ebenen – Architekten, Wissenschaftler, Musiker – stattgefunden, der dann in den einzelnen Territorien wieder als Gewinn verbucht werden konnte. In diesen Kontext gehören die jüngeren Publikationen zu Reisen des aufgeklärten Fürsten Franz von Anhalt Dessau nach Italien, Frankreich und England (Speler 2001, Losfeld/Losfeld 2013).

Im Laufe des 18. Jh. transformiert sich dieser Reisetypus, bei dem nicht die Erfahrung der Welt, sondern die Bildung und Ausbildung des reisenden Individuums im Mittelpunkt stand, zur »Bildungsreise« im engeren Sinne. Sie entwickelt sich in verschiedenen Stufen. Man kann Montaignes Bericht über seine Badereise nach Rom aus dem 16. Jh. schon als eine Frühform betrachten. Montaigne (1533–1592) schildert sie in seinem *Voyage en Italie*, eine Reise, die ihn 1580 und 1581 auch in die Schweiz und nach Deutschland führt (Éd. 1774). Hier bildet sich auch das Modell heraus, dass solche Reisen ihren eigentlichen Sinn erst dann gewinnen, wenn sie literarisch verarbeitet und in private Tagebuch- und später dann auch zusehends öfter in publizierte Reiseberichte umgeformt werden. Zur Reisekultur der Aufklärung –, versteht man diese als Epoche der Wissensbeschaffung und der Utilität – gehört die Bildungsreise nur vermittelt. Betrachtet man Aufklärung indes ebenso als Prozess der Freisetzung und Selbstreflexivität des Subjekts, ist auch die Bildungsreise mit ihrer Neigung zu Subjekt- und Selbstzentrierung deren genuiner Bestandteil.

Bis zur Mitte des 18. Jh. ist eine ideologische Aufwertung des Reisens kaum spürbar: Die *Encyclopédie* bringt keinen Artikel »Voyage«, und der lange Artikel »Reisen« im deutschen *Universallexikon* von Zedler enthält nur eine Liste von 93 praktischen Ratschlägen, aber keine Aussagen über den bildenden Sinn des Reisens. Gegen Ende des 18. Jh. etabliert sich eine Reiseform, die wie keine andere eine durchschlagende Wirkung für die Folgezeit erzielen sollte: bereits in den sechziger Jahren liegen die Anfänge des organisierten Massentourismus. Diese Reiseform lässt sich als eine Art Trittbrettfahrerin der aufklärerischen Reiseliteratur definieren. Mit den Kernambitionen der Aufklärung, mit deren politischen und literarischen Zielsetzungen hat sie nichts zu tun. Seit den Anfängen des Buchdrucks haben Reiseberichte eine große Rolle in der Buchproduktion gespielt. Der hohe tatsächliche oder unterstellte Informationsgehalt von Reiseberichten kam dem Wissensbedarf der sich formierenden neuzeitlichen Gesellschaft entgegen. Neben den eigentlichen Reiseberichten haben sich auch Nebengattungen etabliert. Eine besondere Rolle spielten die »Apodemiken« (Kutter 1996). Diese Reiseanleitungen geben neben den theoretischen und oft philosophischen Reflexionen zum Wert des Reisens vor allem Reiseratschläge aller Art. Sie beziehen sich auf die technischen, finanziellen, medizinischen und allgemein praktischen Aspekte des Reisens. Zu Beginn des folgenden Jahrhunderts, im Zuge der Tourismusentwicklung, erscheinen sie umgeformt zum Reiseführer moderner Prägung, wie er im 19. Jh. durch Baedekers Reiseführer und Murrays *Red Books* repräsentiert wird.

Reiseliteratur

Die europäische Aufklärung bildet auch eine Blütezeit der fiktionalen Reiseberichte. Imaginäre Reiseberichte wie die Bernard Le Bovier de Fontenelle

(1657–1757) zugeschriebene Reiseutopie Utopie *Histoire des Ajaoiens* (entstanden um 1682, hg. Funke 1998; vgl. Funke 1982) oder Ignaz Geigers (1756–1791) *Reise eines Erdbewohners in den Mars* von 1790 verfolgen aufklärerische Absichten. Eine besondere Rolle spielt hierbei die Strategie des literarisch inszenierten Kulturkontrastes. Ihre neuzeitlichen Wurzeln finden sich in Michel Eyquem de Montaignes *Essais* (1588). Die Essays *Des Coches* und *Des Cannibales* entwerfen das Modell des Kulturrelativismus. Im 18. Jh. wird eine ganze Reihe von literarischen Texten dieses Konzept aufgreifen, meist in satirisch-gesellschaftskritischer Absicht. Stilprägend gestaltet es zunächst Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689–1755) in seinen *Lettres Persanes* (1721). Der Ire Jonathan Swift (1667–1745) greift dieses Modell auf in *Gulliver's Travels*, ursprünglich erschienen unter den Titel *Travels into Several Remote Nations of the World*, (1726) ein Werk, das ähnlich wie *Robinson Crusoe* bis ins 20. Jh. als Kinderbuch Karriere machen wird. Intensiv nutzt Voltaire (1694–1778) das Muster der philosophischen Reise, so in *Micromégas* (1739), in *Zadig* (1747), vor allem aber in *Candide* (1758), mittels dessen er den Leibniz-Wolffschen Optimismus von der besten aller möglichen Welten einer sukzessive schärfer werdenden Kritik aussetzt. In Deutschland macht Johann Pezzl (1756–1823) in seinen *Marokkanischen Briefen* von 1785 von dieser satirischen Technik Gebrauch.

Ein epochales Selbstdeutungsmuster der europäischen Moderne legt Daniel Defoe (1660–1731) 1719 mit seinem *Robinson Crusoe* vor. Der Europäer, der auf eine einsame Insel verschlagen wird und sich in einer feindlichen Natur behaupten muss, wurde eine der Urszenen der modernen europäischen Mythologie. Dass Robinson fast 30 Jahre auf einer einsamen Insel verbringen muss, ist eigentlich eine Strafe dafür, dass er ohne vernünftigen Grund die heimische Welt und seine Kaufmannsfamilie aus purer Neugierde verlassen hat. In der enormen Wirkungsgeschichte dieses Romans wurde dieser Aspekt völlig verdrängt, was viel über das Selbstverständnis der Aufklärung aussagt. Der uralte Gegensatz von Wildnis und Zivilisation, der sich bis in die griechische Antike zurückverfolgen lässt, wird neu gedeutet: Die Wildnis verliert ihren Schrecken, sie wird zivilisiert und von den Europäern kolonialisiert.

In ganz anderer Weise gehen von Laurence Sternes (1713–1768) *Sentimental Journey* (1768) entscheidende Impulse für eine literarische Neuorientierung der Reiseliteratur aus. Ihm liegt eine tatsächliche Reise des Verfassers zugrunde, aber die Darstellung konzentriert sich jetzt mehr auf das Innere des Reisenden als auf die äußere Wirklichkeit; zugleich erhebt sie ästhetische Ansprüche. Dieser Reisebericht hat eine Fülle von nachahmenden fiktionalen wie authentischen Texten, besonders auch in Deutschland hervorgerufen. Dazu gehören Moritz August v. Thümmels (1738–1817) *Reise in die mittäglichen Regionen von Frankreich* (1791–1805), Alexander Nikolajewitsch Radischtschews (1749–1802) *Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu* (1790; dt. *Reise von Petersburg nach Moskau*) und vor allem Nikolay Mikhaylovich Karamzins (1766–1826) *Pis'ma russkogo puteshestvennika* (1791; dt. *Briefe eines russischen Reisenden,* 1922*)*. Die ästhetischen Ansprüche an die Reiseliteratur, die sich Ende des 18. Jh. steigern, beziehen sich auch auf die Landschaftswahrnehmung (Andrews 1989, Jost 2005). Bei Georg Forster führen sie in den *Ansichten vom Niederrhein* (1791–1794) dazu, den Reisebericht als Kunstform und den Reiseautor als Künstler zu etablieren, der im Leser die Einbildungskraft wach zu halten weiß (Jost 2005). Die Stilisierung einer Reise wird dann auf den Höhepunkt geführt mit Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) *Italienischer Reise* (1816/1829), die an eine ganze Tradition von Italienreisen anschließen kann und die während des 19. Jh. den Bezugspunkt für mehrere Generationen von deutschen Italien-Reisenden bilden wird. Herder, der Goethe in der Italienreise nachfolgte, verzichtete auf ein Journal. Eher kritisch wird die italienische Gegenwart in Johann Gottfried Seumes (1763–1810) *Spaziergang nach Syrakus* von 1803 beschrieben.

Ausblick

Mit dem beginnenden 19. Jh. ändern sich die äußeren Formen und die inneren Anlässe des Reisens schnell. Das Aufkommen der Eisenbahn im frühen und die Entstehung der ersten elektrischen Datenübermittlung im späten 19. Jh. markieren einen grundlegenden Umbruch. Die zügige Einführung der Eisenbahn in den entwickelten Ländern Europas bringt im Verein mit der Industrialisierung und Urbanisierung eine radikale Veränderung der infrastrukturellen Voraussetzungen mit sich. Es erfolgt auch eine Ausdifferenzierung von physischen Personenreisen und Gütertransport einerseits und Informationsaustausch andererseits. Ebenso ändern sich die Kommunikationsformen zunächst durch Beschleunigung der Verkehrsmittel, sodann im späte-

ren 19. Jh. durch die Abkoppelung der Information von ihrem materiellen Träger.

Die Formen der Reise unterliegen nun einem Funktionswandel. Wissenschaftliche Reisen zur Informationsgewinnung verlieren durch die Verdichtung anderer Kommunikationswege an Bedeutung, auch wenngleich im ganzen 19. Jh. noch spektakuläre Expeditionen unternommen werden. Der frühneuzeitliche Mythos des Reisens, dessen Entwicklung in der Aufklärung ihren Scheitelpunkt hat und der seine knappste Formulierung in dem deutschen Schlagwort »Reisen bildet« fand, verblasst zu einer Metapher. Reisen gerät, vor allem im 20. Jh. in den neuen Zusammenhang von Arbeit und Freizeit bzw. Arbeit und Erholung. Der Massentourismus entwickelt sich zu einem eigenen bedeutenden Wirtschaftsfaktor, dessen boomende Entwicklung bis in das beginnende 21. Jh. anhält. Auf der Ebene der intellektuellen Verarbeitung wird der Wahrnehmungs- und Erfahrungsverlust durch die Geschwindigkeit der Ortswechsel, vor allem durch das Fliegen, dann zum Gegenstand essayistischer und literarischer Reflexion, etwa im Romanwerk von Daniel del Giudice (*1949). Ebenfalls zum Ende des 20. Jh. nutzt der Philosoph Zygmunt Bauman (*1925) die Reise-Metapher zur Beschreibung der Postmoderne: Im Pilger, im Touristen und im Flaneur erkennt er Grundfiguren einer Lebenshaltung, die sich von der Aufklärung abgekoppelt hat (Baumann 1995).

Quellen

Bougainville, L.-A. de (2001): *Voyage autour du monde, par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile en 1766, 1767, 1768 & 1769* [1771]. Paris.

Bräker, U. (1985): *Lebensgeschichte und natürliche Abenteuer des Armen Mannes im Tockenburg [1788].* Berlin.

Bruce, J. (1790): *Travels to Discover the Source of the Nile, In the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773.* 5 Bde. London.

Defoe, D. (1719): *The Life And Strange Surprizing Adventures Of Robinson Crusoe*. London.

Fontenelle, B. le Bovier de (1998): *Histoire des Ajaoïens* [1682]. Hg. v. H.-G. Funke. Oxford.

Forster, G. (1777): *A Voyage round the World.* 2 Bde. London.

Forster G. (1778/1780): *Johann Reinhold Forsters Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775 […] Beschrieben und herausgegeben von dessen Sohn und Reisegefährten Georg Forster*. 2 Bde. Berlin.

Montagu, M. W. (1763–1767): *Letters of the Right Honourable Lady M--y W---y M----e written, during her travels in Europe, Asia and Africa, to persons of distinction, men of letters, etc.* 4 Bde. London.

La Pérouse, J.-Fr. de Galaup (1797): *Voyage de autour du monde*. Paris.

La Roche, S. (1787): *Journal einer Reise durch Frankreich, von der Verfasserin von Rosaliens Briefen*. Altenburg.

Linne, C. v. (1735): *Systema naturae*. Leiden.

Nicolai, F. (1781–1796): *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781.* 12 Bde. Berlin/Stettin.

Pallas, P. S. (1771–1776): *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches.* 3 Teile. Frankfurt a. M./Leipzig.

Rebmann, G. F. (1797/98): *Holland und Frankreich in Briefen, geschrieben auf einer Reise von der Niederelbe nach Paris im Jahr 1796 und dem Fünften Jahr der französischen Republik*. 2 Theile. Paris/Köln.

Riem, A. (1796–1801): *Reisen durch Deutschland, Frankreich, England und Holland in verschiedener, besonders politischer Hinsicht in den Jahren 1785, 1795, 1796, 1797 und 1798*. Leipzig.

Seume, G. (1968): *Mein Sommer* [1805]. Berlin.

Steller, G. W. (2009): *Reisetagebücher 1738–1745*. Halle.

Sekundärliteratur

Albrecht, W./Kertscher H.-J. (Hg.) (1999): *Wanderzwang-Wanderlust. Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung*. Tübingen.

Andrews, M. (1989): *The Search for the Pittoresque. Landscape Aesthetics and Tourism in Britain. 1760–1800.* Aldershot.

Bade, K J. (2000): *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* München.

Bauerkämper, A./Bödeker, H. E./Struck, B. (Hg.) (2004): *Die Welt erfahren. Reisen als kulturelle Begegnung von 1780 bis heute.* Frankfurt a. M./New York.

Bauman, Z. (1995): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Reality*. Oxford.

Bausinger, H./Beyrer, K./Griep, W. (Hg.) (1991): *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München.

Behringer, W. (1990): *Thurn und Taxis. Die Geschichte ihrer Post und ihrer Unternehmen*. München.

Bitterli, U. ([2]1992): *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Die europäisch-überseeische Begegnung* [1976]. München.

Blumenberg, H. (1973): *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. Frankfurt/Main.

Brenner, P. J. (Hg.) (1989): *Der Reisebericht. Zur Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*. Frankfurt/Main.

Ette, O. (2002): *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*. Weilerswist.

Fuchs, A./Harden Th. (1995): *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne.* Heidelberg.

Fuchs, Th./Trakulhun, S. (Hg.) (2003): *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1600–1850*. Berlin.

Funke, H,-G. (1982): *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung: Fontenelles »Histoire des Ajaoïens.* Heidelberg.

Garber, J. (Hg.) (2000): *Wahrnehmung – Konstruktion – Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters*. Tübingen.

Grosser, Th. (1999): »Reisen und soziale Eliten. Kavalierstour – Patrizierreise – bürgerliche Bildungsreise«. In: Maurer (1999), 135–176.
Griep, W. (Hg.) (1986): *Reisen im 18. Jahrhundert. Neue Untersuchungen*. Heidelberg.
Griep, W./Jäger, H.-W. (Hg.) (1983): *Reise und soziale Realität am Ende des 18. Jahrhunderts*. Heidelberg.
Harbsmeier, M. (1994): *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit.* (Historische Studien 12) Frankfurt a. M./New York.
Hlavin-Schulze, K. (1998): »*Man reist ja nicht um anzukommen«: Reisen als kulturelle Praxis.* Frankfurt a. M./New York.
Holländer, S. (1999): »Reisen – die weibliche Dimension«. In: Maurer (1999): 189–210.
Jost, E. (2007): *Wege zur weiblichen Glückseligkeit. Sophie von La Roches Reisejournale 1784 bis 1786.* Thalhofen.
Jost, E. (2005): *Landschaftsblick und Landschaftsbild. Wahrnehmung und Ästhetik im Reisebericht 1780–1820*. Freiburg./Berlin.
Kohl, K.-H. (1983): *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt a. M./Paris.
Kutter, U. (1996): *Reisen – Reisehandbücher – Wissenschaft. Materialien zur Reisekultur im 18. Jahrhundert. Mit einer unveröffentlichten Vorlesungsmitschrift des Reisekollegs von A. L. Schlözer vom WS 1792/93 im Anhang*. Neuried.
Leed, E J. (1991): *The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism.* New York.
May, Y. (2011): *Georg Forsters literarische Weltreise. Dialektik der Kulturbegegnung in der Aufklärung.* Berlin/Boston.
Maurer, M. (Hg.) (1999): *Neue Impulse der Reiseforschung.* Berlin.
Osterhammel, J. (1999): »Von Kolumbus bis Cook: Aspekte einer Literatur und Erfahrungsgeschichte des überseeischen Reisens«. In: Maurer (1999), 97–134.
Reinhard, W: (1983–1990): *Geschichte der europäischen Expansion*. 4 Bde. Stuttgart.
Sievers, W. (1999) »Bildung auf Reisen. Bemerkungen zur Peregrination academica«. In: Maurer (1999), 177–188.
Sombart, W. ([2]1916): *Der moderne Kapitalismus. Bd. II: Das europäische Wirtschaftsleben im Zeitalter des Frühkapitalismus. Erster Halbband.* München/Leipzig.
Stagl, J. (2002): *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550 bis 1800.* Wien/Köln/Weimar.
Tilgner, H. (2007): »Kavalierstour«. *In: Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 6. Stuttgart.
Voigt, F. (1965): *Verkehr.* Bd. II/1 u. Bd II/2: *Die Entwicklung des Verkehrssystems*. Berlin.

Peter J. Brenner

Religion (lat. religio; frz. religion; engl. religion)

Sich mit dem Religionsverständnis der europäischen Aufklärung zu befassen, bedeutet nach wie vor eine Herausforderung. Denn jener Diskurs verlief einigermaßen dramatisch. Die vorgetragenen Standpunkte sprengen noch heute den Großteil der Erwartungen hinsichtlich dessen, was als Religion bzw. christliche Religion zu gelten habe. Vieles von dem, was Kirche und Theologie einst als substanziell und unverzichtbar erschien, wurde infrage gestellt. Umgekehrt erwuchs, wo jene Herausforderung aufgenommen und bestanden wurde, ein Verständnis von Religion, das die Moderne weit nachhaltiger zu prägen vermochte (vgl. Lübbe 1986; Wagner 1986; Rendtorff 1991) als sämtliche restaurativen Gegenbestrebungen, auch wenn Letztere allerorts Spuren hinterließen.

Jenes Thema birgt darüber hinaus aber noch Schwierigkeiten ganz anderer Art: Es gibt – streng empirisch betrachtet – nicht »die Aufklärung«. Die neuere Forschung hat deshalb den Vorschlag gemacht, jenen Terminus als Pluralbegriff zu gebrauchen und von »den Aufklärungen« zu sprechen. Für die Genese des aufgeklärten Religionsbegriffs kommen dafür vor allem England, Frankreich und Deutschland infrage. Innerhalb dieser Regionen haben dann nochmals höchst unterschiedliche Entwicklungen stattgefunden, so dass sich das Gesamtspektrum als äußerst bunt darstellt. Umgekehrt lassen sich bei aller Disparatheit unschwer historische Abhängigkeiten und strukturelle Entsprechungen namhaft machen. Angesichts beider konträren Aspekte scheint kein anderer Weg gangbar zu sein, als »die Komplexität des Gegenstandes auf gewisse Grundpositionen zu reduzieren« (Vierhaus 1995, 5) und das Übrige von daher zu beleuchten, wenn auch einige profilierte Vertreter dadurch eher an den Rand der Betrachtung rücken (etwa Hume in England, Rousseau in Frankreich oder Reimarus, Mendelssohn, Lessing in Deutschland).

Ernst Troeltsch suchte jene Vielfalt gleichsam definitorisch in den Griff zu bekommen, nämlich mithilfe des Deismus-Begriffs: »Der Deismus ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und somit der Ursprung der modernen Religionsphilosophie überhaupt, sowohl nach der metaphysischen als nach der historisch-kritischen und geschichtsphilosophischen Seite« (Troeltsch 1966, 429 f.). *Für* diese Herangehensweise spricht die Beobachtung, dass die in England entstandene Bewegung, auf die der schon in der französischen Spätrenaissance geprägte Spottname »Deisten« übertragen wurde, in der Tat den Anfang der Religionsphilosophie der europäischen Aufklärung bildet (vgl. Lechler 1965, 11–54; Gawlick 1964, 1965a, 1965b, 1966, 1967, 1973). *Ungenügend* daran ist, dass besagter Begriff nicht zum Ausdruck bringt, dass er im 18. Jh. nicht nur in der Weise der Zustimmung, sondern ebenso im Modus der Ablehnung Schule machte – was schlagend deutlich wird, wenn man zunächst England mit Frankreich und dann beide wiederum mit Deutschland vergleicht. Angesichts dessen verbietet sich eine derartige terminologische Schematisierung. Als angemessener erweist sich ein genetischer Überblick, der kategorial weniger voraussetzungsreich ist. Wir werden im Folgenden darum die genannten Länder nacheinander abschreiten und erst am Ende ein allgemeineres Fazit ziehen.

England

Als Beginn des Deismus gelten im Allgemeinen die Schriften des englischen Ritters, Politikers und Philosophen Edward Herbert von Cherbury (1581–1648). Sie entstanden nicht am grünen Tisch und waren keine graue Theorie, sondern erwuchsen aus konkreten Problemen der historischen Situation (vgl. Pailin 1988, Barth 2004, 201–208; Barth 2005, 133 f.). Wie Thomas Hobbes war auch Sir Herbert – wie er in England respektvoll genannt wurde – unmittelbarer Zeitgenosse der frühneuzeitlichen Religionskriege und der mit ihnen einhergehenden kulturellen Zerrissenheit Europas. Anders als sein gleichaltriger Landsmann setzte er jedoch nicht auf die Unterwerfung der Kirchen unter die Botmäßigkeit des staatlichen Souveräns, sondern wollte Ausgleich auf dem Terrain schaffen, wo die Konflikte entstanden waren, nämlich auf dem Feld der Religion selber. Zugleich sah er, dass die kompromisslosen Konfessionsstreitigkeiten alle besonneneren Menschen zutiefst anwidern und sie letztlich der Religion überhaupt abspenstig machen würden. Darum setzte er auf eine Verständigung sämtlicher Glaubenssysteme auf der alleinigen Basis der humanen Vernunft. »Weil so viele Religionen und verschiedene Sekten […] nicht nur den Titel der wahren Kirche für sich beanspruchen, sondern unter Einladungen bis hin zu Drohungen auf nichts anderes hinarbeiten als uns zu veranlassen, unseren Glauben zugunsten eines schlichten Gehorsams auf-

zugeben«, gilt es an den »universellen und unzweifelhaften Wahrheiten« festzuhalten, die »uns zu allgemeiner Eintracht und Frieden bewegen« (zit. n. Stroppel 2000, 227; vgl. Gawlick 1966, IX, XXXV). Die Notwendigkeit eines solchen überpositiven Versöhnungsprogramms hatte sich ihm während seines zweiten Pariser Aufenthalts (1619–1624) als britischer Botschafter am französischen Hof ergeben: In dem erneut aufgeflammten Religionskrieg zwischen der Hugenottenpartei und den katholischen Ständen um Ludwig XIII. war ihm die diplomatische Aufgabe übertragen worden, zwischen den Fronten zu vermitteln und auf einen Religionsfrieden hinzuarbeiten. Nach England zurückgekehrt, wurde er durch den auch hier von religiösen Gegensätzen aufgeheizten Bürgerkrieg darin bestärkt, sein Verständigungskonzept publizistisch umzusetzen. Sein erstes Hauptwerk trägt den Titel *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, et a falso* und erschien zu seinen Lebzeiten insgesamt drei Mal: 1624 als Privatdruck, 1633 in erweiterter öffentlicher Auflage und 1645 dann zusammen mit einigen anderen thematisch verwandten Texten.

Herberts These lautete: Alle Religionen – auch die miteinander im Streit liegenden Konfessionen – gründen in der Vernunftdimension des menschlichen Geistes. Aus ihr entspringen fünf allgemeine Wahrheiten: (1) die Annahme eines höchsten Wesens, (2) das Gebot seiner gläubigen Verehrung, (3) die Pflicht zu einer tugendgemäßen Lebensführung, (4) die Bereitschaft zur Wiedergutmachung eigener Verfehlungen durch innere Reue, sowie (5) der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit durch einen jenseitigen Richter. Diesen Minimalbestand sieht Herbert in der einen oder anderen Form überall vorliegen. Auf ihn müßten sich darum alle einigen können. Zu gegenseitigen Abgrenzungen, Konflikten und Kämpfen kommt es nur dann, wenn herrschsüchtige Priesterschaften jene Grundwahrheiten durch die Hinzufügung von Aberglauben, Magie und Ritus entstellen. Doch solche Erweiterungen sind immer nur partikular und parteiisch und können darum niemals vor dem Forum der Vernunft bestehen.

Jenen rationalen Kern bezeichnet Herbert in der Manuskriptfassung von *De veritate* als »religio naturalis« (vgl. Gawlick 1966, XLII). Damit ist das Stichwort benannt, das dann in der gesamten Aufklärung Furore machte, nicht nur in England, sondern auch in Frankreich und Deutschland. Erst Romantik, Idealismus und neuere Theologie sind dagegen Sturm gelaufen. Ihr Vorwurf lautet, der Begriff der natürlichen Religion missachte die geschichtliche Positivität aller gelebten Religion und sei darum nichts weiter als ein künstliches Abstraktionsprodukt. Mir scheint, dieser Einwand ist prima facie zwar richtig, doch er verkennt die einstige Funktion jener Idee ebenso wie die Realität, unter der sie entstanden ist. Das Aufkommen des neuzeitlichen Begriffs der natürlichen Religion ist in genauer Entsprechung zur Genese des neuzeitlichen Naturrechts zu sehen. In beiden Fällen diente der Rückgang auf eine überpositive Beziehungs- und Begründungsebene dem Ziel, religiöse, kulturelle und politische Zerissenheit zu überwinden und Versöhnung zu stiften. Wilhelm Dilthey hat recht, wenn er feststellt: »Nur Unwissende können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität gehabt haben. Das Aufatmen einer unter dem Druck der Konfessionen erliegenden Welt ist in ihm« (Dilthey 1911, 95).

In Herberts Begriff der natürlichen Religion sind noch zwei weitere Momente enthalten, die in der Folgezeit je auf ihre Weise ein ungeheueres Emanzipationspotential entfalteten. Das eine ist die Kritik am Offenbarungsgedanken. Das in *De veritate* nur gestreifte Thema begegnet ausführlich in dem späten, erst posthum veröffentlichten zweiten Hauptwerk *De Religione Gentium*. An und für sich ist Herbert kein Gegner von Offenbarung. Sie bildet vielmehr auch für ihn ein basales Phänomen von Religion, jedenfalls dann, wenn damit das persönliche Widerfahrnis einer göttlichen Geistmitteilung gemeint ist. In diesem Fall hängt das ihr eigene Autoritätsmoment ganz an der Instanz dessen, der sich dem jeweiligen frommen Subjekt innerlich kundgibt. Problematisch wird es jedoch dann, wenn darunter nicht mehr unmittelbare Erlebnisse verstanden werden, sondern durch Erzählung vermittelte Nachrichten von jenen Vorgängen oder gar deren schriftliche Codifizierung. Zwischen Offenbarungserfahrungen und Offenbarungsberichten ist also strikt zu unterscheiden. Letztere unterliegen – wie alle schriftlichen Zeugnisse der Vergangenheit – der historischen Kritik und können als solche bestenfalls Wahrscheinlichkeitscharakter haben, niemals absolute Geltung. Gefährlich werden derartige normative oder kanonische Traditionen vor allem dadurch, dass Priesterschaften als deren institutionelle Träger auftreten und für sich ein Deutungsmonopol beanspruchen. So stehen gerade Offenbarungsreligionen in der ständigen Gefahr, zum Einfallstor für klerikales Herrschaftswissen und religiöse Bevormundung

zu werden. Diesen Gedankengang hat dann vor allem John Toland (1670–1722) in seiner 1696 erschienenen Abhandlung *Christianity not mysterious* aufgegriffen. Die Lehre von den angeblichen Offenbarungsmysterien – so sein Fazit – »trifft ganz besonders uns Laien; denn […] die Geistlichkeit […] dehnte sie so weit aus, daß sie nicht allein die klarsten, sondern auch die unwichtigsten Dinge in der Welt mit Geheimnissen erfüllte, damit wir beständig in der Erklärung von ihnen abhängig sein sollten« (Toland 1908, 78; vgl. Barth 2004, 210–213).

Damit ist zugleich die andere Folgerung aus dem Begriff der natürlichen Religion berührt. Der dritten Auflage seines frühen Hauptwerks gab Herbert die Abhandlung *De religione Laici* samt Anhang »Appendix ad sacerdotes« bei. Angesichts des »Terrors der militanten Kirchen auf dem ganzen Erdball« (D. r. l. 127; Herbert 1966) gelangt er zu dem Ergebnis, dass von der Hierarchie keinerlei Verständigung unter den Konfessionen zu erwarten sei. So werden die Laien aufgerufen, auf der Basis jener fünf Religionswahrheiten den längst fälligen Vermittlungsprozess selber in die Hand zu nehmen. Darüberhinaus werden sie zur Kontrollinstanz sämtlicher kirchlichen Verlautbarungen erhoben, seien sie religiöser, ethischer oder politischer Art. Was Herbert unter dem »besonnenen Laien« (prudens Laicus) vorschwebte (D. v. 228; Herbert 1966), hat dann Anthony Collins (1676–1729) in der 1713 erschienenen Schrift *A Discourse of Free-Thinking* (Collins 1965) näher ausgeführt. Die Priesterschaft gerät hier deswegen unter Beschuss, weil sie Denkfreiheit in Glaubensdingen grundsätzlich verweigert. Ein Denkverbot im Namen absoluter Wahrheit ist aber in sich selbst widersprüchlich, weil auf diese Weise eigenverantwortete Überzeugungen generell unmöglich würden. Im Hintergrund steht das Aufklärungskonzept John Lockes (1632–1704) sowie dessen Versuch, auf der Basis der Lehre Jesu »die Vernünftigkeit des Christentums« (Locke 1914) nachzuweisen (vgl. Barth 2004, 208–210; Barth 2005, 134 f.). Darum muss – so die Forderung Collins' – das »Menschenrecht des freien Denkens« (Collins 1965, 5) auch in der Religion Platz greifen. Demgemäß sind für ihn wie für Herbert die mündigen Laien die eigentlichen Träger aufgeklärter Religion. In der Tat waren die meisten der englischen Deisten der Ausbildung oder dem Beruf nach Laien (vgl. Lechler 1965, 143–358; Rohls 2002, 361–372). Kirchliche Apologeten damals wie heute haben eingewandt, die vorgetragene Kritik beruhe samt und sonders auf dem schon der Antike geläufigen und in der Frühneuzeit wiederbelebten Topos vom Priesterbetrug. Er spielte zweifellos eine gewisse Rolle. Genauere Betrachtung aber zeigt, dass die maßgeblichen Impulse von genuin aufklärerischen Motiven ausgingen.

Frankreich

Wenden wir uns nun hinüber nach Frankreich. Hier verlief die Entwicklung ungleich dramatischer (vgl. Barth 2005, 137–142). Bevor wir auf sie direkt eingehen, ist allerdings eine wichtige Abgrenzung vonnöten. Das Bild der französischen Aufklärung ist weithin beherrscht durch die spektakulären Ereignisse ihrer Schlussphase, die revolutionäre Politisierung im Umkreis des Jahres 1789. Hegels Deutung ist ein gutes Beispiel dafür. Generell wird man indes sagen müssen, dass eine solche Fokussierung die Wahrnehmung des hier zu verhandelnden Themas eher verstellt als erschließt. Das Religionsverständnis der französischen Aufklärung weist zwar in seinen Schlussfolgerungen mannigfache Berührungen mit jenem Großereignis auf, speist sich ursprünglich jedoch aus ganz anderen Quellen. Repräsentativ dafür sind das Werk und die Gestalt Voltaires. Er war nicht nur der Brillanteste unter allen französischen Aufklärern, sondern wurde auch überall in Europa als solcher geschätzt oder gefürchtet. Darum hat sich gerade um sein Verhältnis zur Religion eine Fülle von Klischees gerankt, die den tatsächlichen Befund kaum angemessen wiedergeben. »Er war keineswegs sein ganzes Leben lang der erbitterte Gegner des Christentums bzw. der katholischen Kirche, als der er heute oft abgestempelt wird« (Stenger 2008, 222). So wird man gut daran tun, sich seine diesbezügliche Entwicklung etwas näher anzusehen. Drei Phasen scheinen mir bedeutsam zu sein.

Zunächst tritt er als literarischer Kämpfer für natürliche Religion und Glaubenstoleranz an die Öffentlichkeit. In einem Pariser Jesuitenkolleg erzogen, wurde er nicht nur mit den Dogmen seiner Kirche bekannt, sondern – was ihn weit stärker prägte – auch mit der Dichtkunst. Die intensiv gepflegte Tradition des jesuitischen Schuldramas verlangte von sämtlichen Zöglingen die theoretische und praktische Einübung in Poetik und Rhetorik. Hier wurden die Grundlagen gelegt für die nachmalige Karriere als vom Bürgertum umjubelter Theaterschriftsteller und hoch dekorierter Hofpoet. Jene literarische Schulung beeinflusste auch den Stil seiner Religionskritik. Sie besitzt nur selten den Charakter trockener

Traktate, sondern wird meist in der Gestalt von Gedichten, Erzählungen oder Dialogen dargeboten.

Noch während der Schulzeit wurde er von seinem Paten, einem Abbé, in den renommierten Pariser Freidenkerzirkel »Le Temple« eingeführt. Hier begegnete ihm das bis ins 16. Jh. zurück reichende Denken der Libertins, deren skeptisch-hedonistische Lebenseinstellung sich gerne als Spott über offizielle Moral- und Religionslehren artikulierte. Jene Eindrücke verdichteten sich bei dem jungen Literaten in Gestalt einer besonderen Vorliebe für den ironisch-satirischen Stil, der sich dann in nahezu allen Gattungen seines vielseitigen Œuvres niederschlug. Frühe Kostproben seiner literarischen Religionskritik (vgl. Bestermann 1971, 55–77) finden sich in der Tragödie *Œdipe*, in der Epistel *Le Pour et le Contre* und in dem Epos *Poème de la Ligue*, später *Henriade* genannt – ein Preisgedicht auf Heinrich IV., der im Jahre 1598 die Hugenottenverfolgung durch das Toleranzedikt von Nantes beendete, und zugleich eine Anklageschrift gegen Ludwig XIV., der 1685 jenes Edikt wieder aufhob und damit die Voraussetzungen dafür schuf, dass in Frankreich überhaupt erst jene Zwangseinheit von Staat, katholischer Kirche und offizieller Kultur entstehen konnte, die den scharfen Protest aller kritischen Intellektuellen auf den Plan rief.

Von Philosophie im eigentlichen Sinne ist in den gerade genannten Texten noch wenig zu spüren. Auf dieses Defizit scheint Voltaire erst durch die Begegnung mit dem englischen Politiker und Philosophen Lord Bolingbroke aufmerksam geworden zu sein, der sich von 1715 bis 1723 unweit von Orléans im Exil aufhielt, wo ihn der junge Dichter besuchte und ihm dabei auch Ausschnitte aus jenem Epos vortrug. Bolingbroke verdeutlicht ihm, dass philosophisch zur Zeit am meisten bei den englischen Denkern zu holen sei. So macht sich Voltaire im Mai 1726 zur Überfahrt nach England auf und verweilt dort reichlich zwei Jahre. Dank Empfehlungen seitens befreundeter Mitarbeiter des französischen Außenministeriums fand er leicht Zugang zu Londons höheren Kreisen, auch zum Hof. Der kulturelle Eindruck der Stadt scheint überwältigend gewesen zu sein. Gleich nach dem ersten Gedankenaustausch notiert er selbstkritisch in sein Tagebuch: »Wir haben in Frankreich recht gut zu schreiben begonnen, bevor wir zu denken angefangen haben. Bei den Engländern war es umgekehrt« (zit. n. Bestermann 1971, 93). 25 Jahre später, in der großen Darstellung *Le Siècle de Louis XIV*, liest sich dies dann so: »Die gesunde Philosophie machte in Frankreich nicht dieselben Fortschritte wie in England und in Florenz; und wenn auch die Akademie der Wissenschaften dem menschlichen Geiste Dienste erwies, so erhob sie doch Frankreich nicht über die andern Nationen; alle großen Erfindungen und Wahrheiten kamen von anderwärts« (Voltaire 1989, 252). Mit »Florenz« ist hier die von der Renaissance begründete Idee einer Experimentalphilosophie gemeint, mit »England« die von Francis Bacon inaugurierte Verbindung von Philosophie und Naturwissenschaft. Die beiden englischen Denker, die es Voltaire am meisten angetan haben, sind John Locke (auf dem Feld der Erkenntnistheorie und Psychologie) sowie Isaac Newton (für den Bereich der Physik und Metaphysik). Letzterem widmete er in den 1730er Jahren ausführliche Spezialstudien (vgl. Voltaire 1997). In naturwissenschaftlicher Hinsicht zielen sie darauf ab, die »philosophische[n] Romane« Descartes' durch theoretisch exaktere Modelle abzulösen (Voltaire 1989, 248). Doch dies war nicht ihr alleiniger Zweck. Mindestens ebensosehr ging es um den Gewinn einer tragfähigen Basis der Metaphysik. Auf deren religionstheoretischen Gehalt wird unten zurückzukommen sein.

Aus den noch während der Rückreise begonnenen *Lettres philosophiques* werden zwei weitere Momente erkennbar, die die britischen Verhältnisse als vorbildlich erscheinen lassen. Das eine ist der dort praktizierte religiöse Pluralismus, den Voltaire als einzig gangbaren Weg für die Gegenwart und Zukunft erachtet. »Gäbe es in England nur eine Religion, wäre der Despotismus zu befürchten, gäbe es zwei Religionen, würden sie sich die Gurgel durchschneiden; indes gibt es ihrer dreißig, und sie leben glücklich und in Frieden« (Voltaire 1989, 17). Noch drei Jahrzehnte später kann Voltaire an seinen Freund d'Alembert schreiben: Die Kirche von Frankreich »muß auf dieselbe Stellung beschränkt werden wie in England. […] Das ist der grösste Dienst, den wir der Menschheit erweisen können« (zit. n. Stenger 2008, 227). Am Beispiel des Inselreichs wurde Voltaire schlagartig klar, dass es eine reale Alternative zum zuhause herrschenden System von machtgestützter Staatsreligion und blutigen Konfessionskonflikten gibt. Nicht minder beeindruckte ihn der dort nach langen Auseinandersetzungen erzielte Kompromiss von Monarchie und Parlamentarismus (vgl. Voltaire 1989, 20 f.). So erscheint England insgesamt – nach der wissenschaftlichen, religiösen wie politischen Seite – als »ein Symbol des freien Denkens« (Bestermann 1971, 85). Von diesem Ideal ist Voltaire auch nach der Bekanntschaft mit Friedrich dem Großen und Preußen nicht abgerückt.

Die mit dem d'Alembert-Brief angeklungene zweite Phase von Voltaires Religionsauffassung fällt in den Zeitraum der 1750er und 1760er Jahre. Sie ist durch eine fortschreitende Radikalisierung des Urteils über Kirche und Christentum gekennzeichnet (vgl. Voltaire 2010, 33–74; 111–247; 1982, 3–193; 1981 Bd. 2, 122–154; 1970, 257–370). Den Ausschlag gaben zwei Faktoren. Auf der einen Seite erhärtete das genauere Studium der Kirchengeschichte und der Bibel – insbesondere des Alten Testaments – den Verdacht, die zahlreichsten und grausamsten Verbrechen in der Geschichte seien im Namen Gottes begangen worden. Andererseits wurde Voltaire mehrfach Zeuge von Rechtsskandalen und Justizmorden (die Fälle Calas, Sirven, La Barre), die auf das Konto eines vom Klerus aufgehetzten Pöbels und davon infizierter Gerichte gingen. Als prominente Stimme zu Hilfe gerufen, suchte er durch publizistisches Eingreifen zu retten, was zu retten war, und wurde dabei selbst zu einem erbitterten Gegner der unheiligen Allianz von frommer Indoktrination und staatlichem Gewaltapparat. Im Zentrum der Kritik standen Katholizismus und Jesuitentum, doch unterschieden sich Jansenisten und Calvinisten seines Erachtens davon nur gradweise.

Beide Sachverhalte überformten jenen negativen Kirchenbegriff, der sich bereits 1760 zu dem berühmten Aufruf verdichtet hatte: »Écrasez l'infâme (Vernichtet die Niederträchtige!)«. Der Ausdruck »l'infâme« bezog sich zunächst nicht auf die Kirche selbst, sondern auf die in ihrem Wirken zutage tretende Synthese von Aberglaube, Wahn und Unterjochungsdrang. Doch wurde er bald zu ihrem zweiten Eigennamen (vgl. Hirsch 1949–54, Bd. 3, 69). Wie die englischen Deisten hebt auch Voltaire das Liebesevangelium Jesu scharf von jenen Missbräuchen ab, sieht den Verfallsprozess jedoch nicht erst im Mittelalter einsetzen, sondern bereits in der Antike, insbesondere im Überschritt zur Reichskirche und dem von ihr durchgesetzten Lehrsystem. Damals – so Voltaire – »entstand eine Furie, mit Dolch und Sophisma bewaffnet, die alle Menschen unsinnig und grausam machte« (Voltaire 2010, 227). Aufgeklärte Religionskritik als Kampf gegen Fanatismus und Intoleranz übt darum ein verdienstvolles Werk der Humanisierung und Pazifizierung aus. Angesichts dieses Zwecks ist auch das Mittel der Blasphemie legitim – und Voltaire war wirklich ein Meister darin. Den Erfolg jener Bemühungen beurteilt er durchaus optimistisch. »Die Vernunft dringt in Frankreich täglich weiter vor […], und die Früchte dieser Vernunft muß man solange pflegen, bis es unmöglich ist, ihr fortdauerndes Wachstum zu verhindern« (Voltaire 2010, 224). Die für die gesamte Aufklärung signifikante Perfektibilitätshoffnung hatte auf dem Feld der Religion ihre vermutlich stärkste Bewährungsprobe zu bestehen.

Und dennoch sieht sich Voltaire alsbald zu einer Kurskorrektur gedrängt. Im August 1768 schreibt er einem befreundeten Marquis: »Es ist nichts Gutes im Atheismus. Dieses System ist schlecht in der Physik und in der Moral; […] es leistet dem Menschengeschlecht einen Dienst, wenn es die humanen Grundsätze der Toleranz verbreitet. Aber welchen Dienst kann es ihm leisten, wenn es den Atheismus verbreitet« (zit. n. Wahsner/v. Borzeskowski 1997, 63)? Mit dem Nutzen der Religion für die Moral ist das von ihm häufig geäußerte utilitaristische Argument gemeint, der Glaube an einen vergeltenden Gott übe auf die Menschen eine disziplinierende Wirkung aus, die dem Zusammenleben förderlich ist – gleichgültig wie es um die sachliche Triftigkeit jener Vorstellungen bestellt sein mag. Doch worin besteht der Nutzen der Gottesvorstellung für die Physik?

Im September 1765 hatte ein befreundeter Mitarbeiter der *Enzyklopädie*, Étienne Damilaville (vgl. Geißler 2008, 285 f./Bestermann 1971, 505 f.), Voltaire in Ferney besucht und ihm dargelegt, dass das große Lexikon vor allem deswegen den Kurs eines materialistischen Atheismus eingeschlagen habe, um jedem religiösen Fanatismus ein für alle Mal das Wasser abzugraben. Voltaire stimmte dem Ziel zu, missbilligte aber den Weg. Schon geraume Zeit hatte er bei den Enzyklopädisten – allen voran Diderot und anderen Autoren wie Buffon, La Mettrie, Bonnet, de Sales oder Robinet – eine zunehmende Neigung zum Naturalismus und Materialismus bemerkt. Das von d'Holbach ausgearbeitete *Système de la nature* (1770) bildete dann die krönende Zusammenfassung (vgl. d'Holbach 1960). Ihm entsprach in kirchen- und dogmenkritischer Hinsicht die wenig zuvor verfasste Kampfschrift *Das entschleierte Christentum* (vgl. d'Holbach 1970, 51–171) – ein Text, der weniger durch die Neuheit seiner Kritikpunkte als vielmehr durch deren geballte Zusammenstellung Eindruck machte (vgl. Naumann 1964). Voltaire bemängelte an jenen materialistischen Konzepten einen »verschwommenen Begriff« von Natur – er sei »nur ein erfundenes Wort, um die Gesamtheit der Dinge zu bezeichnen« (Voltaire 1981 Bd. 2, 263) – und darüber hinaus einen noch unklareren Begriff von Materie. Natur aber, wie wir sie tagtäglich erfahren, zeige sich vor allem im Wirken und Schaffen. Beides könne niemals aus Materie allein erklärt wer-

den. Immer sind vielmehr Kräfte mit im Spiel, die als solche einen ganz anderen kategorialen Status besitzen. Ihr Auftreten nötigt den Verstand nach übergeordneten Ursachen zu suchen und schließlich nach einem letzten Prinzip alles Wirkens und nach einem höchsten Sein als dessen Subjekt zu fragen. Voltaire selbst hat diesen Argumentationsgang als förmlichen Gottesbeweis betrachtet. Er beruht methodisch ganz und gar – wie David Friedrich Strauß zutreffend festgestellt hat – auf der dualistischen Prämisse der »Trennung von Kraft und Stoff« (Strauß 1895, 159). In werkgeschichtlicher Hinsicht verweisen all diese Überlegungen auf die durch die Begegnung mit Newton ausgelösten metaphysischen Studien der 1730er Jahre (vgl. Voltaire 1997). Das Neue ihrer Reaktivierung in den späten 1760er und 1770er Jahren besteht darin, dass die maßgeblichen Einsichten nun gegen einen militanten Atheismus naturalistischer oder materialistischer Provenienz in Stellung gebracht werden (vgl. Voltaire 1981 Bd. 3, 356–398; 1981 Bd. 2, 257–330). An der Notwendigkeit einer radikalen Kirchenkritik hat dies allerdings nichts geändert. So bewegt sich Voltaires Einstellung zur Religion insgesamt in einer eigentümlichen Schwebelage – einer Ambivalenz, die er einmal mit Bezug auf die Tischgespräche bei Friedrich dem Großen folgendermaßen charakterisierte: »Gott wurde respectirt, aber alle diejenigen, die in seinem Namen die Menschen betrogen hatten, nicht geschont« (zit. n. Strauß 1895, 98).

Es ist wiederholt festgestellt worden, dass Voltaires naturwissenschaftlich angelegter Gottesbeweis sich eng mit dem kosmologischen und teleologischen Gottesweis der theologischen Lehrtradition berührt. Das ist grundsätzlich richtig. Doch darf über solchen Parallelen nicht die Differenz des Beweisziels übersehen werden. Voltaire zielt gerade nicht auf eine ausformulierte Gotteslehre. Jenem höchsten Wesen gebührt vielmehr »achtungsvolles Stillschweigen«, nicht dogmatische Geschwätzigkeit und Spitzfindigkeit. »Gott sein Geheimnis entreißen zu wollen, zu wissen meinen, was er uns verborgen hat, das ist, wie mir scheint, eine lächerliche Art der Gotteslästerung« (Voltaire 1981 Bd. 2, 276–280). Die Idee eines höchsten Wesens besitzt für ihn den Status eines bloßen Grenzbegriffs. »Wir müssen hinnehmen, daß es ist, ohne zu wissen, was es ist und wie es waltet« (Voltaire 1981 Bd. 2, 34). Der Gottesgedanke ist der menschlichen Vernunft ebenso notwendig wie unbegreiflich. Mit dieser paradoxen Doppelthese erweist sich der späte Voltaire – wie mir scheint – zugleich als ein Zeitdiagnostiker mit feinem Gespür für die durch die Aufklärung bewirkte Transformation der Religion. Bereits in den 1730er Jahren konnte er sagen: »Die Meinung, daß es einen Gott gibt, bereitet Schwierigkeiten, aber die gegenteilige Meinung enthält Absurditäten« (Voltaire 1961, 170). Die Situation des religiösen Bewusstseins in der Moderne ist nur auf den ersten Blick eine solche der Entscheidung zwischen vorbehaltlosem Bekennertum und entschlossenem Atheismus. In Wahrheit ist sie vielmehr durch eine tiefe Verlegenheit gekennzeichnet, die einerseits weiß, dass die alten Formeln nicht mehr tragfähig sind, die andererseits aber zugleich ahnt, in welche Leere wir stürzen würden, wenn jene ersatzlos entfielen. Voltaires ausgereifte Position könnte man als die eines skeptischen Theismus bezeichnen. Der in der Sekundärliteratur zuweilen verwendete Begriff »Agnostizismus« scheint mir unpassend zu sein, da er nur die eine, die negative Seite der Medaille hervorhebt.

Allerdings wird man die von ihm vollzogene pauschale Subsumtion jener naturalistischen oder materialistischen Optionen unter den Oberbegriff »Atheismus« nicht ohne Weiteres nachsprechen können, auch wenn sie selbst diesen Titel für sich reklamierten. Zwar haben sie nichts mehr mit dem gemein, was herkömmlich als theistische Weltanschauung galt, doch lassen sich vielfach metaphysische Prämissen erkennen, die den vermeintlich rein naturwissenschaftlich gehaltenen Darlegungen einen religiösen Unterton verleihen. Am deutlichsten tritt dieses Moment in d'Holbachs *Système de la nature* hervor – wenn er programmatisch zusammenfasst: »Die Natur ist die Ursache von allem; sie existiert durch sich selbst; sie wird immer existieren; sie wird immer wirken; sie ist ihre eigene Ursache; ihre Bewegung ist eine notwendige Folge ihrer notwendigen Existenz. […] In der Tat, wenn wir mit dem Wort Gott, von dem sich die Sterblichen so dunkle und so falsche Ideen machen, irgendeinen Sinn verbinden wollen, so werden wir finden, daß es nur die wirkende Natur bezeichnen kann oder die Summe der unbekannten Kräfte, die das Universum beseelen und die die Dinge zwingen, entsprechend der ihnen eigentümlichen Energie und mithin nach notwendigen und unwandelbaren Gesetzen zu wirken« (d'Holbach 1960, 401 f.). Es ist offenkundig, dass in der ersten Hälfte des Zitats der Natur genau jene Prädikate zugeschrieben werden, die traditionell dem metaphysischen Begriff des Absoluten zukommen, und dass im Fortgang des Zitats förmlich pantheistische Konsequenzen gezogen werden. Nicht von ungefähr trägt das Kapitel die Überschrift »Vom

Pantheismus« (a. a. O, 387–403). Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch bei den anderen Autoren machen, so im Hinblick auf den Panvitalismus bei Buffon und Robinet oder den Pansensualismus bei Diderot (vgl. Barth 2005, 141). Beidesmal steht der All-Einheitsgedanke Spinozas im Hintergrund.

Abschließend bleibt zu erwähnen, dass Voltaire nicht nur dem Atheismus abgeneigt war, sondern auch Rousseaus (1712–1778) wirkungsträchtigem Versuch im *Émile* (1762), Religion auf das Gefühl zu gründen (vgl. Rousseau 2006). Denn Gefühle seien als solche nicht gegen die Gefahr gewappnet, in Obsessionen, Wahnvorstellungen und Fanatismen umzuschlagen. Deswegen müßten sie unter die kritische Obhut kühler Rationalität gestellt werden. Dafür, dass sich in Rousseaus Gefühlsreligion ein neues Modell religiöser bzw. ethisch-religiöser Subjektivität ankündigte – ähnlich dem Shaftesburys –, scheint Voltaire kein Sensorium besessen zu haben. Ebenso ausgeprägt – wenn auch anders motiviert – war Voltaires Reserve gegenüber Rousseaus Konzept von Zivilreligion im *Contrat social*, das auf seine Weise die spätere These Émile Durkheims vorwegnimmt, die gesellschaftliche Funktion von Religion bestehe in der Stiftung sozialer Kohäsion. Ihr Begriff wird von Rousseau folgendermaßen definiert: »Die Dogmen der bürgerlichen Religion müssen einfach, gering an Zahl und bestimmt ausgedrückt sein und keiner Auslegungen und Erklärungen bedürfen. Das Dasein einer allmächtigen, weisen, wohltätigen Gottheit, einer alles umfassenden Vorsehung; ein zukünftiges Leben, die Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Gottlosen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze, das sind die positiven Glaubenssätze. Was die negativen anbelangt, so beschränke ich sie auf einen einzigen, die Unduldsamkeit« (Rousseau 1969, 193 f.). Wie sich freilich die Privatreligion des *Émile* und die Zivilreligion des *Contrat* zueinander verhalten, ließ Rousseau im Dunkeln.

Deutschland

Vieles von dem, was an der englischen und französischen Aufklärung sichtbar wurde, begegnet uns auch in Deutschland. Doch fällt auf, dass die Entwicklung hier in weit gemäßigterer Form verlief als dort, insbesondere gemessen an Frankreich (vgl. Aner 1929; Böhi 1933; Hirsch 1949–54; Feiereis 1965; Scholder 1966; Sparn 1985; Graf 1990; Nowak 1999). Sucht man nach Gründen dafür, wird man in erster Linie an drei Besonderheiten zu denken haben. Zunächst hatte bereits die Reformation mit ihrem Angriff auf Hierarchie und Mönchtum eine weitgehende Beseitigung kirchlicher Missstände erzielt und mit dem neuen Glaubens- und Gemeindeideal erheblich zur kulturellen und sozialen Aufwertung des Bürgertums beigetragen. Die Wirkungen dieser Impulse blieben nicht auf die protestantischen Landesteile beschränkt, sondern strahlten auch auf die katholischen Nachbargebiete aus. Der ↗Pietismus wirkte in ähnlicher Weise. Sodann fehlte trotz Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments aufgrund der Zersplitterung in Territorialstaaten und freie Reichsstädte jede Voraussetzung dafür, dass es zu einer den westeuropäischen Zentralmonarchien vergleichbaren Verschmelzung von absolutistischem Staatsapparat und kirchlicher Großinstitution hätte kommen können. Dadurch hielten sich die Reizquellen und Angriffsflächen für die Kritik am politisch-klerikalen Gesamtsyndrom von vornherein in wesentlich engeren Grenzen. Und schließlich hatten sich auch in intellektueller Hinsicht ganz andere Startbedingungen ergeben. Durch Leibniz und die ihn fortführende Wolffsche Schulphilosophie wurde das allgemeine Denken in Bahnen gelenkt, die für sensualistische, naturalistische oder materialistische Radikaloptionen wenig empfänglich machte. Rationale Theologie und Offenbarungstheologie wurden vielmehr als gegenseitige Ergänzung begriffen und an den Universitäten auch in dieser Form institutionell verankert.

Das ausgeglichenere Gesamtklima schlug sich nicht zuletzt darin nieder, dass die gedankliche Ausarbeitung des neuen Religionsbegriffs – von wenigen Außenseitern abgesehen – weithin innerhalb der Theologie verlief, betrieben von Pfarrern, Universitätsprofessoren oder Angehörigen der Kirchenleitung. Will man sich die Entwicklung der protestantischen Aufklärungstheologie in Deutschland vergegenwärtigen, ist es zweckmäßig, von folgendem Dreierschema auszugehen (vgl. Gericke 1989, 77–120; Beutel 2006, 232–305): Die erste Phase (1720–1750) bildet die sogenannte Übergangstheologie. Sie ist bestimmt vom Prinzip der moderaten Lehrart: Die gröbsten Anstößigkeiten des altprotestantisch-orthodoxen Theologiebegriffs werden beseitigt, um dem zur Selbständigkeit erwachten Vernunftinteresse partiell entgegenzukommen. Die zweite Phase (1720–1790) bildet die sogenannte Neologie. Ihr geht es darum, die wesentlichen Gehalte der biblischen Religion von der Idee der natürlichen Religion her zu erschließen, um damit einem undogmati-

schen Christentumsverständnis den Weg zu bereiten. Die dritte Phase (1790–1820) bildet der sogenannte theologische Rationalismus. Hier sind alle supranaturalistischen Prämissen getilgt, die einstigen Offenbarungslehren werden als reine Vernunftwahrheiten entfaltet. Hinsichtlich der gedanklichen Originalität der drei Phasen ist ein deutliches Gefälle zu konstatieren. Die Übergangstheologie ist weithin Reflex auf die gedanklichen Weichenstellungen der Schulphilosophie. Der theologische Rationalismus ist nicht ohne den Diskussionshorizont zu verstehen, den Kant eröffnet hatte. Die konzeptionell innovativste Phase ist zweifellos die Neologie; die für die Entwicklung des Religionsbegriffs maßgeblichen Autoren sind Johann Salomo Semler (1725–1791) und Johann Joachim Spalding (1714–1804). Beide verdanken sich allerdings ganz verschiedenen Ausgangsbedingungen.

Semler war kein systematischer Theologe. Seine Domäne war vielmehr die historisch-kritische Forschung und Hermeneutik auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft wie der Kirchen- und Dogmengeschichte (vgl. Barth 2004, 182–196; Schröter 2012; Barth 2012). Um deren Dynamik verständlich machen zu können, führte er jedoch zwei Unterscheidungen ein, die sich für die Erforschung und Darstellung der Religionsgeschichte als außerordentlich fruchtbar erwiesen haben, zum einen die Unterscheidung von historischer, moralischer und gesellschaftlicher Religion (vgl. Semler 1786), zum anderen die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion (vgl. Hornig 1996, 180–194). Damit hat er speziell das Christentum einer über alle bisherigen Betrachtungsweisen hinausführenden religionssoziologischen Beschreibung zugänglich gemacht.

Spaldings Stärke hingegen lag auf dem Feld des begrifflichen Denkens. Er machte Epoche durch das 1748 erstmals publizierte und zu seinen Lebzeiten insgesamt in dreizehn Auflagen erschienene Buch *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Es lieferte – wie Norbert Hinske treffend bemerkte – eine der Basisideen der deutschen Aufklärung überhaupt (vgl. Hinske 1990/Hinske 1999), von der auch die meisten anderen Neologen reichlich Gebrauch machten – an vorderster Stelle Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), der große Praktiker der theologischen Aufklärung in Deutschland (vgl. Müller 1984; Sommer 2005; Osthövener 2012). Durch seine Dissertation über Christian Wolff wurde Spalding mit dessen Verständnis von natürlicher Religion bekannt: Vernunft und Offenbarung müssen keinen unüberwindlichen Gegensatz bilden, vielmehr stehen theologia rationalis und theologia revelata – wie bereits erwähnt – in einem Verhältnis der Arbeitsteilung (vgl. Barth 2005, 146–160). Einen Anstoß ganz anderer Art gab die ab den 1730er Jahren unter Wolff-Kritikern aufgekommene Glücksdebatte (vgl. Schwaiger 1995; Grunert 1998): Was soll es heißen, dass aller Vernunftgebrauch letztlich dazu diene, den Menschen glücklich zu machen. Die weit stärkste Anregung ging indes von der Lektüre des englischen Philosophen Earl of Shaftesbury aus, eines angesehenen Zeitgenossen der Deisten, selbst aber kein Deist im eigentlichen Sinne. Spalding übersetzte Mitte der 1740er Jahre zwei seiner ethischen Schriften und wurde damit zu einem der wichtigsten Anreger der nachfolgenden Shaftesbury-Rezeption in Deutschland (vgl. Barth 2005, 165–171). Ihm selbst diente er als methodisches Vorbild, wie Philosophie sich in Lebensbetrachtung überführen lässt. Die oben erwähnte Programmschrift von 1748 bietet gleichsam die konstruktive Synthese jener drei heterogenen Impulse. Für den Religionsdiskurs kommt der Glücksthematik eine paradigmatische Funktion zu.

Spalding geht davon aus, dass mit einer einförmigen Definition von Glück nicht auszukommen ist, da es höchst differente Arten menschlicher Zufriedenheit gibt, die zunächst als einander gleichberechtigt auftreten. Gleichwohl scheint es erhebliche Unterschiede hinsichtlich der inneren Konsistenz und Stabilität derselben zu geben, über deren Grad und die daraus resultierende Rangordnung jedoch durch keinen allgemeinen Machtspruch der Vernunft entschieden werden kann, weil ein solcher niemals die freie Zustimmung der betroffenen Individuen garantieren würde. Darum müssen diese selbst dahin gelangen, je für sich zu erkennen, welches Maß an Erfüllung die einzelnen Lebensformen zu gewähren imstande sind. Die Gestalt dieses kognitiven Wegs ist der innere Dialog (vgl. Sommer 2001) bzw. die kritische Selbstreflexion des Ichs (vgl. Barth 2004, 219–223). Dabei kommt es vor allem auf die ungeschminkte Bilanzierung zwischen vorgängiger Erwartung und tatsächlicher Befriedigung an. Bestätigung und Enttäuschung müssen auf jeder einzelnen Stufe genauestens gegeneinander abgewogen werden. Die philosophisch-literarische Darstellung dieses Klärungsprozesses kann deshalb immer nur exemplarische Bedeutung und in dieser Hinsicht didaktischen Wert haben. Sie leistet – um mit Platon zu reden – lediglich Hebammendienste. In diesem Sinn werden fünf Stufen des Glücks benannt, in denen eine Person sukzessiv ihre kontingente Vorfind-

lichkeit überschreitet: (1) sinnliche Lust, (2) intellektuelles Vergnügen, (3) innere Übereinstimung mit dem Guten, (4) kosmisches Einheitsgefühl und (5) Vollendung im Ewigen.

Spätestens an den drei letzten Gestalten wird die innere Verbindung von Glück und Religion offensichtlich. Sie gilt nahezu allen Neologen als unumstößlich. Besonders markant tritt sie bei Johann Samuel Diterich (1721–1797) und Gotthilf Samuel Steinbart (1738–1809) hervor (vgl. Diterich 1782; Steinbart 1786). Noch Kant hielt an ihr fest. Während er in der rationalen Grundlegung der Ethik sämtliche Eudaimonismen strikt ablehnte, suchte er sie in der Religionsphilosophie wenigstens partiell zu rehabilitieren. Menschen – so sein dortiges Argument – sind endliche Vernunftwesen. Darum können sie von der Frage der Befriedigung ihrer sinnlichen Neigungen niemals vollständig absehen. So ist es die Aufgabe der Religion, jene Glückserwartung gleichsam zu sublimieren und ihr in Gestalt einer weltüberwindenden Hoffnung Ausdruck zu verschaffen (zu Kants Religionskonzept vgl. Barth 2005, 263–307; zu Kants Fassung des Gottesgedankens vgl. Barth 2005, 235–262).

Spalding selbst ging es aber nicht nur um jene Verbindung von Religion und Glückstreben als solche. Vielmehr wollte er an ihr zugleich die individuelle Genese von Religion verdeutlichen. Hier versagen seiner Auffassung nach sämtliche Arten der Demonstration, sei es der Metaphysik, sei es des Dogmas. Denn es geht nicht um die Anerkennung irgendwelcher Wahrheiten an sich, sondern um deren subjektive Plausibilität am Orte der betreffenden Person. Religion ist letztlich kein theoretisch objektivierbarer Sachverhalt, sondern entspringt der Frage des Menschen nach sich selbst und kann darum auch nur in Form der Anleitung zu einem solchen Selbstdeutungsprozess vermittelt werden. Nur so wird Religion tatsächlich zu einer »Angelegenheit des Menschen« (Spalding 1798). Mit diesem Konzept hat Spalding das Muster einer anthropologischen Begründung von Religion geliefert, das eine ebenbürtige Entsprechung erst wieder in Herder (vgl. R. Barth 2015) und in Schleiermacher (vgl. Grove 2004) fand. Doch auch hier bewegt sich – wie bei nahezu allen Aufklärern – die Theorie der Religion im Zugleich von Kritik und Konstruktion (vgl. Schütte 1973).

Fazit

(1) Der Wortbedeutung nach verweist der Ausdruck »Religion« in die römische Antike und wurde als solcher vom Christentum übernommen. Unmittelbare semantische Äquivalente in anderen Hochkulturen lassen sich nicht leicht ausmachen, obwohl es natürlich sachliche Entsprechungen in Hülle und Fülle gibt. Innerhalb der vorneuzeitlichen Geschichte des Christentums spielte er allerdings eine erstaunlich geringe Rolle. Seine eigentliche Geburt fällt in die Epoche der europäischen Aufklärung. Hier erlangt er den Status einer reflexiven Darstellungskategorie. Treibendes Motiv dabei war die Frage nach den rationalen Grundlagen jenes ebenso vielschichtigen wie schwer durchschaubaren Phänomens.

(2) In allen Religionstheorien der Aufklärung spielt das Element der Kritik eine zentrale Rolle. Aber man muss genauer hinsehen, um zu erfassen, welche Art von Kritik jeweils gemeint ist. Radikale Atheismusoptionen begegnen vergleichsweise selten. In der überwiegenden Mehrzahl zielen die Forderungen auf eine Entkonfessionalisierung, Entklerikalisierung und Entdogmatisierung von Religion. Deren kulturelle Transformation steht zur Debatte, nicht ihre generelle Abschaffung. Selbst streng materialistische Positionen arbeiten vielfach noch mit unterschwelligen Pantheismusoptionen.

(3) Auch der Siegeszug des Autonomieprinzips führte nicht per se zur Aufhebung von Religion, sondern wurde zunächst als Plädoyer zu deren Individualisierung verstanden: Es steht jedem einzelnen Menschen frei, sein Verhältnis zu ihr für sich selbst zu bestimmen. Kollektive Zwänge werden vor allem deshalb verworfen, weil sie der Ausbildung einer eigenen Überzeugung abträglich sind. Individualisierung von Religion kann, muss aber nicht deren vollständige Privatisierung zum Ergebnis haben. Auch in Sachen Religion ging es der Aufklärung zuallererst um die Frage der Mündigkeit des Menschen.

(4) Modernisierungstheoretisch ist der Religionsdiskurs der Aufklärung als ein Faktor funktionaler Differenzierung zu betrachten. Der heutige soziologische Terminus dafür lautet »Säkularisierung«. Über eine Abnahme oder ein Verschwinden religiösen Lebens ist damit noch nichts gesagt. Einen Spezialfall bildet allerdings das Verhältnis von Religion und Ethik: Neben der Forderung nach strikter Trennung findet sich zugleich das gegenläufige Bestreben, sie auf höherer Ebene wieder miteinander zu verschmelzen, so dass beide Momente einander als Kriterium dienen – vergleichbar dem wenig später

formulierten Programm einer Kunstreligion. Soziologisch handelt es sich hier um ein Ineinander von Ausdifferenzierung und Interpenetration.

(5) Säkularisierung, Individualisierung, Entdogmatisierung etc. erscheinen auf den ersten Blick als den betroffenen Religionssystemen von außen aufgezwungene Reduktionismen. Aber es gibt auch autochthone Motive. Die neuzeitliche Fassung des Gottesgedankens besitzt geradezu darin ihre Pointe, sich gegen alle falschen Vergegenständlichungen und zweckwidrigen Instrumentalisierungen zu verwahren. Insofern bildet aufgeklärte Religion kein bloßes Epiphänomen anderweitiger kultureller Transformationsprozesse, sondern folgt durchaus einer eigenen Idee von Religion.

(6) Was man vom Religionsdiskurs der europäischen Aufklärung methodisch lernen kann, ist dies: Religionstheorien haben immer eine doppelte Aufgabe, zum Einen die Verfaßtheit und Vollzugsgestalt des religiösen Bewusstseins zu beschreiben, zum Andern die Reichweite und die Grenze seines Geltungsanspruchs zu bestimmen. Konstruktion und Kritik gehören notwendig zusammen. Dies gilt auch für den reflektierten Lebensvollzug: Wo das Element der Selbstkritik ganz aus den Praktiken einer Religion verschwindet, bringt sie sich selbst um ihre Glaubwürdigkeit.

Quellen

Collins, A. (1965): *A discourse of free-thinking* [1713]. Hg. v. G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Herbert von Cherbury, E. (1914): *Die Religionsphilosophie. Auszüge aus ›De veritate‹ (1624) und ›De religione gentilium‹ (1663)*. Hg. v. H. Scholz. Gießen.

Herbert von Cherbury, E. (1966): *De Veritate* (3. Aufl.). *De causis errorum. De religione laici. Parerga*. Faksimile-ND hg. v. G. Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Herbert von Cherbury, E. (1967): *De religione gentilium errorumque apud eos causis*. Faksimile-ND hg. v. G. Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Diterich, J. (²1782): *Unterweisung zur Glückseligkeit nach der Lehre Jesu* [1772]. Berlin.

Holbach, P. Th. d' (1960): *System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Übers. v. F.-G. Voigt. Berlin.

Holbach, P. Th. d' (1970): *Religionskritische Schriften. Das entschleierte Christentum. Taschentheologie. Briefe an Eugénie*. Übers. v. R. Heise/F.-G. Voigt. Berlin/Weimar.

Jerusalem, J. F. W. (2007): *Schriften* [1762–1793]. Hg. v. a. U. Sommer. 5 Bde. Hildesheim.

Locke, J. (1914): *Vernünftigkeit des biblischen Christentums*. Übers. v. C. Winckler. Hg. v. L. Zscharnack. Gießen (engl. *Reasonableness of Christianity*. 1695).

Rousseau, J.-J. (1969): *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*. Übers. v. H. Denhardt. Hg. v. H. Weinstock. Stuttgart.

Rousseau, J.-J. (2006): *Émile oder über die Erziehung*. Übers. v. E. Sckommodau. Hg. v. M. Rang. Stuttgart.

Semler, J. S. (1786): *Ueber historische, geselschaftliche und moralische Religion der Christen*. Leipzig.

Spalding, J. J. (²1798): *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*. Berlin.

Spalding, J. J. (1908): *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* [1748] und *Der Werth der Andacht* [1755]. Hg. v. H. Stephan. Gießen.

Spalding, J. J. (2002 ff.): *Kritische Ausgabe*. Erste Abteilung: *Schriften*. Hg. v. a. Beutel. Tübingen.

Steinbart, G. S. (³1786): *System der reinen Glückseligkeitslehre des Christentums* [1778]. Züllichau.

Toland, J. (1908): *Christentum ohne Geheimnis*. Übers. v. W. Lunde. Hg. v. L. Zscharnack. Gießen. (engl. *Christianity not mysterious*. 1696).

Toland, J. (1964): *Christianity not mysterious* [1696]. Hg. v. G. Gawlick. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Voltaire (1961): *Mélanges*. Hg. v. J. v. d. Heuvel. Paris.

Voltaire (1970): *Kritische und satirische Schriften*. München.

Voltaire (1978): *Korrespondenz aus den Jahren 1749 bis 1760*. Hg. v. R. Noack. Leipzig.

Voltaire (1981): *Erzählungen – Dialoge – Streitschriften*. Hg. v. M. Fontius. 3 Bde. Berlin.

Voltaire (1982): *L'Ingénu – Der Freimütige*. Frz.-dt. Hg. v. P. Brockmeier. Stuttgart.

Voltaire (1989): *Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Hg. v. M. Fontius. Berlin/Weimar.

Voltaire (1997): *Elemente der Philosophie Newtons. Verteidigung des Newtonianismus. Die Metaphysik des Neuton*. Hg. v. R. Wahsner/H.-H. Borzeszkowski. Berlin/New York.

Voltaire (2010): *Die Affäre Calas*. Hg. v. I. Gilcher-Holthey. Berlin.

Voltaire (2010) : *Dictionnaire philosophique*. Hg. v. G. Stenger. Paris.

Sekundärliteratur

Aner, K. (1929): *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle.

Barth, R. (2015): *Seele nach der Aufklärung. Studien zu Herder und Harnack*. Tübingen.

Barth, U. (2003): *Religion in der Moderne*. Tübingen.

Barth, U. (2004): *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen.

Barth, U. (2005): *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen.

Barth, U. (2012): »Die Hermeneutik J. S. Semlers«. In: Danz, C. (Hg.): *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*. Tübingen.

Bestermann, T. (1971): *Voltaire*. München.

Beutel, A. (2006): *Aufklärung in Deutschland*. Göttingen.

Böhi, H. (1933): *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*. Zürich.

Feiereis, K. (1965): *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig.

Gawlick, G. (1964): »Einleitung«. In: Toland (1964).

Gawlick, G. (1965a): »Vorwort«. In: Lechler (1965).

Gawlick, G. (1965b): »Einleitung«. In: Collins (1965).

Gawlick, G. (1966): »Einleitung«. In: Herbert of Cherbury (1966).

Gawlick, G. (1967): »Einleitung«. In: Herbert of Cherbury (1967).

Gawlick, G. (1973): »Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung«. In: *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Ein ›bekannter Unbekannter‹ der Aufklärung*. Hg. v. d. Joachim Jungius-Gesellschaft Hamburg. Göttingen, 15–43.

Geißler, R. (2008): »Die Enzyklopädie«. In: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, neu hg. v. H. Holzhey, Basel; *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 2/1: *Frankreich*, 263–301.

Gericke, W. (1989): *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin.

Graf, F. W. (1990): »Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft«. In: Graf, F. W. (Hg.): *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Bd. 1. Gütersloh, 11–54.

Grove, P. (2004): *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*. Berlin/New York.

Grunert, F. (1998): »Die Objektivität des Glücks. Aspekte der Eudämoniediskussion in der deutschen Aufklärung«. In: Ders./Vollhardt, F. (Hg.): *Aufklärung als praktische Philosophie*. Tübingen, 351–368.

Hinske, N. ([2]1990): »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie«. In: Ciafardone, R.: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Dt. Ausg. v. N. Hinske/R. Specht. Stuttgart, 407–458.

Hinske, N. (Hg.) (1999): *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg.

Hirsch, E. (1949–54): *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. 5 Bde. Gütersloh.

Hornig, G. (1996): *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*. Tübingen.

Lechler, G. V. (1965): *Geschichte des englischen Deismus*. Hg. v. G. Gawlick. Hildesheim.

Lübbe, H. (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln.

Mensching, G. (2008): »Der Materialismus und die Natur des Menschen«. In: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, neu hg. v. H. Holzhey, Basel; *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* 2/2: *Frankreich*. 469–475, 498–518, 547–574.

Müller, W. E. (1984): *Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Eine Untersuchung zur Theologie der ›Betrachtungen‹ über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. Berlin/New York.

Naumann, M. (1964): »Zur Publikationsgeschichte des ›Christianisme dévoilé‹«. In: *Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung*. Berlin, 155–183, 373–390.

Nowak, K. (1999): *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*. Leipzig.

Osthövener, C.-D. (2012): »Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems Bild der mosaischen Religion«. In: Barth, R./Barth, U./Osthövener, C.-D. (Hg.): *Christentum und Judentum*. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle. März 2009. Berlin/New York, 109–124.

Pailin, D. A. (1988): »Herbert von Cherbury«. In: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, neu hg. v. H. Holzhey, Basel; *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, 3/1: *England*, 224–239.

Piepmeier, R./Greive, H./Schmidt, M. (1979): »Aufklärung I–III«. In: *TRE* 4, Berlin/New York., 575–615.

Pomeau, R. ([2]1969): *La Religion de Voltaire*. Paris.

Pomeau, R. (1994): *Voltaire*. Frankfurt/Main.

Rendtorff, T. (1991): *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*. Gütersloh.

Rohls, J. (2002): *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen.

Scholder, K. (1966): »Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland«. In: Liebing, H./Scholder, K. (Hg.): *Geist und Geschichte der Reformation*. Berlin, 460–468.

Schröter, M. (2012): *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*. Berlin/New York.

Schütte, H.-W. (1973): »Religionskritik und Religionsbegründung«. In: Schiffers, N./Ders.: *Zur Theorie der Religion*. Freiburg u. a., 95–135, 142–144.

Schwaiger, C. (1995): *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Sommer, A. U. (2001): »Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings ›Bestimmung des Menschen‹«. In: *ZS für neuere Theologiegeschichte* 8 (2001), 163–200.

Sommer, A. U. (2005): »Einleitung«. In: Jerusalem (2005).

Schollmeier, J. (1967): *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh.

Sparn, W. (1985): »Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland«. In: Vierhaus, R. (Hg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen, 18–57.

Stenger, G. (2008): »Voltaire, d. i. François Marie Arouet«. In: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, neu hg. v. H. Holzhey, Basel; *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* 2/1: *Frankreich*, 215–261.

Strauß, D. F. (1895): *Voltaire*. 6.–8. Aufl. Bonn.

Stroppel, C. (2000): *Edward Herbert von Cherbury. Wahrheit – Religion – Freiheit*. Tübingen/Basel.

Troeltsch, E. (1966): Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Ges. Schr. IV, ND Aalen.

Vierhaus, R. (1995): *Was war die Aufklärung?* Wolfenbüttel/Göttingen.

Voigt, C. (2003): *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*. Tübingen.

Wagner, F. (1986): *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh.

Wahsner, R./Borzeszkowski, H.-H. (1997): »Einleitung«. In: Voltaire (1997).

Ulrich Barth

Rhetorik (frz. rhétorique; engl. rhetoric)

Einleitung

Die Geschichte der Kunst des wirkungsvollen Sprechens und Schreibens erfährt im 18. Jh. in mehreren Schüben Umakzentuierungen, die den im Bildungssystem verankerten Diskurs transformierten und eine zweitausendjährige abendländische Tradition den Leitvorstellungen und Bedürfnissen der Zeit anpassten. Die dominante Rolle der Rhetorik im europäischen Bildungssystem wird im 18. Jh. aus verschiedenem Blickwinkel kritisch beleuchtet, obwohl wesentliche Intentionen die epochenspezifische Episteme mit den Regeln der Diskursformation verbinden. Der ↗Aufklärer versucht, nach Maßgabe rhetorischer Tugenden sich klar und verständlich auszudrücken. Der Begriff »philosophe« für den französischen Freidenker des 18. Jh. enthält eine popularphilosophische und rhetorische Komponente an seiner Denkhaltung. So wie der Redner stets ein Publikum im Blick hat, ist Aufklärung eine Sache der Öffentlichkeit. Die Schlüsselfunktion der Rhetorik im 16. und 17. Jh. für die Gelehrtenkommunikation geht im 18. Jh. allerdings an die Presse über (Ter-Nedden 1988, 176). Die gedruckte Schrift eröffnet dem »siècle des lumières« über den Zugriff auf tendenzielle Massenmedien neue Wirkungsmöglichkeiten. Mit dem Aufstieg der Nationalsprachen verlieren gleichzeitig das Latein und die an die alten Sprachen zunächst gebundene Rhetorik-Tradition ihre zentrale Bedeutung (Fuhrmann 1983, 9, 17 f.). Um über die Gelehrten hinaus als freier Schriftsteller ein breiteres Lesepublikum anzusprechen, muss die Rhetorik auf eine muttersprachliche Basis gestellt werden. Im kulturellen System der europäischen Aufklärung entwickelte die Redekunst eine in Etappen wirksame Dynamik, die expansiven Einfluss auf die sich ausdifferenzierenden Wissenschaften der Ästhetik, Anthropologie, Psychologie, Pädagogik nahm und die zugleich der Rhetorik selbst im Austausch mit den benachbarten, jungen Disziplinen ein neues Profil gab.

Über die zentralen Resultate und den Verlauf des Transformationsprozesses der Rhetorik im langen Jh. der Aufklärung gehen die Meinungen der Forschung auseinander: Gabler (1982, VII. 117 f.) und Dyck/Sandstede (1996 XI, XXI) erklären den Befund einer am Jahrhundertende zum Tode verurteilten Rhetorik zur Legende. Ungeachtet mancher Kritik erweise sich die Rhetorik bis ins 19. Jh. als lebensfähig. Die Autoren können dabei auf ihre neu erstellte dreibändige Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18. Jh. verweisen, die über 3500 Titel enthält.

Dycks Bestandsaufnahme einer florierenden Rhetorikkultur im 18. Jh., insbesondere die statistische Relevanz der in der Rhetorik-Bibliographie von Dyck/Sandstede aufgeführten Titel überprüft Dietmar Till (2004, 11–14) exemplarisch und setzt sie in aufschlussreiche Relation zur Explosion des Buchmarktes. Die zu Grunde gelegten Erhebungskriterien kritisiert er als partiell zu weit oder auch zu eng, so dass die Dycksche These einer Renaissance und Ubiquität der Rhetorik im 18. Jh. ihre Evidenz verliert. Mit Carsten Zelle (1995, 53) führt Till den Funktionsverlust der Rhetorik überzeugend auf die Ausdifferenzierung der rhetorischen Wissensbestände in Ästhetik, Anthropologie und Psychologie zurück.

Auf der Suche nach Bruchstellen der Rhetoriktradition sammelt Till (2004) eine Fülle sozial- und ideengeschichtlicher Indizien: u. a. die erkenntnistheoretische Kritik an persuasiven Redestrategien, die innerrhetorische Abkehr von der Gattungstrias der genera dicendi und stattdessen die Anerkennung stilistischer Pluralität und individueller Prägung der Diktion, nicht zuletzt der Abbau von Rhetorikprofessuren im späten 18. Jh. Historische Bruchstellen in der deutschsprachigen Rhetoriktheorie zeichnen sich um 1700, Mitte des 18. Jh. und wiederum um 1800 ab. Dabei erfassen in Tills Analyse die geschichtlichen Transformationsprozesse nicht auf Anhieb das gesamte Bauwerk der Rhetorik, sondern oft nur einzelne Elemente und Systemteile.

Die Entwicklung der Rhetorik im europäischen Maßstab erörtern die einschlägigen Beiträge eines von Marc Fumaroli edierten Sammelbandes, der den Zeitraum 1450–1950 erfasst (Fumaroli 1999) sowie komprimiert bis zur Antike zurück- und über Europa hinausgreifend das von Gert Ueding mit dem Redaktionsstab des *Historischen Wörterbuchs der Rhetorik* 2005 herausgegebene Handbuch *Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität*. Bei Fumaroli wird die Tendenz zur Entrhetorisierung unterstrichen, so in der Anbindung des Geschmacks an das Gefühl, im Aufkommen von Konzepten wie Originalität und Genie. Die Erosion rhetorischer Maximen und ihre Einbindung in anschlussfähige Theorieentwürfe verändern im 19. und 20. Jh. radikal die Systemkonstruktion der Rhetorik, ihre anthropologische Begründung und ihre Funktionen.

Die Rhetorik im Bezugsfeld der Philosophie

Die Philosophie trug einerseits zur Kritik an tradierten rhetorischen Verfahren bei, gab andererseits aber zugleich positive Impulse für eine stringentere Systematisierung der rhetorischen Episteme. Mit der Aufklärung gewannen die philosophischen Hauptströmungen des französischen. Rationalismus und des englischen Empirismus Einfluss auf die Rhetorik. In Frankreich gingen bereits Mitte des 17. Jh. von der cartesianischen Logik Anstöße zu einer Kritik an fragwürdigen Persuasionstechniken aus, – einer Kritik, die bereitwillig nach 1700 im deutschen Sprachraum aufgenommen und zur Propagierung einer »philosophischen Oratorie« umgemünzt wurde.

Für René Descartes (1596–1650) besteht die Beredsamkeit wie die Poesie eher in einer Naturgabe als in einer Frucht gelehrten Studiums. Wer einen scharfen Verstand besitze und sich klar und verständlich ausdrücken könne, überzeuge ohne jegliche Vorkenntnisse in Rhetorik (Descartes 1902, 8 f.). Die cartesianische Logik von Port-Royal erkennt in der Tropen- und Figurenlehre eine Tendenz zur Verschleierung der Erkenntnis (Arnauld 1972, 268 ff.). Auf die Logik von Port-Royal berief sich Bernard Lamy (1640–1715), dessen *L'art de parler* (1675) in der ersten Hälfte des 18. Jh. zweimal ins Deutsche übersetzt wurde. In gleicher Weise wie Descartes' Wissenschaftskonzeption gab seine Affektenlehre nachhaltige Impulse zu ihrer anthropologischen Entzifferung und Bestimmung im Umfeld der Rhetorik (↗ Affekt). Wie sein Gegner Descartes verabschiedet John Locke (1632–1704) gleichfalls die Illusion einer Tauglichkeit rhetorischer Verfahren zur Erkenntnisgewinnung (Locke 1997, 251). Die traditionelle logisch-rhetorische Topik weicht genauer, empirischer Naturbeobachtung (Sulzer 1994, III, 510). Wache Aufmerksamkeit für die Vorgänge in der Natur und psychologische Einfühlung und Erfahrung erwiesen sich gegenüber einer handwerklichen Versiertheit mit der Suchmethodik der loci als überlegen. Das Rhetoriksystem diene meist dazu, das klare Verstandesurteil der Hörer und Leser zu trüben und Leidenschaften zu erregen; brauchbar blieben allenfalls die Hinweise zur dispositio und zur Stiltugend der perspicuitas (Locke ebd., 452). Urteilsfähigkeit erwirbt man sich dem Oxforder Dozenten für Rhetorik und Philosophie zufolge eher durch die Lektüre vorbildlicher Autoren als durch den Rhetorikbetrieb der Artistenfakultät (Locke 1970, 232 ff.). Nach 1700 bricht sich in mitteldeutschen Territorien eine Verwissenschaftlichung der Rhetorik Bahn, schon formal kenntlich an der deduktiven Anlage der Lehrbücher. In der »Philosophischen Oratorie« präsentiert sich die Rhetorik enger mit der Nachbardisziplin der Logik verknüpft und aus der Philosophie abgeleitet (Beetz 1980, 109–120; Grimm 1983). Der Jenaer Frühaufklärer Friedrich Andreas Hallbauer (1692–1750) und Johann Christoph Gottsched (1700–1766) in Leipzig reagieren auf Descartes' rationalistische Kritik und übernehmen Postulate der logischen Argumentationslehre in die Rhetorik; nicht anders als der Eisenacher Gymnasialdirektor Johann Jacob Schatz (1734, 1 f.), der Leipziger Rhetorikprofessor Gottfried Polycarp Müller (1684–1747) (1722, Vorr. §§ 6 u. 7) oder Daniel Peucer (1699–1756) (1739, 9 f.) als Lehrer in Schulpforta. Die philosophische Rhetorik wird in der Vernunftnatur des Menschen fundiert. Der Jenaer Theologie- und Rhetorikprofessor Hallbauer unterstreicht die Bedeutung der »Sachen« und ihrer argumentativen Verknüpfung für die Redekunst (Hallbauer 1725, 286). Nach Johann Andreas Fabricius (1696–1769) ist die Fähigkeit, logisch zu denken eine Grundvoraussetzung für jeden Redner (Fabricius 1724, 2 f., 8, 50, 342). Der Jenaer Dozent übt Kritik an einem Konzept von Rhetorik, das sie – wie es schon Petrus Ramus (1515–1572) unter anderen Bedingungen postuliert hatte – auf die Tropen- und Figurenlehre reduziert. Dennoch macht in Frankreich ein Rhetorikverständnis Karriere, das die Rhetorik mit ihrem elocutio-Teil identifiziert, so bei César Chesneau Du Marsais (1676–1756) mit seinem *Traité des Tropes* 1789. Vorreiter war wiederum Descartes mit seinem Spätwerk *Les passions de l'âme* (1649).

Ende des 18. Jh. greift noch einmal Immanuel Kant (1724–1804) auf Lockes Einwände gegen die Rhetorik zurück und spricht auf der Grundlage seiner Wissenschaftstheorie und Ästhetik ein denkbar scharfes Verdikt über die Rhetorik aus. Im § 53 seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) heißt es: »Rednerkunst (ars oratoria) ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, […] gar keiner Achtung würdig« (Kant 1968, Werke Bd. 8, 431). Dass die Oratorie einen Zweck verfolgt, disqualifiziert sie bereits als Kunst. Selbst mit löblichsten Absichten bleibt die Rednerkunst anders als die Eloquenz der »Wohlredenheit« nachgerade ein Instrument der Manipulation: Sie nimmt dem Hörer die Freiheit des Selbstdenkens. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) gewinnt eine wesentlich positivere Einstellung zur Rhetorik. Er reflek-

tiert in der Auseinandersetzung mit Schiller 1795 Darstellungsprobleme der Philosophie und rezensiert Carl Friedrich Bahrdts *Rhetorik für geistliche Redner* (1784). Fichte hält seine *Reden an die deutsche Nation* 1807/1808 zwar nur vor einem kleinen Hörerkreis, spricht als Zielgruppe aber die ganze Nation an. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) stellt wieder die Verbindung von Rhetorik und aristotelischer Dialektik her – unter Ausschluss der Rhetorik aus dem Reich der schönen Künste. Ihr Ort ist die konkrete gesellschaftliche Praxis, nicht die Ästhetik.

Historizität und Medialität der Redegattungen

Im Zuge der französischen »Querelle des Anciens et des Modernes«, einer ästhetischen Debatte um die Vorbildlichkeit der Antike angesichts unübersehbarer Fortschritte der Moderne (↗Querelle), stellten sich unabweisbare Fragen nach der Historisierung der Rhetorik, Fragen, die auch die Terminologie betrafen. Die bis ins 17. Jh. geläufige lat. Bezeichnung »Rhetorica« für die Doktrin der Redelehre wird im 18. Jh. durch »Redekunst« ersetzt, analog benennt auf der Praxisebene im 18. Jh. »Beredsamkeit« die barocke »oratoria« bzw. »eloquentia«. »Wohlredenheit« drückt bei Gottsched und Johann Georg Sulzer (1720–1779) speziell die stilistische Kompetenz aus (Gottsched 1975, 89; Sulzer 1994, I, 365; IV, 43 ff.); der Terminus »Beredsamkeit« zielt dagegen auf die persuasiven Fähigkeiten, die glaubwürdig machen und Vertrauen erwecken, also auf die Gabe zu überzeugen. Sie stellt für Sulzer das wirkungsvollste Steuerinstrument der Politik dar – und dies auch für einen aufgeklärten Fürsten im Zeitalter des Absolutismus. Die enge Affinität von Beredsamkeit und Politik zog bei politischen Umbrüchen – Sulzer zufolge – auch Verschiebungen der rhetorischen Funktionsbereiche nach sich. Während die Beredsamkeit in der griechischen Stadtrepublik augenfällig eine öffentlich-politische Funktion hatte, wurde sie dieser im römischen Kaiserreich beraubt und verkümmerte zu einer Kunstfertigkeit. Schon Tacitus hatte im Untergang der griechischen Polis und später im Übergang von der römischen Republik zum Kaiserreich die Hauptursache für den Verfall der Redekunst gesehen (Bezzola 1993, 92). Gottsched übersetzte Tacitus' *Dialogus de oratoribus* in seiner *Ausführlichen Redekunst* von 1739 und schloss sich der Klage des römischen Historikers an. Ganz ähnlich äußern sich Johann Jacob Bodmer (1698–1783), Johann Gottfried Herder (1744–1803) und Hegel.

Herder zieht im 42. der *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (Herder 1879, SW Bd. 11, 36) das illusionslose Fazit: »Die Beredsamkeit aber wohnte nur da, wo Republik war, wo Freiheit herrschte, wo öffentliche Berathschlagung aller Geschäfte […] war«. Auch für Hegel kann sich Redefreiheit nur auf dem Boden einer freiheitlich-demokratischen Verfassung entfalten (Bezzola 1993, 132 f.). Wenn aber die öffentliche Rede heute ihre Bedeutung eingebüßt hat, die sie in den Demokratien der Antike hatte, war es für Hugh Blair (1718–1800), den bedeutendsten schottischen Redelehrer der Epoche, nur konsequent, die funktionslos gewordene Gattung zu vernachlässigen (Blair, 1785–1788, III, 176 f.).

In der Bewertung Sulzers deutet sich eine Aufspaltung der Rhetorik in ein Handlungsfeld von eminenter Tragweite und in einen zweitrangigen Bereich an. Kant verschärft die Spaltung und vollzieht gleichzeitig eine Umwertung der getrennten Domänen: die Beredsamkeit gilt als ein anrüchiges Demagogen- und Sophistentalent, während die stilistische Diktion der »Wohlredenheit« ihm durchaus achtenswert erscheint.

Schon der Frühaufklärer Hallbauer beanstandete den folgsamen Zuschnitt der Schuloratorie auf die Antike und ihre politischen Verhältnisse. Diese Ausrichtung mache die Rhetorik auf (früh-) moderne Zustände inapplikabel. Die politischen Umbrüche von den antiken Polisdemokratien des 5. und 4. Jh. v. Chr. zum absolutistischen Flächenstaat der Vormoderne sprengen die Gattungstrias von politischer, juristischer und epideiktischer Rede. Im Zeitalter des Absolutismus ist sowohl der politischen als auch der gerichtlichen Rede das Fundament entzogen. Aus der dezidierten Ablehnung der Demokratie ergaben sich für Thomas Hobbes (1588–1679) zwingend Vorbehalte gegenüber der Rhetorik. Weil sie in Demokratien grundsätzlich die herrschenden Meinungen respektiert, »die größtenteils falsch sind«, ist die Ablehnung der Beredsamkeit nur folgerichtig, einer »Beredsamkeit, deren Zweck […] nicht die Wahrheit […], sondern der Sieg ist« (Hobbes 1959, 183). Die generelle Abhängigkeit der Redegattungen von den politischen Verhältnissen findet breiten Konsens unter Aufklärern. Christian Thomasius (1655–1728) erörtert die Untauglichkeit der antiken genera causarum für den Gebrauch in Monarchien (Thomasius 1699, 61); Fabricius, Hallbauer und Gottsched erkennen übereinstimmend, dass unter

den gegebenen politischen und sozialen Verhältnissen des Reichs im ersten Drittel des 18. Jh. die zwei gesellschaftlich relevantesten Textsorten der antiken Trias, das genus deliberativum und das genus iudiciale, ihre demokratische Basis verloren haben (Fabricius 1724, 40 f.; Hallbauer 1736, 26 f.; Gottsched 1975, I, 124). Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat benötigen schon im Barock eine andere Typologie von Redeanlässen als die der antiken Gattungstrias (vgl. G. Braungart 1988). Der Natur- und Völkerrechtler Dietrich Hermann Kemmerich (1677–1745) typologisiert nach den wichtigsten sozialen Feldern halböffentliche Hofreden, Reden im Geheimen Rat, Gesandtschafts-, Kriegs- und Komplimentierreden (Kemmerich 1706, 17 ff.). Der handlungsbezogene Sprachbegriff der Rhetorik umfasst schon im 16. Jh. die differenten Sprechhandlungen von Hof- und Staatsreden, Schul- und Universitätsactus sowie vielfältiger Komplimentierreden, einschließlich der Interaktionsrituale bei alltäglichen und festlichen Anlässen (vgl. Beetz 1990, 109–128). Die Auffächerung der aristotelischen Trias orientiert sich in der Frühaufklärung vorwiegend am Bedarf bürgerlicher Redeanlässe: Fabricius nennt fünf einschlägige Textsorten, Hallbauer fünfzehn, Gottsched – inklusive der Hofreden – zwanzig. Jenseits der Reichsgrenzen – in England z. B. – hatte die Parlamentsrede neben der gerichtlichen Rede durchaus ein Forum und wurde entsprechend gepflegt. Die »Bill of Rights« von 1689 gab für den Parlamentarismus und seine Kultur der Debatte die Richtlinien vor.

Nicht auf politische Umbrüche und realgeschichtliche Transformationen führt Ter-Nedden die Verfallsgeschichte der Rhetorik im 18. Jh. zurück; er sieht deren verborgene Ursache in ihrer konsequenten Umorientierung zur Schriftkultur und im Aufstieg der Presse zur vierten Gewalt (Ter-Nedden 1988, 174 f.). Die Aufklärer begriffen, dass eine gelingende Republik niemals mehr die antike Polis und ihre Volksversammlungen zum Modell haben könne, sondern eine Res publica der Publizisten, Leser und Drucker sein müsse (ebd., 177). Dass der Medienwechsel die Rhetorik veränderte, haben im Anschluss an Ter-Nedden G. Ueding mit dem Hinweis auf einen fortschreitenden Verschriftlichungsprozess in England zur Jahrhundertmitte (Ueding 1992, Sp. 1203) und insbesondere A. Koschorke festgehalten, der im 18. Jh. die rapide Zunahme des Schriftverkehrs beobachtet: Die schriftliche Stilistik beerbt die mündliche Rhetorik (Koschorke 1999, 43 f.). Dagegen bezweifelt Till die Realität einer Rhetorikepoche der Mündlichkeit: »Schreibart« und Stil hätten sich schon immer auf mündliche wie schriftliche Texte bezogen (Till 2004, 49). Zeitgenossen beurteilten im 18. Jh. die Leistung der Schrift denkbar konträr: Erschien sie Rousseau als der »Sündenfall der Sprache«, so leitete für Hugh Blair die Geburt der Schrift eine der bedeutsamsten Etappen der Kulturentwicklung ein (Schlieben-Lange 1994, 115; Blair 1785–1788 III, 293).

Der Substanzverlust der politischen und der gerichtlichen Rede im Reich lenkt den Blick der Redelehrer auf innovative oder neu instrumentalisierte Genres wie Dialog, Essay, Aphorismus oder die Gesprächsrunde, die wirkungsvollere Überzeugungsarbeit zu leisten versprechen als der monologisierende Redetraktat. Insofern die Rhetorik die monologische Rede reguliert, nicht den Dialog, klaffen die zeitgemäßen gesellschaftlich-politischen Erfordernisse und die normative Schulrhetorik auseinander. Thomasius privilegiert den Dialog und erweitert mit ihm und den mündlichen und schriftlichen Komplimentierreden den herkömmlichen Gattungskanon. Neue anschlussfähige Gattungen und Präsentationsverfahren dehnen tendenziell den Rhetorik-Begriff aus, stellen seine Elastizität auf den Prüfstand. Ob Notariatkünste, väterliche Testamente, Kontorschreiben, Anleitungen zur Buchführung, Gerichtsprotokolle, lexikalische Hilfsmittel, Sprachlehren zum Reich der Rhetorik gehören, lässt sich nicht pauschal beantworten, sondern nur aus dem aktuellen historischen Verwendungszusammenhang und im Rekurs auf Traditionen wie etwa die mittelalterliche »ars dictaminis« bestimmen. Schon im 16. Jh. verkörperte der Brief in seinen Varianten des Kanzleischreibens, des Freundschafts- oder Gelehrtenbriefs eine genuin rhetorische Gattung. Im Privatbrief meldet sich erstmals bei Justus Lipsius (1547–1606) die Tendenz zur Entrhetorisierung an. Gegenüber dem normierten Kanzleistil barocker Sekretariatkünste suchen bereits im 17. Jh. Freundschaftsbriefe der antiken Briefdefinition als »amicorum colloquia absentium« (»Unterredungen abwesender Freunde«) nahezukommen (Vellusig 2000, 27). Um sich jedoch im Medium der Schrift wie im vertrauten Gespräch zu äußern, bedurfte es im 18. Jh. eines langwierigen Lernprozesses. Französische Briefsteller wie z. B. der *Secrétaire à la mode* von Jean Puget de la Serre aus dem ersten Drittel des 17. Jh. erheben die Entrhetorisierung des Briefs zum Programm, treten für die schlichte Umgangssprache, für das Ideal einer ungezwungenen, natürlichen Diktion ein, die auf oratorische Künste verzichten zu können glaubt. Bezeichnenderweise sind es kulti-

vierte Umgangsformen, an denen sich die französischen und bald auch die deutschen galanten Autoren orientieren. Noch bei Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) gilt der Brief als »freye Nachahmung des guten Gesprächs« (Gellert 1971, 3). Briefe werden zum Medium der Geselligkeit – man liest sie anderen vor, versendet sie als Beilage an Freunde. Mit der ↗Empfindsamkeit drücken sie die Einzigartigkeit einer Beziehung und eines Schreibenden aus, werden zum Gradmesser der Intimität.

Wie schon die französische Epistolographie des 17. Jh. antirhetorische Tendenzen zeigt, Natürlichkeit und Schlichtheit im Ausdruck verlangt, wendet sich Thomasius gegen die Schulrhetorik und plädiert für eine natürliche Affektensprache. Die Affektrhetorik benötigt nach Lamy und Du Marsais um 1730 keine disziplinäre Kunstlehre mehr; sie stützt sich zukunftsweisend auf die Natur des Redners: seine Affekte drücken sich von selbst in wirkungsvollen Figuren und Tropen aus. Auch im deutschsprachigen Raum stellt man die Affekte in der Brieftheorie zentral. Darüber hinaus werden gute Exempla als Stilmodelle wichtiger als exemplarische Regeln. Mitte des 18. Jh. suchen sich im deutschen Sprachraum Personen über den Freundschaftsbrief als Menschen in ihrer Individualität zu begegnen. Doch bleibt noch immer die Warnung beherzigenswert, den empfindsamen Brief als Dokument einer unmittelbaren Herzensaussprache zu lesen (Rasch 1936, 195 f.).

Institutionen- und Verwendungsgeschichte

Auf dem europäischen Kontinent war das Fach Rhetorik im höheren Bildungssystem des 16. und 17. Jh. fest verankert. Seine führenden Vermittlungsinstitutionen stellten Universität und Höhere Schule dar. Über die konfessionellen Grenzen hinweg räumten sowohl die im süd- und westdeutschen Raum sowie in Schlesien errichteten Jesuitenkollegien wie die von Melanchthon oder Johannes Sturm in Magdeburg, Nürnberg, Straßburg gegründeten protestantischen Gymnasien der Rhetorik einen hohen Stellenwert ein. An Universitäten und teilweise an Gymnasien gehörte Rhetorik nach wie vor zum Trivium der Artistenfakultät, die jeder Student zu durchlaufen hatte. Die Ausbildung in Rhetorik war unabdingbare Voraussetzung auch für die Studiengänge der höheren Fakultäten. An Jesuitengymnasien war Rhetorik an den lateinischen Sprachunterricht gebunden, während sich an protestantischen Gelehrtenschulen seit dem späten 17. Jh. der volkssprachliche Unterricht durchsetzte. In Italien und Frankreich garantierten die Jesuiten in praktischen Übungen wie in der Weitergabe der Episteme eine kompetente Rhetorikpflege. (Über die europäische Institutionengeschichte der Rhetorik in der Frühen Neuzeit informiert umfassend und konzise G. Ueding 2005, 162–210). Die Wiederentdeckung der Antike geht in der Renaissance von der hermeneutischen Überzeugung der Situationsgebundenheit und kulturhistorischen Einbettung der klassischen Texte aus. Von der humanistischen Bildung nicht wegzudenken war die neu geweckte Hochachtung der sprachlichen Form, die einer Prävalenz der Rhetorik gegenüber der Philosophie gleich kam.

Jedoch wandte sich schon im 17. Jh. in Frankreich *La Logique ou l'Art de penser* von A. Arnauld und P. Nicole (1662) gegen den humanistisch-rhetorischen Schulbetrieb, von dem sich in Mitteldeutschland zur Jahrhundertwende um 1700 auch Thomasius distanziert.

Umbrüche im deutschen Bildungswesen des 18. Jh. registriert bereits 1722 G. P. Müller. Er moniert, »dass man unserer geliebten Alten Weg verlassen, und auf Academien die Rhetoric nicht mehr, als einen Theil der Philosophie, durch richtigen Beweiß der Grund-Sätze und Regeln hören wollen« (14). Einen mittleren Weg in der Öffnung der Rhetorik hin zur Gesellschaft geht Giambattista Vico (1668–1744). In Frontstellung gegen die humanistische Schulrhetorik und gegen den philosophischen Rationalismus, zugleich bemüht um eine Synthese von Weisheit, Beredsamkeit und Ethik führt er in seiner epochalen Kulturgeschichte der *Scienza nuova* (1725) (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* 2009) die Rhetorik heraus aus der Enge des Schulbezirks in die sozialen und kulturellen Handlungsfelder, um auf ihnen die öffentliche Meinung zu prägen. Der neapolitanische Rhetorikprofessor fokussierte bewusst sein Augenmerk auf solche Felder, in denen wir keine absoluten Wahrheiten erwarten, sondern lediglich mit Wahrscheinlichkeiten rechnen: und damit traditionsgemäß auf Rhetorik und Dialektik stoßen. Erkenntnisfortschritte sind für Vico Folgen eines geschichtlichen Entwicklungsprozesses.

Einen berufsorientierten muttersprachlichen Unterricht propagieren im Anschluss an Locke und Rousseau die Philanthropisten Johann Bernhard Basedow (1723–1790), Joachim Heinrich Campe (1746–1818) und Ernst Christian Trapp (1745–1818). Ihr

Interesse gilt weniger dem tradierten Bildungssystem als dem natürlichen Affektausdruck und damit der eigenständigen psychologischen Erhellung der Affekte und ihrer Sprache. Eine volkssprachliche Redekunst zu fördern, lag auch im Interesse der niederländischen »Rederijkers«. Trotz hoher Auflagen klassischer Rhetorikwerke – Gerhard Johannes Vossius (1577–1649) erzielte mit seinem sechsbändigen Regel- und Kommentarwerk 50 Auflagen bis zum 18. Jh. – wurde im Jahrhundert der Aufklärung auch hier der Rhetorikdiskurs auf eine Stillehre reduziert. Als Universitätsfach wird Rhetorik in den Niederlanden 1850 aufgehoben. In England gab es schon im 17. Jh. »dissenting academies«, die mit einer englischsprachigen Rhetorik warben.

Die entscheidenden Anstöße zu einer Transformation der britischen Rhetorik gehen im 18. Jh. aber von Schottland aus. Henry Home Lord Kames (1696–1782) mit seinen *Elements of Criticism* (1762), Frances Hutcheson (1694–1746), Adam Smith (1723–1790) und vor allem Hugh Blair publizieren ihre einflussreichen Vorlesungen von Edinburgh. Sie setzen zukunftsweisend das rhetorische Instrumentarium für die Analyse dichterischer Texte ein, weniger zur Steuerung der Textproduktion.

Mit dem Ende des 18. Jh. verliert die Rhetorik in Mitteleuropa zusehends ihre akademische Dignität. Sie wird als Propädeutik aus den Universitäten in die Schulen verlagert. Im 19. Jh. ist der Aspektreichtum des rhetorischen Bildungsmodells auf zwei Felder eingeschränkt: auf das der Philologie und der Stilistik. An preußischen Gymnasien wurden im 19. Jh. deutscher Stil im Deutschaufsatz geübt und Rhetorikkenntnisse im altsprachlichen Unterricht vermittelt. Eigene Rhetorikprofessuren erübrigen sich und werden abgebaut. Oxford und Cambridge schaffen Rhetorik als Prüfungsfach allerdings erst Ende des 19. Jh. ab. Aus dem angelsächsischen Sprachraum gewinnt ein sprechwissenschaftlicher Zuschnitt der Rhetorik Einfluss, der sich unter dem Begriff »elocution« nicht dem Redeschmuck der Tropen und Figurenlehre zuwendet, sondern der »pronuntiatio« und »actio«. An englischen und amerikanischen Schulen hielt sich die sprecherzieherische Deklamationskunst bis ins frühe 20. Jh. Auf der wesentlich von Thomas Sheridan (1719–1788) bestimmten Traditionslinie plädierte Adam Müller (1779–1829) (1812) für einen medialen Paradigmenwechsel von der schriftlichen Stilübung zur Schulung von Gehör und Stimme. Rhetorisches Wissen der Tradition geht im 20. Jh. in den Diskurs verschiedener Nachbardisziplinen und ihre Methodik ein.

Im späten 19. und im 20. Jh. schlägt sich das gesellschaftliche Interesse an Rhetorik ökonomisch in der Sparte der Ratgeberliteratur nieder. Als Leitfaden für erfolgreiches Auftreten und profitorientiertes Verhandeln eroberte sich die Rhetorik neue Märkte. Hier hatte das 17. Jh. mit *Le parfait négociant* (1675) von Jacques Savary (1622–1690) vorgearbeitet. Mit seiner Verkaufsrhetorik erwirbt der Kaufmann nicht nur wirtschaftliche Güter, sondern auch symbolisches Kapital: Er wird im 18. Jh. zum Inbegriff des nützlichen Bürgers. Die großen Handels- und Messestädte erzielten, auch im deutschen Reich, wachsende Umsätze, brachten darüber hinaus Fremde in Kontakt miteinander, verdichteten auch die gerade im Fernhandel unabdingbare schriftliche Kommunikation.

Insgesamt begegnet die Rhetorik im Zeitalter der Aufklärung der Herausforderung eines adäquaten Umgangs mit einem anwachsenden Publikum. War die »Philosophische Oratorie« der Frühaufklärung noch in den Bildungsrahmen von Universität und Schule eingepasst und auf das ständische Gelehrtentum zugeschnitten, so zeichnet sich endgültig im letzten Drittel des 18. Jh. im Einklang mit Veränderungen des Buchmarktes und einer Leserevolution in der Popularphilosophie die Hinwendung des freien Schriftstellers zu einem breiteren bürgerlichen Lesepublikum ab. Dabei wandelt sich die Rhetorik in ein Theoriemodell verständlicher Prosa.

Diese Tendenz macht sich auch in der Homiletik geltend, die allein bis dahin dem Anspruch nach ständeübergreifend wirkte und sowohl das gebildete wie das ungebildete Publikum zu erreichen suchte. Auf sie und ihre Öffentlichkeit im kirchlichen Raum ist die forensische antike Rhetorik im 18. Jh. weithin reduziert. Richtungskämpfe etwa zwischen orthodoxen und pietistischen Predigern um die Deutungshoheit der Kanzelrede läuten eine homiletische Debatte um die Frage ein, ob es Aufgabe der Predigt sei, kontroverstheologische Fragen der Dogmatik zu verhandeln oder ob sie wesentlich zu Buße und Bekehrung aufrütteln, zum wenigsten individueller Frömmigkeit Stoff und Nahrung geben solle. Pietistische Kritik an der Rhetorik darf hierbei nicht als prinzipieller Angriff auf sie missverstanden werden: Abgelehnt wird ein prunkvoller, kopflastiger, Gelehrsamkeit demonstrierender Predigtstil. Die deutsche Debatte hatte Vorläufer in England und Frankreich, in England zwischen Repräsentanten der Staatskirche und Puritanern, in Frankreich zwischen Jesuiten und Jansenisten. In katholischen wie in protestantischen und reformierten Reichsterritorien

wird die innertheologische Debatte bald abgelöst von der gemeinsamen Frontstellung der Theologen gegen die Wolffsche Philosophie. Diese tritt indessen ihren Siegeszug unbeschadet auch in der Kirche an: Selbst der Pietismus lässt sich von der Logik und mathematischen Denkart Wolffs faszinieren. Die Kanzel wird zum Katheder der Neologie und einer eudämonistischen Anthropologie. Stofflich unterscheidet sich der Sermo der Aufklärung kaum vom Themenspektrum der Popularphilosophie: Moral, Ökonomie und Politik rücken auf zu Hauptsujets der aufklärerischen Predigt. Als Medium der Volksaufklärung ist sie für Johann Gottfried Herder (1744–1803) und Thomas Abbt (1738–1766) von gleicher Bedeutung wie die Moralische Wochenschrift (Herder 1967, Bd. 2, 326 f.; Hambsch 2007, 95 f.). Dennoch konnten selbst hervorragende Homiletiker wie Johann Lorenz von Mosheim (1664–1755), F. A. Hallbauer, Johann Jakob Rambach (1693–1735), Johann Caspar Lavater (1741–1801), Johann Joachim Spalding (1714–1804) trotz einer mutigen Orientierung am Auffassungsvermögen des einfachen Volks nicht den Funktionsverlust der Homilie im Prozess der Säkularisation aufhalten.

Die Epochenwende der Französischen Revolution liefert die weltgeschichtliche Bühne für eine Politisierung aller Redegattungen und insbesondere für einen ungeahnten Aufschwung der politischen Rhetorik. Die Dynamik der Umwälzung erfasste in Frankreich alle Bereiche der Kultur: Erziehung, Religion, Kunst, Philosophie, Sprache und Literatur. Nach antikem Muster praktizierten die Sansculotten in ihren Sektionen die direkte Demokratie. Adolph Freiherr von Knigge (1752–1796) registriert die Umbrüche in Sprache und Stil durch die Revolution (Knigge 1978, 110). Sie entwickelte eine spezifische, republikanische Diktion, die ihren Antikekult auf die griechische Polis und die römische Res publica stützt. In deutschen Territorien machte die Kluft zwischen den Idealen der Aufklärung und den rückständigen politischen Strukturen die bürgerliche Intelligenz hellhörig für die Nachrichten von Paris, nicht selten über die Zeit der Terreur 1792/93 hinaus. Zeitungen und Augenzeugenberichte von Joachim Heinrich Campe (1746–1818), Gerhard Anton von Halem (1751–1819), Johann Friedrich Reichardt (1752–1814), Georg Forster (1754–1794) oder Konrad Engelbert Oelsner (1764–1828) schilderten die Wortkämpfe zwischen Girondisten und Jakobinern im Nationalkonvent oder die bewunderte Redekunst der Demagogen in den politischen Klubs. Deutsche Jakobinerklubs formierten sich in Mainz, Straßburg, Württemberg, im Rheinland und in Norddeutschland. Zu den norddeutschen Jakobinern gehörten von Knigge, von Halem, Johann Andreas Georg Friedrich Rebmann (1768–1824), August von Henning, Friedrich Freiherr von der Trenck (1726–1794) oder Karl Friedrich Cramer (1752–1807). Die wichtigsten politischen Reden hat im Mainzer Jakobinerklub Georg Forster gehalten, der als Zeitschriftenherausgeber wie Georg Christian Wedekind (1761–1831) das periodische Medium zur Verbreitung von Revolutionsreden nutzte. Als »Volkslehrer« will der Publizist die Bevölkerung nicht nur über ihre Rechte und Pflichten aufklären, sondern von der Notwendigkeit der Revolution im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation überzeugen. In agitatorischen Flugschriften, sozial aufrüttelnden Reiseberichten in Briefform und Ansprachen an die Zuhörerschaft sucht der volkstümliche Schriftsteller den engen Kontakt zum Publikum, um aufklärerische Positionen zu verbreiten und aus ihnen Handlungskonsequenzen zu ziehen. Mit der Anknüpfung an liturgische, nichtfiktionale Formen wie Predigt, Gebet, Katechismus will man die kaum alphabetisierten Unterschichten für die Sache der Revolution gewinnen.

Ästhetik, Affektenlehre, Anthropologie

Ob 1750 als historische Zäsur in der Rhetoriktradition gelten kann, ist in der Forschung umstritten. Zur Entscheidung steht, ob die Ästhetik mit Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) die Rhetorik ablöst, wie Schanze (1981) will, oder ob sich die Ästhetik auch als neue Wissenschaft der sensitiven Erkenntnis noch auf die althergebrachte Redekunst stützt, so dass mit M.-L. Linn (1974) und G. Ueding (1992, Sp. 1206) eher die Kontinuität der Rhetorik über die Jahrhundertmitte hinaus zu unterstreichen wäre. Baumgarten gliedert seine *Aesthetica* in der Tat nach dem Programmschema der Textherstellungsphasen, der »officia oratoris«. Dennoch betreibt er die Aufwertung der unteren Seelenvermögen mit zeitgenössischer Deduktionskonsequenz in Wolffscher Manier. Eine salomonische Lösung der genealogischen Streitfrage könnte in die These münden, dass die ↗ Ästhetik zwar auf dem Fundus der Rhetorik aufbaut, sich aber nach 1750 von ihr emanzipiert und als philosophische Disziplin noch im 18. Jh. Eigenständigkeit erlangt.

Den Poetiken des 17. Jh. steht die Orientierung an Leitlinien und Bauelementen der Rhetorik an der Stirn geschrieben. Die rhetorische Fundierung bleibt

unverkennbar, obwohl bereits barocke Dichtungslehren wie solche der Renaissance Differenzen zwischen den Begabungsvoraussetzungen, stilistischen Lizenzen, Fiktionalitätsansprüchen, Zielstellungen eines Poeten und eines Redners keineswegs unterschlagen (vgl. Fischer 1968, 37–100). Trotzdem versteht sich die Barockpoetik nicht nur fundiert, sondern bis in Details vom Rhetorikmodell organisiert.

Das änderte sich nachhaltig mit der Karriere des für die europäische Poetik im 18. Jh. zentralen Geniebegriffs. Ihn führen Voltaire und Diderot auf den rhetorischen Begriff des »ingenium« zurück, der in ihrer Sicht Naturanlage und künstlerische Schulung verbindet. Das Genie bringt nach Diderot die Muster hervor, auf die sich dramaturgische Regeln z. B. stützen (vgl. Lessings Übersetzung in Lessing Werke IV, 453). Diderot übernimmt die von England ausgehende Bedeutungsverschiebung von »genius«. Dessen Semantik hatte Addison 1711 und Edward Young in *Conjectures on original composition* (1759) von einer ingeniösen Naturanlage auf eine gottgleich schaffende, einzigartige Künstlerpersönlichkeit übertragen. Das Originalgenie definiert sich in Abgrenzung vom Regelwerk der Rhetorik. Kunstregeln gewinnen wir durch Beobachtung an ästhetischen Werken. Sie ändern sich nach Lessing, wo Genies am Werk sind (Werke III, 113). Auch Condillac (1714–1780) zufolge orientieren sich durchschnittliche Geister an Regeln, geniale Köpfe setzen sich über sie hinweg (E. B de Condillac 1977, 274). Als Naturtalent nimmt das Genie sich heraus, der Kunst die Regel zu geben (Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, 96 St.; Werke IV, 673; Kant, *Kritik der Urteilskraft* §46).

Ende des 18. Jh. erlangt man ein sicheres ästhetisches Urteil und Geschmack nicht mehr über einen Regelkodex, sondern durch ausgewählte Lektüre. In der Instrumentalisierung der Rhetorik zeichnet sich ihr wegweisender Paradigmenwechsel ab: Sie wird zum Werkzeug der Hermeneutik und Textanalyse, und gibt nicht mehr das Schaltprogramm der Textproduktion vor.

Die deutschsprachige Ästhetik erfährt bei ihrer Transformation von der Gattungstheorie zur Wirkungs- und schließlich zur Ausdrucksästhetik entscheidende Impulse von der rhetorischen Affektenlehre. In seinem Spätwerk *Les passions de l'âme* hatte Descartes eine medizinisch-anthropologische Affektenlehre entworfen. Sein Zeitgenosse, der Jesuit Nicolas Caussin (1583–1651), unterstellte die Affektenkenntnis noch rhetorischen Zwecken zur emotionalen Steuerung des Auditoriums. Für Lamys *L'art de parler* (1675) jedoch ist die Berufung auf die Natur des Menschen der zukunftsweisende Gedanke, der Sprengkräfte für das tradierte Kunstsystem entbindet. Wenn sich unsere Emotionen und Leidenschaften von selbst melden und aus unseren verbalen und nonverbalen Äußerungen erkennbar werden, sind wir auf ein Studium rhetorischer Kunstgriffe nicht mehr angewiesen: Die Figuren und Tropen sind nichts anderes als natürliche Effekte der Leidenschaften.

Im Anschluss an Descartes entwickelt auch César Chesneau Du Marsais eine Rhetorik der anthropologisch begründeten Affekte: Die Sprache der Leidenschaften äußert sich im naturbedingten Reflex figuraler Rede – auch ohne theoretische Kenntnis des Figurenarsenals (Behrens 1982, 7, 30 f.). Bodmer und Breitinger (1727, 109 f.) übernehmen das französische Theorem vom Naturausdruck der Leidenschaften, der sich verbal in spontanen Tropen und Figuren kundgibt. Auch Gottsched will bei der Natur in die Lehre gehen. Sie bringt uns bei, »alle unsre Gemüts-Bewegungen durch einen gewissen Ton der Sprache aus[zu]drücken« (1972, 13). Klang und Färbung unserer Stimme geben unsere Gefühle preis. Selbst Rousseau knüpft noch an Lamy an und wirbt für eine Rhetorik der Affektsprache, im Vertrauen darauf, dass Leidenschaften beredt machen. So analysiert er im zivilisationskritischen Paukenschlag seines ersten Diskurses von 1750 die gesellige Konversation als ein Phänomen der Entfremdung:

Die rhetorische Berufung auf die Natursprache konvergierte im späten 18. Jh. mit der poetologischen Hochschätzung der sogenannte »Naturpoesie«. Für Robert Wood (1717–1771), Hugh Blair (1763; dt. 1768/1769 u. 1783; dt. 1785), Johann Georg Hamann (1730–1788), Herder und Goethe verkörperten Homer, Shakespeare, Ossian exemplarische Naturpoeten, die als solche einer von der Rhetorik geprägten Poetik eine alternative Konzeption entgegenstellten. Poesie war auch für Giambattista Vico (1668–1744) die Ursprache der Menschheit; demgemäß bargen bereits die Ursprünge einer Kultur ihre Höhepunkte. Die Betrachtung kultureller Anfänge vermag uns ihre Grundlagen zu erschließen. Unter solchen Voraussetzungen erwies sich rhetorische Prosa für Vico als Phänomen der Entfremdung von der Ursprünglichkeit der Naturpoesie (Vico 2009, 170–174, 188–218, 221–237). Ihre Restbestände entdeckt auch Blair in den sprachlichen Tropen und Figuren. Von der Umgangsprosa unterscheidet sich die Naturpoesie u. a. durch ungewöhnliche Wortstellungen, die semantische Schwerpunkte

setzen, oder durch kühne Metaphern. Wenn wir in leidenschaftlicher Erregung sprechen – dies hatte schon G. F. Meier (1971, 147 ff.) betont – vergrößern wir tendenziell die Dinge, übertreiben wir oder wenden uns in der Apostrophe an leblose Gegenstände (Blair, *Vorlesungen,* 4 Teile 1785–1788, III, 283 f.). Kurzum: Die Leidenschaft ist die Mutter des sprachlichen Ausdrucks und Schmuckes. Die Legitimationsinstanz der Natur konnte einerseits herangezogen werden, um systemrelevante Maximen und Kunstregeln der Rhetorik aufzukündigen, andererseits um die rhetorische Affektenlehre psychologisch zu vertiefen und zu verfeinern. Im letzteren Sinn betrachtete Thomasius den Menschen vorrangig als Affektwesen. Der hallesche Jurist und Philosoph löste damit die nach Leidenschaften und Affekten aufgefächerte Emotionenlehre ab vom tradierten Rhetoriksystem, um sie nutzbar für die psychologische Menschenkenntnis zu machen. Dies unternahm er im Kontext seiner *Hof-Philosophie* (1688), in der kleinen Schrift *Wissenschafft/ Das Verborgene des Hertzens anderer Menschen (…) zu erkennen* (1692) und in seiner *Ausübung der Sittenlehre* (1696). Aus den rhetorischen Strategien der Behandlung von Leidenschaften entwickelt auch Jean Baptiste Dubos (1670–1742) in den *Réflexions sur la poésie et la peinture* (1719) eine eigenständige Theorie der Gemütsbewegungen – ein Projekt, das dem Hallenser Philosophen G.F. Meier denkbar entgegenkam. Er löst 1744 die Affektenlehre weitgehend aus dem Rhetoriksystem heraus, um sie in einem Theoriemodell allgemeiner Gemütsbewegungen aufzufangen. Aus Defiziten ihrer Behandlung in Redelehren – gleichzeitig in Auseinandersetzung mit Descartes – gewinnt der Wolff- und Baumgartenschüler Meier seinem Modell eine psychologische und eine ästhetische Dimension ab (Meier 1971, Vorr. u. 7 f.). Neben der Semiotik von Emotionen will er ihre Dynamik und Regulierung zeigen: Wie sie erweckt, verstärkt, vermindert und unterdrückt werden können (Meier ebd. 11). Die wachsende Attraktivität der empirischen Psychologie für die Dosierung der Affekte in der Rede wird seit der Jahrhundertmitte an der Progression internationaler Stellungnahmen sichtbar: J.G. Sulzer bekräftigt für die Ästhetik den leitenden Grundsatz: »Man muß aus der Psychologie wissen, wie die Empfindungen entstehen, wie sie angenehm und unangenehm werden« (Sulzer 1994, Bd. 1, 49). George Campbell (1719–1796) setzt in seiner *Philosophy of Rhetoric* (1776; dt. 1791) die Ansprüche an Rhetorik mit denen an Menschenkunde gleich und erwartet von einem guten Redner, auch einen guten Psychologen abzugeben (Košenina 1995, 53). Die Karriere der empirischen Psychologie im späten 18. Jh. dokumentiert vollends Johann Christoph Adelung mit seinem Programm einer Rubrizierung der Tropen und Figuren nach den Kräften der Vermögenspsychologie. Die im Traktat *Ueber den deutschen Styl* (1785) unternommene hermeneutische Klassifikation der Figuren nach den hervorgerufenen Empfindungen markiert in der Rhetorikgeschichte eine neue Etappe (R. Campe 1991, 81 f.).

Die Steuerung und Übertragung der Emotionen setzte Affekte beim Redner voraus, die nicht vorausgesetzt werden konnten, weil sie sich keiner realen Konstellation verdankten. Zur Weckung schlummernder Affekte standen seit der Antike Verfahren der Selbstaffektion bzw. der »Selbstinduktion« zur Verfügung, mit denen man dem Paradox schauspielerischer Natürlichkeit gerecht zu werden hoffte. Schon Cicero, Horaz und Quintilian wussten, dass ohne eigene Betroffenheit nicht die der Hörer oder Leser zu gewinnen war (Cicero, *De oratore* II 45, 188–192; Horaz, *Ars poetica* V. 101–105, 1972, 236 f.) Um dem Rezipienten Affekte zu entlocken, kommt es Quintilian zufolge darauf an, zuerst selbst bewegt zu sein: […] primum est igitur, ut […] adficiamur […] antequaam adficere conemur« (Quintilian, *Institutio orator*. (1995), VI 2, 26 u. 28, Bd. II, 708 f.) Diese Richtschnur für eine erfolgreiche Kommunikation übernimmt auch Hallbauer vom Cartesianer Gerault de Cordemoy: Nur wer selbst Gefühle zeige, vermöge andere auf sie einzustimmen (Hallbauer 1974, 323; Cordemoy 1970, 153). Sicherte im Barockzeitalter noch die Berufung auf antike Autoritäten das Verfahren der Selbstinduktion ab, richtete sich deren Begründung in der Aufklärung auf die Natur des Menschen; die Imitatio naturae verdrängte die Imitatio auctorum als Beweismittel. Anthropologische Gesichtspunkte gewinnen im 18. Jh. mit der von philosophischen Ärzten neu entdeckten Interdependenz von Körper und Seele an Relevanz. Psychosomatische Gesetzmäßigkeiten werden von G. F. Meier, Lessing, Blair, Johann Jacob Engel, H. H. Cludius und J. G. E. Maaß thematisiert (Beetz 2000, 48 f.). Man erkannte im commercium mentis ac corporis nicht nur die naheliegende Abhängigkeit der Körpersprache vom psychischen Befinden, sondern auch die für die Schauspielkunst ausschlaggebende gegenläufige Wirkungsrichtung von der körperlichen Geste auf die innere Empfindung. Die Forschung hat den Einfluss der Rhetorik auf die Schauspielkunst in der Frühen Neuzeit nachgewiesen

(W. F. Bender 1989, 46 ff.; V. Kapp 1990, 49 ff.; D. Barnett 1987). Auch umgekehrt profitierten seit der Antike Redner vom Schauspielunterricht. Ihn empfehlen Cicero, der Auctor ad Herennium und Quintilian mit der gleichzeitigen Warnung an den Redner vor allzu komödiantischem Gestikulieren, – eine Warnung, die im 18. Jh. vielfach Gehör findet: Dem seriösen Redner stehen sparsamere Ausdrucksmittel als dem Schauspieler an (Beetz 2000, 55).

Stilistik und Erhabenheit

In der Epoche der Aufklärung setzte sich zum einen das Konzept einer Pluralisierung und Individualisierung des Stils durch, zum andern geriet die Stilistik zunehmend in den Einflussbereich der ↗ Anthropologie. Schließlich zeichnet sich die Favorisierung des mittleren Stils für die wissenschaftliche und alltägliche Kommunikation ab. Der hohe Stil blieb in Poesie wie in Prosa erhabenen Gegenständen vorbehalten. Vereinzelte Stimmen hatten sich schon im Humanismus des 16. und 17. Jh. mit der Forderung nach einer Individualisierung des Stils – in Relation zum »Naturell« und Status des Briefschreibers gemeldet (C. Weise, 1707, 264, 332; Fischer 1968, 173 f.). Schon Erasmus leitete aus der unendlichen Vielfalt menschlicher Anlagen und Begabungen den Reichtum an epistolographischen Spielarten ab (Erasmus 1980, Bd. 8, 8 f.). Mit Messinstrumenten der cartesianischen Sinnesphysiologie – nach dem Humiditätsgrad des Gehirns, der Anzahl und Temperatur der Lebensgeister, den geographischen und klimatischen Bedingungen sowie den charakterlichen Voraussetzungen – bestimmt Lamy (1980, 221 f.) die Aktivität der Einbildungskraft und die spezifische Prägung des Stils. Die aus seinem individuellen Zuschnitt resultierende Pluralität von Einzelstilen führt Fabricius gleichfalls auf die Vielfalt individueller Einflussfaktoren zurück, denen der Einzelne ausgesetzt ist: Milieu, Klima, Zeitgeist, Lebensart, Veranlagung, Alter, Erziehung, Temperament ergeben in ihrer jeweiligen Mischung einen unverwechselbaren Stil (Fabricius 1724, 146 f., 167 f.). Anhand von vier Kriterien kann er den Stilpluralismus demonstrieren: an Thema, der Sprachform, der maßgeblichen Konzeption und der leitenden Intention (ebd. 201 f.). Die Affinität zu einer bestimmten Schreibweise führen Thomasius und Hallbauer ähnlich auf die Mixtur anthropologischer Parameter zurück (Thomasius 1729, 170; Hallbauer 1725, 512). Buffons vielzitierte Stildefinition aus seiner Antrittsrede vor der französischen Akademie »Le style est l'homme même« greift nach Maßgabe eines Seneca-Zitates aus dem 114. Luciliusbrief die individuelle Charakterprägung durch die Lebensform heraus, die sich im Stil niederschlägt. Der römische Stoiker zitiert das griechische Sprichwort »Des Menschen Redeweise gleicht seinem Leben« (Seneca, 4 Bde. 1993, IV, 273). Stil als individuelle Kennzeichnung ist dem 18. Jh. vertraut. Johann Gotthelf Lindner, der 1771 die Rhetorik im Wesentlichen mit einer »Lehre des Stils, praktische[n] Aesthetik« identifizierte, vergleicht die Diktion des Einzelnen mit seiner unverwechselbaren Physiognomie (Lindner 1971, II, 4 f., 144); Lessing mit einem hervortretenden physiognomischen Merkmal: »Jeder Mensch hat seinen eignen Stil, so wie seine eigne Nase« (Lessing, Werke VIII, 1979, 193 f.). Das singuläre Profil der Schreibart unterstreichen im deutschen Sprachraum Sulzer und Adelung, im englischen Adam Smith (1723–1790) und Hugh Blair. Den Zusammenhang zwischen subjektiven und objektiven Befunden erläutert Sulzer mit der Überlegung, dass ein Künstler im Gegenstand stets auch sich selbst mit seiner ihm eigentümlichen Betrachtungsweise verrate (Sulzer 1994, IV, 329). Der schottische Moralphilosoph und Begründer der Nationalökonomie geht in seinen *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* 1762–1763 auf das linguistische Thema-Rhema-Problem ein: Die Platzierung von Satzgliedern im Satz müsse ihrem emotionalem und kognitiven Gewicht entsprechen (Smith 1963, 21). Der gewählte Ausdruck sollte ferner zum Charakter des Sprechers passen (ebd. 31, 36). Aus dem Stil erschließt sich für Adam Smith wie für Karl Philipp Moritz (1756–1793) das Eigentümliche eines jeden Autors (Moritz 1808, 268–290). Hatte Blair noch die Anbindung seiner Anthropologie an die Rhetorik als ihre Hilfswissenschaft gesucht, löst Henry Home Lord Kames die interdisziplinäre Klammer: Sein Forschungsinteresse gilt einer anthropologischen Ästhetik, weil ein solches Projekt anders als die Suchfragen der Topik innovative Ergebnisse verspreche (Home 1970, I, 16 f.; Blair 1985, I, 10; Cahn 1986, 174 f.).

In Abgrenzung vom Barockstil wird in der Aufklärung eine metaphern- und figurenreiche oder gesuchte Ausdruckweise abgelehnt. Fénelon, Muratori und die *Encyclopédie* treten für einen ungezwungenen, schlichten Ausdruck der Gedanken und Gefühle ein. Zu einer breiten Akklamation des mittleren Stils hatte Charles Rollin (1661–1741), der Rektor der Sorbonne, mit seiner vierbändigen *Anweisung* den Weg gebahnt (Rollin, *De la manière*

d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Paris 1726/28). In Deutschland plädierten u.a. Gottsched, Peucer und Hallbauer für einen moderaten Schmuck der Rede und einen deutlichen, genauen, vernünftigen Ausdruck, in Schottland ähnlich A. Smith und H. Blair (Ueding 1992, Sp. 1201 f.).

Im 18. Jh. tritt die Ästhetik des Erhabenen neben die des Schönen. Den vielversprechenden Auftakt zu einer lebhaften Diskussion gab die französische Übersetzung von Pseudo-Longins Schrift *Über das Erhabene* durch Nicolas Boileau-Despréaux (1636–1711). Die Kategorie des Erhabenen bildete den Angelpunkt für die Poetik des Sturm und Drang. Der hohe Stil blieb in Prosa und Poesie dem Erhabenen vorbehalten (↗ Ästehtik). Als wirkungs- und produktionsästhetische Kategorie der enthusiastischen Rede vermag das Erhabene einerseits den Rezipienten im Pathos mitzureißen, andererseits ihn mit der moralischen Größe zu beeindrucken, die dem Tragödienhelden – etwa in Schillers Konzept des »Pathetisch-Erhabenen« – Kraft zur Distanzierung vom physisch und psychisch Erlittenen verleiht.

Höflichkeit und Bildung

Ist im Sinne Kants Interesselosigkeit für die Kunst konstitutiv, kann eine auf gesellschaftliche Wirkung zielende Rhetorik nicht mehr die disziplinäre Grundlage der Ästhetik bilden. Mehr als vier Jahrzehnte vor Kant hatte bereits Charles Batteux (1713–1780) die Rhetorik aus dem Kranz der Schönen Wissenschaften – wie später Hegel – ausgeschlossen (vgl. C. W. Ramler: *Einleitung* 1756, Bd. 1, 45 [1746]; Hegel 1955, Bd. 2, 357–360). Dennoch kappt das Konzept einer autonomen Kunst nicht jede Verankerung von ihr in der Gesellschaft. Dies hält selbst ein engagierter Autor wie Brecht fest: »Kunst ist autonom, aber nicht autark« (Brecht 1974, Bd. 1, 157). In Fortführung rhetorischer Traditionen bildeten der Geschmacks- und Bildungsbegriff und das Konzept der ästhetischen Erziehung Schnittstellen der Belange von Kunst und Gesellschaft. Im 18. Jh. ersetzt »Geschmack« den herkömmlichen »iudicium«-Begriff der Rhetorik (Gabler 1982, 159). Stellte für Gracián der »gusto« noch ein lebenspraktisches Urteilsvermögen dar, wurde mit dem französischen »goût« und dem deutschen Geschmacksbegriff eine sinnliche, vorrationale, subjektive Urteilsinstanz über ästhetische Phänomene bezeichnet. Als Kontrollinstanz für den Erfolg der Rede wacht die Urteilskraft des rhetorischen Geschmacks über die Einhaltung der aptum-Normen (Gabler 1982, 154). Sich äußerlich und innerlich auf Ort, Zeit, Personen und Umstände einzustellen, gehört zu den grundlegenden Richtlinien der aptum- und der Höflichkeitslehre (Knigge 1996, 18, 68). Knigge geht z.B. auf Unterschiede der sozialen Kontrolle in verschiedenen Milieus – in Kleinstädten, mittleren Residenzstädten und Großstädten – ein (ebd., 70 f.). Neu am Räsonnement des Aufklärers über die Wendigkeit des Redners ist, wie G. Ueding zuletzt am Titel von Knigges Bestseller verdeutlicht hat, dass unter bürgerlichen Interessen die menschlichen wahrgenommen werden (Ueding 2011).

Die »wahre Kunst der gesellschaftlichen Beredsamkeit« (Knigge 1996, 50) macht das gelingende Leben in der Gemeinschaft zum Maßstab des sprachlichen Handelns (↗ Geselligkeit).

Knigge, aus dessen Eigennamen im Deutschen ein Appellativum wurde, bietet in seinem Benimmbuch auch dem mit der Tradition Vertrauten eine ungewohnte Lektüreerfahrung: Ungewohnt ist, dass ein Leitfaden für den Umgang mehr von einer Moral- und Klugheitslehre als von einem Benimmbuch enthält. Die ethische Fundierung der Umgangslehre lässt sich bis zu Ciceros *De officiis* zurückverfolgen (vgl. Ueding 2011, 3–6). Der römische Gewährsmann gründet das Wohl der Gemeinschaft auf die Weisheit des integren Redners.

Angesichts einer sachkundigen Adels- und Hofkritik, die an Schärfe und Präzision die herkömmlichen Topoi höfischer Kritik in den Schatten stellt (Knigge, ebd., 313–319, 325 f.), und mit einem zuverlässigen Gehör für Sprachwandel erklärt er die galante Sprache aus der Epoche des Sonnenkönigs für passé (ebd., 328). Ebenso abwegig findet er aus betont bürgerlicher Position den Gebrauch des höfischen Soziolekts gegenüber Rangniedrigeren, die »das Gewäsche von Untertänigkeit, Gnade, Ehre, Entzücken« (ebd., 321) nicht verstehen können. Wenn der Freiherr, der auf sein Adelsprädikat verzichtete, als Intention seiner Umgangsfibel angibt, »dass in diesem Buche überhaupt Vorschriften zu einem glücklichen, ruhigen und nützlichen Leben in der Welt und unter Menschen gegeben werden« (ebd., 280), reiht er sich in eine dezidiert aufklärerische, vom englischen Empirismus (Hume, A. Smith) getragene Bildungsströmung ein.

Doch auch Rousseau hat im Werk Knigges deutliche Spuren hinterlassen. Im Umgangsverhalten tauscht der Einzelne nach Rousseaus früher Kulturkritik seine originäre Freiheit ein – gegen die Unterwerfung unter die Sklaverei von Sitten und Gebräu-

chen. Die erzwungene Verhaltenskonformität nimmt der Individualität jede Entfaltungschance. Die Authentizität aufrichtiger Empfindungen verliert sich im Schauspiel akzeptierter Verstellung (Rousseau, 1988, 34–37, 266). Bedachtsamer äußert sich Rousseau in den um ein Jahrzehnt späteren Werken der *Nouvelle Héloise* 1761 und des *Émile* 1762. In der *Neuen Heloïse* bewundert Clara nach St. Preux' Rückkehr von Paris seine unprätentiöse und aufrichtige Höflichkeit (Rousseau 1988, IV/9, 457 f. u. II/17, 253). Der Hauslehrer hatte im Ausland als geltende Aufnahmebedingung für elitäre Kreise die Mimikry ihrer Sitten akzeptiert: Im *Émile* illustriert Rousseau seine Vorstellung von einer natürlichen Höflichkeit u. a. an der richtigen Art zu bitten: Man solle weder in Servilität noch in einen fordernden Befehlston verfallen, sondern die Bitte im bescheidenen Zutrauen auf die naturgegebene Gleichheit aller Menschen stellen (Rousseau, *Émile* 1965, 344 f.).

Ein zweites Bildungskonzept lädt den Konversationsbegriff mit der Vermittlung ästhetischer, sittlicher und kognitiver Bildung auf, wie sie Castigliones vollkommener Hofmann vorführt. Auch dieser stützt sich auf das römische Rednerideal des »vir bonus dicendi peritus« (des »eloquenten Ehrenmanns«, Quintilian, *Instit.orator*. XII, 1, 1). Das Projekt einer ästhetisch-sittlichen Bildung des Umgangs reicht von Cicero über Castigliones Idealbild des vollkommenen Hofmanns bis zur neuhumanistischen Bildungsidee um 1800. Im ersten Buch von Ciceros *De oratore* (Abschn. VIII) preist Crassus die Beredsamkeit als Stifterin der Kultur und des staatlichen Zusammenlebens, ja die Redefähigkeit habe uns überhaupt erst zu Menschen gemacht. Wie schon der römische und der Renaissanceautor nutzt Anthony Earl of Shaftesbury (1671–1713) die Dialog- und Gesprächsform zur performativen Stützung seiner platonischen These, dass Liebe und Schönheit den Menschen sittlich bessert und dass das innere Gleichgewicht der Leidenschaften beim Einzelnen seine Soziabilität stärkt (Shaftesbury 1990, 116, 256). Die harmonische Ausbildung der kognitiven, sensitiven, emotionalen und moralischen Fähigkeiten des Individuums sieht Schiller in der *Ästhetischen Erziehung des Menschen* (1795) als unumgängliche Bedingung für ein befriedetes Gemeinwesen. Auch Herder betont in den *Schulreden* 1781 und 1796 den Zusammenhang von Redebildung und Erziehung zur Humanität: Bildung zur Humanität sei ohne rhetorische Ausbildung unvorstellbar (Hambsch 2007, 70).

Ausstrahlungen in die Moderne

Auch wenn die klassische Systemrhetorik nicht den Status einer wissenschaftlichen Disziplin beanspruchen kann, verfügt sie bis ins 21. Jh. über ein enormes Ausstrahlungspotential für Nachbardisziplinen und moderne methodische Ansätze, u. a. der Literatur- und Sprachwissenschaft, der Medien- und Kommunikationswissenschaften, der Argumentations- Diskurs- und Rechtstheorie, der Ideologiekritik und Hermeneutik, der Persuasionsforschung und Pädagogik. Unterschiedlichste Fachrichtungen bedienen sich aus dem unerschöpflichen Reservoir der Rhetorik, strukturieren herkömmliche Nomenklaturen neu, entwerfen unvertraute Theoriezusammenhänge.

Der Rückbezug der Aufklärungsrhetorik auf die antike Moral- und Pflichtenlehre wurde im 20. Jh. von der philosophischen Diskursethik aufgenommen. Der Sprachphilosoph O. Apel begründet *in Diskurs und Verantwortung* 1988 einen rhetorischen Wahrheitsberiff mit dem Ideal eines rationalen Konsenses, der nur auf diskursivem Wege zu erreichen ist. Nachdem J. Habermas 1962 mit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* auf den für das 18. Jh. kennzeichnenden Wandel von der repräsentativen zur bürgerlichen Öffentlichkeit aufmerksam gemacht hatte, legte er seine ebenso einflussreiche Theorie des kommunikativen Handelns in zwei Bänden vor, in der er die Vermittlung divergenter Positionen an einen Konsens bindet, wie er in einer herrschaftsfreien Redesituation möglich wäre. Erkenntnis stellt sich auch nach Habermas allein im kommunikativen Dialog her (Habermas 1981).

Folgenreich für die spätere Entfaltung und Transformation der Rhetorik war ihre historische Weichenstellung um 1800: Das traditionelle Rhetoriksystem lief entweder auf eine anthropologische Affektenlehre im Rahmen natürlicher Beredsamkeit hinaus oder auf eine neue Stilistik und Figurenlehre, wie sie Genette, Barthes und Dubois im 20. Jh. auf strukturalistischer Basis konzipierten. Genette kritisiert *Figures I–V* (1966–2002) die Einschränkungen einer zur Figurenlehre verkürzten Rhetorik und postuliert eine um Gattungstheorie und Narrativik erweiterte Rhetorikkonzeption, die idealiter die gesamte Bandbreite der literarischen Zeichensprache umfasst. R. Barthes (1915–1980) analysiert semiotisch Modellbeispiele visueller Rhetorik, insbesondere die Konnotationen der Zeichen auf der Basis ihrer kulturellen Codes (*Rhétorique de l'image* 1964). Dubois (*Rhétorique générale 1970)* unternimmt mit

seiner Lütticher Gruppe den Versuch einer Reformulierung der Stilistik auf der Basis linguistischer Theorien der Abweichung vom zu erwartenden Sprachgebrauch. Dubois bezieht in seine Reflexionen wiederum das rhetorische Ethos ein.

Hamann und Herder haben gegenüber Kants Konstruktion einer »reinen Vernunft« deren Sprachvergessenheit moniert. Ihre These von der Unhintergehbarkeit der Sprache im Denken wurde von der Romantik, von Nietzsche und der Postmoderne aufgegriffen. Für Friedrich Schlegel fallen Denken und Sprache zusammen; die Philosophie im Ganzen ist für ihn rhetorisch (Schlegel 1963, Bd. 18, 265, 436). Im Gegensatz zu Hegel poetisiert der junge Schlegel die Rhetorik, indem er ihr konkrete Zwecke abspricht und sie zu einer unbestimmten, transzendentalen Kunst der Rede stilisiert (Krause 2001, 20). Hegel und nach ihm die Linkshegelianer des 19. Jh. dementieren den Kunstcharakter der Rhetorik. Als Prosa praktischer Zwecke steht sie im Dienst einer politischen Argumentationsmethodik.

Dem Poststrukturalismus des 20. Jh. liefert jedoch nicht Hegel, sondern Nietzsche die entscheidenden Stichwörter. Der Basler Altphilologe pointiert in seinen Rhetorik-Vorlesungen der frühen 1870er Jahre sowie im Aufsatz »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« die sprachphilosophische Reflexion der Frühromantik: Die Vorstellung einer wahrheitsadäquaten Sprache sei illusionär, weil Sprache – selbst die gewöhnliche Umgangssprache – durch und durch metaphorisch und rhetorisch generiert sei (vgl. Nietzsche 1973 u. 1995). Derrida stimmt dem dekonstruktivistischen Grundgedanken Nietzsches zu, dass wir dem uneigentlichen Sprechen nie entfliehen können, um irgendwann in einer Zone der Eigentlichkeit zu landen. Die postmoderne Ästhetik gibt mit Nietzsche die Idee eines zweckfreien Kunstwerks auf. Hegels Unterscheidungskriterium von Poesie und Rhetorik wird damit hinfällig: Jedes sprachliche Werk unterliegt Zwecken und ist darum rhetorisch.

Der von Jürgen Fohrmann 2004 herausgegebene Sammelband eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Symposions mit dem Titel *Rhetorik. Figuration und Performanz* bietet in vier Sektionen über Topik und Verzeitlichung, Regel – Adresse, Writing Culture und Performative eine Fülle von Anregungen, um Rhetorizität aus der Sicht des Poststrukturalismus und der allgemeinen Sprachphilosophie, der linguistischen Sprechakttheorie, der Kulturwissenschaft und des New Historicism zu diskutieren.

Quellen

Arnauld, A. (1972): *Die Logik oder die Kunst des Denkens*. Darmstadt (frz. *La Logique ou L'Art de penser*. Amsterdam 1662).

Blair, H. (1785–1788): *Vorlesungen über Rhetorik und schöne Wissenschaften*. Übers. v.

K. G. Schreiter. 4 Teile. Liegnitz/Leipzig (engl. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, London. 1783).

Blair, H. (1763): *Critical Dissertation on the Poems of Ossian*. London.

Bodmer, J. J./Breitinger, J. J. (1727): *Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-Krafft*. Frankfurt a. M./Leipzig.

Brecht, B. (1974): *Arbeitsjournal*. Hg. v. W. Hecht. Frankfurt/Main.

Cicero, M. T. (1991): *De oratore. Über den Redner*. Lat./dt. übers. v. H. Merklin. Stuttgart.

Condillac, E. B. Abbé de (1977): *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*. Hg. v. U. Ricken, Leipzig (frz.: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Amsterdam 1746)

Cordemoy, G. de (1970): *Discours physique de la parole* [1677]. Hg. v. H. E. Brekle. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Descartes, R. (1902): *Discours de la méthode* [1637]. In: *Œuvres de Descartes*. Hg. v. C. Adam/P. Tannery. 12 Bde. Bd. 6. Paris 1897–1913.

Erasmus, D. (1980): *De conscribendis epistolis* [1521/1522]. Übers. v. K. Smolak. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. 8 Bde. Bd. 8. Darmstadt.

Fabricius, J. A. (1724): *Philosophische Oratorie*. Leipzig.

Gellert, C. F. (1971): *Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen* [1751]. Nachdr. hg. v. R. M. G. Nickisch. Stuttgart.

Gottsched, J. C. (1975): *Ausführliche Redekunst* [1736]. 2 Teile. Berlin/New York.

Gottsched, J. C. (1972): *Versuch einer Critischen Dichtkunst* [1730]. In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Hg. v. H. Steinmetz. Stuttgart.

Hallbauer, F. A. (1736): *Anleitung zur Politischen Beredsamkeit*. Jena/Leipzig.

Hallbauer, F. A. (1974): *Anweisung zur Verbesserten Teutschen Oratorie* [1725]. Nachdr. Kronberg.

Hegel, G. W. F. (1955): *Ästhetik*. 2 Bde. Hg. v. F. Bassenge. Frankfurt/Main.

Herder, J. G. (1867–1913). *Sämmtliche Werke*. Hg. v. B. Suphan u. a. 33 Bde. Hildesheim/New York/Berlin.

Hobbes, Th. (1959): *De cive. Vom Menschen und Bürger* [1642]. Übers. u. hg. v. G. Gawlick. Hamburg.

Home, H. Lord Kames (1970): *Elements of Criticism* [1763]. 3 Bde. 1762–1765. Hildesheim.

Horaz, Q. F. (1972): *De arte poetica*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lat. und dt., hg. v. H. Färber. München.

Kant, I. (1968): *Kritik der Urteilskraft* [1790]. In: Ders.: *Werke*. 10 Bde. Hg. v. W. Weischedel. Darmstadt.

Kemmerich, D. h. (1706): *Praeliminar-Discours von der Weißheit und Beredsamkeit*, Erlangen.

Knigge, A. Frhr. v. (1978): *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey* [1793]. In: Ders.: *Sämtl. Werke*. Bd. 19. Hannover.

Knigge, A. Frhr. v. (1996): *Über den Umgang mit Menschen* [1796]. Hg. v. K.-H. Göttert. Stuttgart.

Lamy, B. (1980): *De l'art de parler* [1676]. Hg. v. E. Ruhe u. R. Behrens. München.

Lessing, G. E. (1970–1979): *Werke* [1778]. Hg. v. H. G. Göpfert. 8 Bde. München.

Lindner, J. G. (1971): *Kurzer Inbegriff der Ästhetik, Redekunst und Dichtkunst* [1771 u. 1772]. 2 Bde. Nachdr. Frankfurt/Main.

Locke, J. (1997): *An Essay concerning Human Understanding* [1689]. Hg. v. R. Woodhouse. London.

Locke, J. (1970): *Gedanken über Erziehung*. Stuttgart (*Some Thoughts concerning Education*, Cambridge 1693).

Meier, G. F. (1971): *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt* [1744]. Nachdr. Frankfurt/Main.

Moritz, K. Ph. (1808): *Vorlesungen über den Styl* [1791]. Braunschweig.

Müller, G. P. (1722): *Abriß einer gründlichen Oratorie*. Leipzig.

Nietzsche, F. (1973 u. 1995): *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, 2. Abt. 4. Bd. (1995), 425 -427; 3. Abt. 2. Bd. (1973), 367–384.

Peucer, D. (1739): *Erläuterte Anfangs-Gründe der Teutschen Oratorie*. Dresden.

Quintilianus, M. F. (1972): *Ausbildung des Redners*. Hg. v. H. Rahn. Darmstadt.

Ramler C. W. (1756): *Einleitung in die schönen Wissenschaften, nach dem Französischen des Herrn Batteux*. Bd. 1. (frz. *Cours de belles lettres; Les beaux-arts réduits a un même principe*. Paris 1746).

Rollin, C. (1737/1738): *Anweisung, wie man die freyen Künste lehren und lernen soll*. 4 Bde. Übers. v. J. J. Schwabe. Leipzig.

Rousseau, J. J. (1988): »Abhandlung über die Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat?«. In: Ders.: *Schriften*. Bd. 1. Hg. v. H. Ritter. Frankfurt/Main (Discours […] Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à epurer les mœurs 1750).

Rousseau, J. J. (1988): *Julie oder Die neue Héloise*. München (frz. *Julie ou La nouvelle Héloïse*. 1761).

Rousseau, J. J. (1965): *Émile oder Über die Erziehung* [1762]. Hg. v. M. Rang. Stuttgart.

Schlegel, F. (1963): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hg. v. E. Behler. Bd. 18. Paderborn.

Schatz, J. J. (1734): *Kurtze und Vernunft-mäßige Anweisung zur Oratorie oder Beredsamkeit*. Jena/Leipzig.

Seneca, L A. (1993): *Philosophische Schriften*. 4 Bde. Übers. v. O. Apelt. Hamburg.

Shaftesbury, A. Earl of (1990): *Der gesellige Enthusiast*. Hg. v. K.-H. Schwabe. München.

(*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* 1711 [Auswahl]).

Smith, A. (1963): *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* [1762–1763]. Hg. v. J. Lothian. London.

Sulzer, J. G. (1994): *Allgemeine Theorie der schönen Künste* [1771–1774]. 4 Bde. Leipzig/Hildesheim.

Thomasius, C. (1699): *Summarischer Entwurff Derer Grundlehren/Die einem Studioso Juris zu wissen* […] *nöthig*. Halle.

Thomasius, C. (1729): *Höchstnöthige Cautelen, Welche ein Studiosus Juris* […] [1712]. Halle.

Weise, C. (1707). *Oratorisches Systema*. Leipzig.

Vico, G. (2009): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übers. v. V. Hösle u. C. Jermann. Hamburg (ital. *Scienza nuova*. 1725).

Sekundärliteratur

Barnett, D. (1987): *The Art of Gesture*. Heidelberg.

Beetz, M. (1980): *Rhetorische Logik*. Tübingen.

Beetz, M. (1990): *Frühmoderne Höflichkeit*. Stuttgart.

Beetz, M. (2000): »Die Körpersprache im Wandel der dt. Rhetorik vom 17. zum 18. Jh.«. In: Kopperschmidt, J. (Hg.): *Rhetorische Anthropologie*. München, 39–65.

Behrens, R. (1982): *Problematische Rhetorik*. München.

Bender, W. (1989): »›Eloquentia corporis‹. Rhetorische Tradition und Aufklärung bei Lessing«. In: *Lessing Yearbook* XXI (1989), 45–53.

Bezzola, T. (1993): *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*. Tübingen.

Braungart, G.: (1988): *Hofberedsamkeit*. Tübingen.

Cahn, M. (1986): *Kunst der Überlistung*. München.

Campe, R. (1991): Die zwei Perioden des Stils. In: *Comparatio* 2/3, 73–101.

Campe, R. (2001): »Umbrüche und Wandlungen der Rhetorik«. In: Glaser, H. A./Vajda, M. (Hg.): *Die Wende von der Aufklärung zur Romantik*. Amsterdam/Philadelphia, 589–612.

Dyck, J./Sandstede, J. (1996): *Quellenbibliographie zur Rhetorik, Homiletik und Epistolographie des 18. Jh. im deutschsprachigen Raum*. 3 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fischer, L. (1968): *Gebundene Rede*. Tübingen.

Fohrmann, J. (Hg.) (2004): *Rhetorik. Figuration und Performanz*. Stuttgart.

Fuhrmann, M. (1983): *Rhetorik und öffentliche Rede*. Konstanz.

Fumaroli, M. (1999): *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950*. Paris.

Gabler, H.-J. (1982): *Geschmack und Gesellschaft*. Frankfurt a. M./Bern.

Greeves, D. R. (2000): *Kritik der Rhetorik am Ende des 18. Jh*. Stuttgart.

Grimm, G. E. (1983): »Von der ›politischen Oratorie‹ zur ›philosophischen Redekunst‹«. In: *Rhetorik* 3, 65–96.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/Main.

Hambsch, B. (2007): »*… ganz andre Beredsamkeit*«. Tübingen.

Kapp, V. (Hg.) (1990): *Die Sprache der Zeichen und Bilder*. Marburg.

Koschorke, A. (1999): *Körperströme und Schriftverkehr*. München.

Košenina, A. (1995): *Anthropologie und Schauspielkunst*. Tübingen.

Krause, P. D. (2001): *Unbestimmte Rhetorik*. Tübingen.

Linn, M.-L. (1974): »A. G. Baumgartens *Aesthetica* und die antike Rhetorik«. In: Schanze, H. (Hg.): *Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 16.–20. Jh*. Frankfurt/Main, 105–125.

Lohmann, I. (1993): Bürgerliche Öffentlichkeit und Beredsamkeit. München/New York.

Rasch, W. (1936): *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung*. Halle.

Robling, F.-H. (2001): »Anthropologie des Redners«. In: Metzger/W. Rapp (Hg.): *Homo inveniens*. Tübingen, 75–86.
Schanze, H. (1981): »Probleme einer ›Geschichte der Rhetorik‹«. In: *Lili* Jg. 11 (1981) H. 43/44, 13–23.
Schlieben-Lange, B. (1994): »Geschichte der Reflexion über Schrift und Schriftlichkeit«. In: Günther, H./Ludwig, O. (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit*. Berlin/New York, 1. Halbbd., 102–121.
Ter-Nedden, G. (1988): »Das Ende der Rhetorik und der Aufstieg der Publizistik«. In: Soeffner, H.-G. (Hg.): *Kultur und Alltag*. Göttingen, 171–190.
Till, D. (2004): *Transformationen der Rhetorik*. Tübingen.
Ueding, G. (1992): »Aufklärung«. In: Ders. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Bd. 1, Sp. 1188–1250.
Ueding, G./Steinbrink, B. (⁵2011): *Grundriß der Rhetorik: Geschichte – Technik – Methode*. Stuttgart.
Vellusig, R. (2000): *Schriftliche Gespräche*. Wien/Köln/Weimar.
Wilhelm, R. (2001): *Die Sprache der Affekte*. Tübingen.
Zelle, C. (1995): *Die doppelte Ästhetik der Moderne*. Stuttgart/Weimar.

Manfred Beetz

Seele (lat. anima; frz. âme; engl. soul)

Vorgeschichte

Man spricht heute ganz selbstverständlich von den jüdisch-christlichen Wurzeln der europäischen Neuzeit. Dieses Urteil ist richtig, übersieht jedoch den Beitrag der römischen und insbesondere der griechischen Antike. Beide Religionen haben nachhaltige Hellenisierungsprozesse durchlaufen: das Judentum seit dem dritten vorchristlichen, das Christentum (darauf aufbauend) seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Die abendländische Entwicklung des Seelenbegriffs bis zur Neuzeit ist einer der eindrucksvollsten Belege jener christlich-hellenistischen Kultursynthese.

Das hebräische Alte Testament kennt den Ausdruck »naephaesch« zunächst als Bezeichnung für Atem, Atemorgan, Lebenskraft, Leben, Lebewesen, Individuum, dann aber auch für das Gefühlsvermögen, Erlebniszentrum und Innerste des Menschen. Deshalb gab die vom alexandrinischen Judentum besorgte griechische Übersetzung (Septuaginta), auf die sich auch die Theologen der Alten Kirche vorzugsweise stützten, ihn durch »psyche« wieder. Von einer Immaterialität, Präexistenz oder Unsterblichkeit der Seele ist im Alten Testament nirgends die Rede, wenngleich ihr Entstehen – gemäß dem zweiten Schöpfungsmythos (Gen 2, 7) – aus dem Einhauchen des göttlichen Lebensodems erklärt wird. Das Neue Testament stützte sich weitgehend auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch.

Die Begriffsgeschichte innerhalb des griechischen Denkens verlief weit komplizierter. Als Erfinder der wissenschaftlichen Psychologie gilt Aristoteles. Hier werden nicht nur unterschiedliche Funktionen der menschlichen Seele analysiert, sondern daneben auch das Ernährungsvermögen der Pflanzen sowie das Wahrnehmungsvermögen der Tiere untersucht, die beide im Menschen in höherer Form wiederkehren. Hinter dieser Unterscheidung verschiedener Stufen des Seelischen steht die Überzeugung, dass die Seele innerhalb der Natur insgesamt als dasjenige Prinzip fungiert, wodurch sich Leben gegenüber dem Unbelebten auszeichnet. Die Verbindung von Leib und Seele dokumentiert sich vor allem in den Affekten des Menschen. Aristoteles reagierte mit *De anima* auf eine breite Tradition von Seelenvorstellungen, die er teils aufnimmt, teils kritisch zu berichtigen sucht. Einige behielten ihre Bedeutung auch in der weiteren Wirkungsgeschichte. Auf Sokrates geht die Auffassung zurück, die wichtigste Aufgabe des Menschen bestehe darin, für seine Seele zu sorgen. Platon setzte diese Maxime dahingehend um, dass er eine Dreiteilung der Seele entwarf, die er sowohl seiner Anthropologie wie seiner Staatslehre zugrunde legte. Darüber hinaus rezipierte er ältere Lehren über das jenseitige Schicksal der Seele. So finden wir bei ihm ebenso Spuren der homerischen Hauchseele wie Anklänge an jüngere Mysterienkulte. Am auffälligsten ist die Einbeziehung des Unsterblichkeitsmythos der orphisch-pythagoreischen Kreise. Platon verlieh ihm dadurch besonderes Gewicht, dass er ihn mit der von ihm entworfenen Ideenlehre verband: in der Bezugnahme auf das transzendente, unvergängliche Sein der Ideen – so der Dialog *Phaidon* – wird sich die Seele ihrer eigenen Unsterblichkeit inne. Die Stoa setzte wiederum andere Akzente, indem sie den gesamten Kosmos von einem stofflichen Pneuma durchdrungen sah und speziell hinsichtlich des Menschen den Nachdruck auf die Mehrheit stofflicher Seelenteile legte, um aus deren unterschiedlichen Zuordnungsmöglichkeiten die faktische Verschiedenheit psychischer Zustände zu erklären. Mittel- und Neuplatonismus bekräftigten den Unsterblichkeitsglauben durch die Unterscheidung von individueller Geistseele und universeller Weltseele. Allein Atomismus und Epikureismus standen ihm ablehnend gegenüber. Für die Aristoteliker hingegen wurde die Andeutung von *De anima* wichtig, wonach das Denkvermögen des Menschen (»Geist«), sofern es sich nicht an sinnlichen Vorstellungen betätigt, vermutlich vom Körper »getrennt« sei (De an. I.1, 403 a 8; III.4, 429 b 5).

Die Rezeption des griechischen Seelenbegriffs durch die christliche Theologie verlief im Wesentlichen phasenidentisch mit der des griechischen Denkens überhaupt. In der Alten Kirche stand zunächst seine mittelplatonische, dann seine neuplatonische Fassung im Vordergrund. Den Höhepunkt bildet Augustins Religionspsychologie der inneren Einkehr und autobiographischen Anamnese. Die Scholastik bevorzugte die aristotelische Variante: Seele als Formprinzip des Lebens. Beidesmal versprach man sich von der Übernahme der philosophischen Begrifflichkeit einen Zugewinn an wissenschaftlicher Präzision in Anthropologie und Ethik. Die vorgefundene Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sollte des Näheren die inhaltlichen Lücken und Aporien des biblischen Auferstehungsgedankens ausfüllen bzw. ausgleichen.

Hintergründe

Den für den Seelendiskurs der Aufklärung entscheidenden Einschnitt innerhalb der Geschichte der Psychologie bildet die cartesianische Fassung des Begriffs. Bevor sie selbst thematisch werden soll, sind die Motive in Erinnerung zu rufen, die zu ihr geführt haben. Sie sind nicht nur für die Stoßrichtung der vorgebrachten Argumente aufschlussreich, sondern bringen zugleich einen Problemzusammenhang zum Vorschein, der bis in die Renaissance zurückreicht.

Im Titel der zweiten Auflage der *Meditationes* (1642), der von allen späteren Drucken übernommen wurde, hebt Descartes hervor, es gehe ihm nicht allein um die Frage der Existenz Gottes, sondern auch um den Nachweis der »Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper«. In der ersten Auflage (1641) stand stattdessen »Unsterblichkeit der menschlichen Seele«. Im fünften Teil des *Discours* (1637), wo Descartes auf die Ziele seines 1629 entstandenen (nicht mehr erhaltenen) *Traité de Métaphysique* zu sprechen kommt, zählt er den von ihm bereits damals erbrachten Beweis der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele zu den »wichtigsten Themen überhaupt«, um dem »Irrtum der Gottesleugner« entgegenzutreten (Disc. V, 12). Im Brief an Marin Mersenne vom 15.4.1630 äußerte er sich ähnlich. Der befreundete Theologe, Mathematiker und Musiktheoretiker (1588–1648) erschien deshalb als geeigneter Adressat, weil von ihm wenig zuvor das zweibändige Werk *L'Impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps* (1624) erschienen war. Stellt man all diese Momente in Rechnung, so kann gesagt werden, dass Descartes' Psychologie von Anbeginn im Dienst einer Apologie des Unsterblichkeitsgedankens auftrat, die ihm angesichts der gegebenen Situation offenbar ebenso dringlich erschien wie die Frage der Gottesbeweise.

Er stand damit keineswegs allein. Ähnliche Anstrengungen finden wir auch im zeitgenössischen französischen Späthumanismus, so etwa bei Jean Silhon (*De l'Immortalité de l'Ame*, 1634), Antoine Sirmond (*De immortalitate animae*, 1635), François de La Mothe le Vayer (*Petit discours chrestien de l'immortalité de l'âme*, 1637) oder Charles Sorel (*De la perfection de l'âme*, 1644). Sie alle reagieren auf eine im 16. Jh. entstandene und zunehmend radikaler gewordene Diskussion, in der anthropologischer Naturalismus und methodischer Skeptizismus sich erfolgreich verbündeten. Während im klassischen italienischen Renaissancedenken – von Pietro Pomponazzi (1462–1524) und dem paduanesisch-averroistischen Aristotelismus abgesehen – das platonisch-neuplatonische Erbe sich kraftvoll restituiert hatte, geriet dessen psychologisches Zentralaxiom in der Folgezeit nachhaltig unter Beschuss. Als Reflex auf den Aufstieg der medizinischen Anatomie und Physiologie gehörte die Frage der Unsterblichkeit der Seele – zusammen mit dem Problem der Willensfreiheit – zu den meistdiskutierten Themen der psychologischen Literatur des 16. Jh. (vgl. Schüling, 294 f.). Die Impulsgeber jener Kritik, die ihren Ausgang von Italien nahm (vgl. Kondylis, 59 ff.), argumentierten keineswegs auf derselben Ebene oder aus denselben Prämissen. Der empirisch orientierte Philosoph Bernardino Telesio (1508–1588) – persönlich durchaus an der kirchlichen Unsterblichkeitslehre festhaltend – betonte in naturwissenschaftlicher Hinsicht die völlige Abhängigkeit des menschlichen Geistes von der Sinnlichkeit, womit jeglicher prinzipielle Vorrang des Menschen vor dem Tier entfiel. Der Arzt, Philosoph und Mathematiker Geronimo Cardano (1501–1576) bestritt die Sonderstellung der menschlichen Seele zugunsten eines universellen Hylozoismus, dessen Fundament der Gedanke einer beseelten Urmaterie bildete. Der Dominikaner Thomas Campanella (1568–1639) vertiefte Telesios Ansatz zu einem konsequenten Sensualismus, so dass die mundane Präsenz Gottes sich von der Vernunft auf das Ganze der Natur verlagerte. Schließlich wäre noch – obschon bereits späteren Diskussionszusammenhängen zugehörig – der französische Philosoph, Theologe, Naturforscher und Mathematiker Pierre Gassendi (1592–1655) zu nennen, der, von der Atomistik Epikurs herkommend, die unmittelbare Gewissheit einer körperlosen Seele verwarf, sich aber dennoch zutraute, durch gleichsam physikalische Beweise deren Unsterblichkeit darzutun. Diese Überlegungen, die innerhalb der europäischen Gelehrtenwelt auf breite Resonanz stießen, führten dazu, dass der Ausgangsthese des Florentiner Renaissanceplatonismus, wonach die Seele kraft ihrer Immaterialität gottverwandt und unvergänglich sei, zunehmend der Boden entzogen wurde. Die Psychologie wurde zu einem Teil der Physik.

Frankreich

Besondere Karriere machte bereits bei Autoren des späten 16. Jh. Telesios Gedanke, dass das Seelenleben des Menschen sich aus dessen leiblichem Selbsterhaltungsstreben erkläre, unabhängig von teleolo-

gischen Prinzipien. Nun aber rückten neben physiologischen Determinanten zugleich geographische, kulturelle und sozialgeschichtliche Bedingungen in den Blick. Letztere traten in dem Maße in den Vordergrund, wie sich eine skeptische Grundhaltung abzeichnete, die auch vor der vermeintlichen Objektivität der Wissenschaften nicht Halt machte. Die Repräsentanten der neuen Philosophengeneration verstanden sich als kritische Moralisten, die statt normativer Vorgaben auf nüchterne Deskription setzten. Protagonist dieses soziohistorischen und kulturanthropologischen Zugangs war der landadlige Jurist und Politiker Michel de Montaigne (1533–1592). Seine bunt aneinandergereihten *Essais* (1580/88) bringen bereits durch die literarische Form zum Ausdruck, dass es nicht um schulmäßige Darstellung ging, sondern um individuell verantwortete Betrachtungen von bewusster Vorläufigkeit. Es war nurmehr konsequent, daß sich damit auch die psychologischen Leitgesichtspunkte verschoben. Die Seele erscheint zum Einen als Ausdruck körperlicher Affekte, zum Andern als Spiegel konkreter Lebensverhältnisse. Den Unsterblichkeitsglauben hielt Montaigne für eine aus Endlichkeitserfahrungen geborene Wahnidee (vgl. Friedrich, 348, 361), obgleich er sich sonst als loyaler Anhänger der katholischen Lehre verstand. Auch sein geistiger Schüler, der Advokat und spätere Priester Pierre Charron (1541–1603), erblickte darin nur menschliche Eitelkeit, sich mit dem eigenen Tod nicht abfinden zu wollen. Immerhin mochte er eine gewisse soziale Nützlichkeit nicht verneinen. Aufschlussreich ist der Titel von Charrons dreibändigem Werk *De la Sagesse* (1601). Er verweist auf eine Pointe, die schon bei Montaigne greifbar ist, die aber vor allem in der Folgezeit hervortrat: Das Ziel selbständigen Denkens kann nicht darin bestehen, den etablierten Weg der Philosophie zu beschreiten. Vielmehr gilt es – nicht minder als gegenüber der Theologie – Distanz zu wahren, wenn nicht überholte Schulmeinungen und Lehrstreitigkeiten ins Unendliche fortgesetzt werden sollen. Wahre Weisheit ist nicht ohne Skepsis zu haben.

Montaigne und Charron hatten großen Erfolg und gehörten zu den meistdiskutierten Autoren unter den gelehrten »Libertins« der ersten Hälfte des 17. Jh. (vgl. Adam 1986). Diese verstanden sich als »Aufgeklärte« (déniaisés), selbst dort, wo sie sich partiell als Apologeten betätigten (vgl. Ueberweg, 17. Jh. I/I, 123 f.). Ihre öffentliche Bewegungsfreiheit nahm allerdings in dem Maße ab, wie der einst gegen die Protestanten gerichtete päpstliche Index librorum prohibitorum (1559) auch auf freidenkerische Renaissancehumanisten ausgedehnt wurde (1596/1603). Die Konsequenz davon war, dass man vielerorts in die Anonymität auswich. An die Stelle des öffentlichen Schlagabtauschs tritt ein klandestiner Aufklärungsdiskurs. Elitenintern kursierende Manuskripte werden zum bevorzugten Medium freier Kommunikation. Den Prototyp dieser Weisheit verkörpert die um die Mitte des 17. Jh. anonym erschienene Traktatsammlung *Theophrastus redivivus* (vgl. Ueberweg, 17. Jh. I/I, 124 ff.; II/I, 258 ff.). Sie ist auch in psychologischer Hinsicht repräsentativ. Der gut 150-seitige vierte Traktat ist ausschließlich der Kritik der Unsterblichkeitslehre gewidmet – einschließlich des Auferstehungsgedankens. Zunächst werden die dafür vorgebrachten Argumente auseinandergenommen. Danach werden im Gegenzug die »natürlichen Gründe« für die Sterblichkeit der Seele aufgeführt, insbesondere der Sachverhalt ihrer durchgängigen Materialität. Bevorzugte Referenzautoren unter den Neueren sind Pomponazzi und Cardano. Da jene Traktatsammlung im Lauf der Jahrzehnte innerhalb Frankreichs stetig an Bekanntheit zunahm, wird man die in ihr dargelegte Kritik an der Geistnatur und Unsterblichkeit der Seele als Vorbereitung und Bindeglied zum offenen Materialismus (↗Sensualismus/Materialismus) der Mitte des 18. Jh. zu verstehen haben. Doch mit diesen Hinweisen haben wir weit vorgegriffen.

Die um 1640 auftretenden Apologeten wussten jedenfalls, wogegen sie sich wandten. Unter ihnen ragt Descartes (zu dessen Verhältnis zur späthumanistischen Skepsis vgl. Brunschvicg 1945; Popkin 1979; Curley 1978) insofern hervor, als er den Unsterblichkeitsgedanken auf eine völlig neue Grundlage stellte. Nicht alle Zeitgenossen erkannten dies sofort. Als der Physiker Gassendi den Seelenbegriff der *Meditationes* in die aristotelisch-scholastische Ecke schieben wollte, antwortete Descartes schroff: »Wie kannst du es aber wagen zu sagen, ›die Ernährung, Bewegung, Empfindung usw. würden von mir der Seele zugeschrieben‹ […]. Habe ich meinerseits doch […] die Ernährung ausdrücklich allein auf den Körper zurückgeführt, die Bewegung aber und Empfindung beziehe ich ebenfalls zum größten Teil auf den Leib, und nichts, was auf sie Bezug hat, schreibe ich der Seele zu mit alleiniger Ausnahme dessen, was Denken ist […]; den ›Geist‹ betrachte ich nämlich nicht als einen Teil der Seele, sondern als eben die ganze Seele, sofern sie denkt« (*Med.* 324–328). Descartes' Meinung war die, dass die Funktion der Seele mit dem Unterschied lebendig/nichtlebendig gar nichts oder nur höchst indirekt zu

tun hat. Darum schied ihre aristotelisch-scholastische Bestimmung als Formprinzip von Leben aus. Wenn die theologischen Gegner wiederum auf die Nähe des cogito-ergo-sum-Arguments zu Augustin verwiesen, so sah er auch dort den zugrundeliegenden Begriff der conscientia und deren Bezug auf die Ideensphäre nur unzureichend entfaltet. Seine These lautete: Sämtliche Substanzen lassen sich letztlich auf zwei Grundarten zurückführen: Geistiges und Körperliches, bzw. Mentales und Ausgedehntes. Denken (cogitatio) hat seinen Ort und sein Medium im Bereich des Ersteren. Das Wesen der Seele (anima, mens) ist Bewusstheit. Dies sind kurz gesagt die Kernthesen seines psycho-physischen Dualismus. Beim Thema Unsterblichkeit der Seele geht es Descartes – wie schon Platon – letztlich um die Frage des ontologischen Status des Geistes.

Spinoza (1632–1677) – um einen Seitenblick auf die Niederlande zu werfen – verstand sich partiell durchaus als Cartesianer. Er erblickte den Fehler jenes Systems nicht etwa in dessen Geist/Körper-Unterscheidung, sondern in der ihr vorgeschalteten Ontologie einer Substanzenvielheit. Spinoza ist der Meinung, dass es unter solchen Bedingungen grundsätzlich unmöglich sei, den Gedanken eines absoluten Einheitsgrundes zu gewinnen. Darum stellt er an die Spitze seines *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate* (1657–1660) und seiner *Ethik* (1675) eine einzige, ewige, unendliche, aus sich selbst existierende Substanz (Deus sive Natura) mit den beiden Attributen Denken und Ausdehnung, als deren Modi alle endlichen Dinge zu stehen kommen. Für eine unsterbliche Einzelseele ist in diesem Gefüge kein Platz: »Da der Mensch ein geschaffenes endliches Ding usw. ist, ist das, was er vom Denken hat und was wir Seele nennen, notwendigerweise eine Modifikation des Attributs [der absoluten Substanz], das wir Denken nennen, ohne dass zu seinem Wesen irgend ein anderes Ding als diese Modifikation gehörte und zwar so sehr, dass, wenn diese Modifikation zunichte wird, auch die Seele vernichtet wird, obschon das vorangehende Attribut unveränderlich bleibt« (Kurze Abh., Anhang, 1). Das Wesen des zeitlich existierenden Menschen besteht vielmehr, wie bei allen endlichen Dingen, im Streben nach Selbsterhaltung, das im Fall des Menschen allerdings von dessen Wissen um diesen Sachverhalt begleitet wird (vgl. Ethica III, prop. 9 schol.).

Dieses Modell war auch für Konzeptionen attraktiv, die in ganz anderer Hinsicht Schwierigkeiten mit dem Cartesianismus hatten. Gemeint sind solche Autoren, die nicht nur Descartes' Annahme rein geistiger Wesen, sondern auch dessen strikt mechanizistische Vorstellung des Verhältnisses der Körpersubstanzen ablehnten. Hier wurde der spinozanische All-Einheitsgedanke zum Impuls, die Vielfalt stofflicher Erklärungen zu einem materialistischen Monismus durchzubilden. Er konnte je nach gewählter Perspektive in unterschiedlichen Fassungen auftreten: als materialistischer Pantheismus bei John Toland (1670–1722), als materialistischer Panpsychismus bei Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) oder als materialistischer Pansensibilismus bei Denis Diderot (1713–1784). Von allen dreien wird der Gedanke einer immateriellen Einzelseele des Menschen als theologisches Relikt abgetan. Auch Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) gehörte zu denen, die Spinozas These von der strengen Notwendigkeit des Naturgeschehens Beifall zollten. Doch bei ihm entfiel jenes monistische Zusatzmotiv. Die Ursache dafür ist in seiner biologisch-medizinischen Herangehensweise zu sehen. Seine vier Schriften *Histoire naturelle de l'Ame* (1745), *L'homme machine* (1747/48), *L'homme plante* (1748) und *Les Animaux plus que machines* (1750) bilden den wohl leidenschaftlichsten Angriff auf den metaphysischen Seelenbegriff seitens materialistischer Kritiker (vgl. *L'hom. mach.*, 26 f., 124 f.).

Demgegenüber nehmen sich die Urteile der übrigen Zeitgenossen vergleichsweise moderat aus. Ihre vorsichtigere Haltung hat sicherlich damit zu tun, dass sie allesamt durch die Schule John Lockes hindurchgegangen waren. Voltaire (1694–1778), mit bürgerlichem Namen François-Marie Arouet, ließ es an Spott über den cartesianischen Spiritualismus nicht fehlen und bestritt generell die Möglichkeit metaphysischer Beweise der Existenz immaterieller Seelen. Umgekehrt lehnte er zugleich Diderots atheistischen Materialismus ab. Mit Locke ist er der Meinung, Gott könne sehr wohl einer materiellen Seele die Gabe der Unsterblichkeit verliehen haben; darüber hinaus ist er – wie Charron – der Auffassung, der darin implizierte Glaube an ein jenseitiges Gericht sei in sozialer Hinsicht durchaus von Nutzen. Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780) verwarf zwar jenen Lockeschen Hilfsgedanken, fand aber auch nicht zu einer einhelligen Position, sondern schwankte zwischen materialistisch-mechanistischen Erklärungen des Leib-Seele-Verhältnisses und dessen dualistischer Sicht, die ihrerseits substanzontologische und theologische Zusatzannahmen nach sich zog. Selbst Claude-Adrien Helvétius (1715–1771), der in der physischen Empfindungsfähigkeit die Grundlage des menschlichen Geistes erblickte, scheute vor der These einer puren Materialität der

Seele (im Sinne La Mettries) zurück. Der von Claude Yvon (1714–1791) verfasste und durch Diderot ergänzte Artikel »Ame« im 1. Band der *Encyclopédie* (1751) wiederum überrascht durch das Festhalten an der Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele und durch den Abweis materialistischer Reduktionismen. Beides wird allerdings auch durch die ständig drohende Zensur mitverursacht sein, so dass es den Herausgebern ratsamer erschien, ihr Plädoyer für den Materialismus unter unauffälligeren Stichwörtern wie »Animal«, »Atomisme«, »Corruption«, »Epicuréisme«, »Ethiopiens«, »Naître« zu verstecken (vgl. Ueberweg, 18. Jh. II/l, 265 ff.).

Großbritannien

Zu den frühesten Descartes-Kritikern gehörte auch Thomas Hobbes (1588–1679). Er argumentierte wie Gassendi naturwissenschaftlich. Während seiner zahlreichen Paris-Aufenthalte – der erste erfolgte 1629/30, der letzte währte von 1640 bis 1651 – kam Hobbes mit den dortigen Intellektuellenkreisen in Kontakt, der in ihm den Entschluss reifen ließ, sich schwerpunktmäßig den Prinzipien der Wissenschaften zu widmen. Über Mersenne ergab sich auch ein schriftlicher Gedankenaustausch mit Descartes, dessen Physik (Dioptrik) und Metaphysik ihm von Anfang an suspekt erschienen. So trat er bereits 1641 unter den Opponenten der *Meditationes* auf (vgl. Med. Anh., 155–176: *Objectiones tertiae*). Sieht man von der eher flappsigen Bemerkung ab, Descartes' cogito-ergo-sum-Argument gleiche dem Schluss: »ich gehe spazieren, also bin ich ein Spaziergang« (Obj. Tert. 2; a. a. O, 156), dann wird der eigentliche Stein des Anstoßes schon damals deutlich. Hobbes sieht nicht den Beweis erbracht, dass ein Ding, das über die Fähigkeit des Denkens verfügt, nicht auch ein körperliches Ding sein könne; dass etwas als Subjekt von Tätigkeiten auftritt, stehe zu seiner Materialität keineswegs in Widerspruch. Descartes' Bestimmung der Seele als res cogitans hält er deshalb für einen leeren Begriff: Wir »schließen nur vermöge der Vernunft, dass es für den menschlichen Körper ein inneres Prinzip gibt […], wodurch er auch empfindet und sich bewegt; und dies ist es, was wir, ohne eine Idee davon zu haben, als Seele bezeichnen« (Obj. Tert. 7; ebd. 166). Der Ausdruck »Seele«, so Hobbes' spätere Auskunft, gehört zur Klasse der »Worte für unvorstellbare Dinge, von denen es zwar Namen, aber keine Vorstellungen gibt« (*De cive* 18,4) – was ihn selbst allerdings keineswegs hinderte, in umfänglicheren Kontexten auf den traditionellen Begriff zurückzugreifen und auch metaphorisch von ihm Gebrauch zu machen. Hobbes' Einwände wären indes unterbelichtet, wollte man in ihnen lediglich eine Neuauflage jener Kritik erblicken, die schon in der Spätrenaissance vorgetragen wurde. Vielmehr war es ihm darum zu tun, den dort anvisierten Sensualismus allererst auf exakte Grundlagen zu stellen (vgl. *De corpore* 6,1 f.). Als methodisches Instrument diente ihm – nach dem Vorbild Galileis – die in Astronomie und Experimentalphysik herangereifte mathematische Kinematik, die nun aber auf die dynamischen Beziehungen zwischen Körperwelt und Sinneswahrnehmung angewandt werden soll. Descartes' Mechanik der res extensa sollte nicht nur hinsichtlich ihres angestammten Bereichs überboten werden, sondern solchermaßen zugleich auf das Gebiet der res cogitans Anwendung finden. Erkenntnistheoretischer Hauptgegner war die aristotelisch-thomistische Lehre von der species intelligibilis (vgl. *Leviathan* 1,1). Das Resultat war ein streng materialistischer Phänomenalismus – der äußeren Wahrnehmung wie des mentalen Verhaltens. Gedanken werden zu Emergenzphänomenen körperlicher Sinneseindrücke, Affekte zu »Bewegungen des Blutes und der Lebensgeister« (*De homine* 12,1). Eine kritische Problematisierung dieses radikalen Sensualismus, wie sie angesichts der durchgängigen Inanspruchnahme kognitiver Rationalität in Gestalt der Mathematik zu erwarten gewesen wäre, unterblieb.

Hinsichtlich der Ablehnung einer Seelensubstanz stand John Locke (1632–1704) der Hobbesschen Kritik in nichts nach. Er verwarf darüber hinaus jedoch auch die Annahme körperlicher Substanzen, so dass das von ihm vertretene empiristische Programm, dargelegt in *An essay concerning human understanding* (1690), zugleich konsequenter und umgekehrt weniger reduktionistisch war. Nach Locke kommen Religion und Moral durchaus ohne metaphysische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus. Die Begründung dieses Verzichts ist überraschend. Insbesondere sie war es, die – wie oben dargelegt – bei den französischen Aufklärern Aufmerksamkeit erregte. Locke argumentiert rein theologisch: »Denn es ist offenbar, dass er, der uns schuf, damit wir als empfindende und denkende Wesen in dieser Welt leben sollen, und der uns eine Reihe von Jahren in diesem Zustand erhalten hat, uns in einer anderen Welt in den gleichen Zustand der Empfindsamkeit versetzen kann […]. Deshalb ist eine Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne nicht so dringend erforderlich, wie manche übereifrige An-

hänger oder Gegner der Immaterialität der Seele der Öffentlichkeit haben einreden wollen« (Essay IV.3,6). Dieses Schwanken löste auch unter britischen Gelehrten eine heftige Debatte aus. Die philosophischen Exponenten waren George Berkeley (1685–1753) und David Hume (1711–1776). Beide stimmten Locke im Ausgang wie im Ergebnis zu, argumentierten aber höchst verschieden. Berkeley vertrat die Auffassung, dass es unbeschadet der Unbeweisbarkeit einer Seelensubstanz gleichwohl möglich sei, aus der Selbsterkenntnis des Geistes einen Begriff der Seele zu folgern, dem die Merkmale der Unkörperlichkeit, Unteilbarkeit und damit Unvergänglichkeit zukämen. Nach Hume hingegen – so der Essay *Of the immortality of the Soul* (1757) – widerstreiten sämtliche metaphysischen, moralischen und physischen Gesichtspunkte einer solchen Annahme. Um so mehr verwundert, dass nebenbei bemerkt wird, »allein« das »Evangelium« und »kein anderes Mittel« außer der »göttlichen Offenbarung« könne »diese große und wichtige Wahrheit feststellen« (a. a. O, 79.87). Hume scheint es, analog seiner Kritik am Deismus, in erster Linie darauf angekommen zu sein, Unsterblichkeitsbehauptungen solcher Art zu erschüttern, die in pseudorationalem Gewand auftreten.

Wirkungsgeschichtlich bedeutsamer wurde Lockes These, zwar nicht die Seele selbst, wohl aber deren Operationen und Zustände seien empirisch zugänglich, nämlich durch »reflexion« womit nicht ein begriffliches Vermögen gemeint ist, sondern das, was später als »innerer Sinn« bezeichnet wird. Lockes Ansatz – befördert und erweitert durch seinen Schüler Shaftesbury – führte auf einen ganz neuen Typus von Psychologie und machte aus dieser fast eine Modedisziplin. Sie kam vor allem in Schottland (Hutcheson, Smith, Ferguson) zum Blühen und strahlte von da auf den Kontinent aus. Frei von metaphysischen Konstrukten und erkenntniskritischen Reduktionismen werden soziale Gefühle und kulturelle Einstellungen phänomenal betrachtet und deskriptiv geordnet. Dieser sich nach wie vor als Philosophie begreifenden psychologischen Forschung verdanken wir wichtige Einsichten in die Erlebnisformen von Kunst, Religion, Moral und Gesellschaft.

Deutschland

Lockes Hauptwerk erfuhr durch Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) eine prominente Replik – wie bereits deren Titel *Nouveaux essais sur l'entendement humain* erkennen lässt. Sie wurde 1704 verfasst, mit Rücksicht auf Lockes Tod im selben Jahr aber nicht veröffentlicht. Sie erschien erstmals 1765. Ihr Inhalt ist in erster Linie erkenntnistheoretischer Art, doch spricht Leibniz bereits in der *Vorrede* den metaphysischen Hauptstreitpunkt an. Er ist mit seinem Kontrahenten darin einig, dass Denken und Empfinden sich nicht aus der Materie des Denkenden und Empfindenden begreifen lassen. Die Annahme, dass Gott kraft seiner Allmacht irgendeinem materiellen Gebilde jenes Vermögen gleichsam nachträglich verliehen habe, hält er indes für einen Missbrauch der Theologie. Somit bleibt für ihn keine andere Möglichkeit als die Voraussetzung einer immateriellen Substanz, die jedes konkrete Subjekt zu einer tätigen Kraft und zu einem individuellen Einzelwesen macht. Diese monadische Struktur trifft auch auf alle übrigen Lebewesen und sogar auf Dingliches zu, dessen Einheit über den Zusammenhang eines bloßen Aggregats hinausreicht. In pointierter Abgrenzung von Descartes schreibt Leibniz auch den Tieren immaterielle Seelen zu. Anders wäre seiner Auffassung nach nicht zu erklären, weshalb sie über Empfindungen verfügen. Der Begriff »Monade« bezeichnet seinem Grundsinn nach das Prinzip der internen Organisation von Individuellem. Damit hat Leibniz wesentliche Grundlagen der Möglichkeit dessen gelegt, was wir heute als Biowissenschaften bezeichnen. Freilich gibt es für ihn durchaus eine Stufenordnung innerhalb des Lebendigen. Während Pflanzen und Tiere nur über Perzeption bzw. Perzeption und Empfindung verfügen, zeichnen sich menschliche Seelen durch die Fähigkeit zur Reflexion und Apperzeption aus. Letztere bringen die strukturelle Selbstbezüglichkeit des Geistes aber keineswegs hervor, sondern heben nur die schon in der Perzeption und Empfindung enthaltene in die Klarheit eines bewussten Selbstverhältnisses. Dass Monaden generell den ontologischen Status immaterieller Substanzen besitzen, heißt darüber hinaus nicht, dass sie von der Materie getrennt seien, denn das wäre geradeso, als wenn »Taschenuhren die Stunde durch ein bestimmtes stundenanzeigendes Vermögen angäben, ohne Räder nötig zu haben« (N. E. Vorrede). Leibniz hat den Anspruch erhoben, den unfruchtbaren Streit zwischen Naturwissenschaft und Seelenlehre durch sein System ein für allemal überwunden zu haben. Dessen Grundgedanken hatte er bereits in seiner *Metaphysischen Dissertation* (1663) skizziert und danach in zahlreichen Briefwechseln und Gelegenheitsabhandlungen näher erläutert. Vor allem auf Leibniz ist es zurückzuführen, dass der hartgesot-

tene Empirismus – sei es als physikalischer Sensualismus oder physiologischer Materialismus – in der deutschen Aufklärung vergleichsweise geringen Widerhall fand. Manches von dem, was er über Perzeption und Empfindung dargelegt hatte, wurde im 19. Jh. (Lotze, Dilthey, Husserl) unter dem Stichwort »Erleben« aufgegriffen.

Christian Wolff (1679–1754) wird vielfach als bloße Fortsetzung Leibnizscher Impulse wahrgenommen. Doch dieser Eindruck täuscht. Dem Begründer der hallischen Schule kommt nicht allein das Verdienst zu, den Gesamtbereich der neueren Philosophie systematisiert zu haben, sondern bei diesem Unternehmen ergaben sich auch neue Pointen in der Ausgestaltung der Themen. Das besagt des Näheren, dass er die Seelenlehre streng in zwei Teildisziplinen unterschied, einerseits *Psychologia empirica* (1732), andererseits *Psychologia rationalis* (1734). Was Erstere anbelangt, lässt sich materialiter keineswegs eindeutig angeben, inwieweit spätscholastisch- bzw. protestantisch-aristotelische Traditionen oder Lockesches Gedankengut im Hintergrund stehen. Hinsichtlich Letzterer hingegen bildete der cartesianische Erweis der res cogitans die eigentliche Herausforderung. Die Leitgesichtspunkte des Verhältnisses und des Umrisses beider Theoriehemisphären werden bereits in der *Deutschen Metaphysik* (1720) benannt. Der Grund, auf dem alles Wissen ruht, wird gleich in deren erstem Lehrsatz benannt (vgl. Stolzenberg 2005). Es ist ein psychologisches Faktum. »Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewust, daran kan niemand zweiffeln, der nicht seiner Sinnen völlig beraubet ist« (§ 1). Das bedeutet: Eine Metaphysik der Seele als apriorische Wissenschaft ist nur in der Weise möglich, dass sie die Ermöglichungsbedingungen jenes Faktums hypothetisch rekonstruiert. Damit ist zugleich die Zuordnung von empirischer und rationaler Psychologie präjudiziert: Erstere geht Letzterer methodisch voraus. Zugleich ist durch den Rekurs auf jenes Faktum auch der empirische Begriff der Seele umrissen, den Wolff ausdrücklich vom »Wesen der Seele« unterscheidet. Damit tritt er der Meinung der Cartesianer entgegen, »als wenn nichts in der Seele seyn könte, dessen sie sich nicht bewust wäre« (§ 193). Dieses Mehr ist aber gerade nicht auf evidente Weise gegeben, sondern lässt sich allein durch Schlussfolgerungen reduktiv ermitteln. Empirische Psychologie befasst sich sonach ausschließlich mit dem, was wir von der Seele »wahrnehmen« (Überschrift 3. Cap.) und »in so weit« wir uns dieser Zustandsveränderungen »bewust sind« (§ 192), also mit »Gedancken« (§ 194) im weitesten Sinne des Wortes. Darunter rechnet Wolff nicht nur klare und deutliche Vorstellungen (Begriffliches), sondern auch dunkle und verworrene (Empfindungen und Affekte). Bezüglich der zweiten Gruppe weiß sich Wolff allerdings in striktem Gegensatz zu den Sensualisten: Wenn körperliche Sinnesreize tatsächlich bewusst werden, handelt es sich bereits um mehr als solche, nämlich um mentale Sachverhalte. Humanes Bewusstsein bewegt sich immer schon in der Sphäre des Mentalen. Dessen Gesamtspektrum vermisst Wolff nach der Art der psychischen Fähigkeiten, vermöge deren es vorstellig wird: unteres (§ 216–272) und oberes (§ 273–403) Erkenntnisvermögen, unteres (§ 434–491) und oberes (§ 492–524) Begehrungsvermögen. Damit ist das Grundgerüst einer Vermögenspsychologie entworfen, die in der Folgezeit lediglich durch das Gefühl der Lust/Unlust als dritte Säule ergänzt werden musste und in dieser Form dann auch Kant als Ausgangpunkt diente (vgl. Sommer 1975; Dessoir 1902; Baeumler 1974). Wolffs Ausarbeitung der empirischen Psychologie hat nicht nur die Basis dafür geschaffen, dass seine Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und Georg Friedrich Meier (1718–1777) die Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis entfalten konnten (↗ Ästhetik), sondern führte im deutschsprachigen Bereich – im Verbund mit pietistischer Selbstbeobachtungskultur (vgl. Sparn 2004) – auch zu einem Aufschwung konkreter psychologischer Studien. Ein spätes instruktives Beispiel dafür bietet der als psychische Pathographie angelegte Bildungsroman *Anton Reiser* (1785) von Karl Philipp Moritz (1756–1793) ebenso wie das von ihm – zusammen mit K. F. Pockels und Maimon – herausgegebene *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793).

Wolffs rationale Psychologie zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass jenen unterschiedlichen Seelenvermögen eine einige Grundkraft substituiert wird, als ontologische Voraussetzung der Betätigung jener. Sie wird als ›Vorstellungskraft‹ (vis repraesentativa) bezeichnet und bildet das substanziale Wesen der Seele (§ 754–756). Da diese Kraft aber allein aus deren Wirkungen erschlossen ist, »so giebet sie sich nicht anders zu erkennen, als durch die Veränderungen, die sie hervorbringet« (§ 748). Man kann also nicht wie Descartes von einer Selbstevidenz dieser Substanz sprechen. Umgekehrt verwechseln die Materialisten – insbesondere Hobbes – jene Veränderungen der Seele mit Körperbewegungen, die ihrerseits »ihren Grund in der Größe, Figur und Lage der Theile« haben (§ 738). Letzteres trifft

auf mentale Prozesse gerade nicht zu. Darum müssen diese ebenso wie deren Grundkraft als unkörperlich gedacht werden (§ 742). Aus der Einfachheit und Immaterialität der Seele folgert Wolff wiederum die traditionellen Epitheta wie Unverweslichkeit (§ 921 f.), Fortdauer (§ 925) und Unsterblichkeit (§ 925). So entscheidet sich für ihn der gesamte Streit um das Wesen der Seele an der genauen Unterscheidung von empirischer und rationaler Psychologie.

Dieser formale Aufriss blieb fortan bestimmend, bis Kant dessen systematisches Scharnier in Zweifel zog. Die *Kritik der reinen Vernunft* (1781/[2]1787) bestritt nicht Wolffs oder Descartes' Ausgang vom Selbstbewusstsein, sondern suchte sogar den erkenntnistheoretischen Nachweis zu führen, warum und inwiefern es den »höchste[n] Punkt« bildet, »an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß« (B 134). Er konnte jedoch zeigen, dass der Schluss von der Notwendigkeit einer Grundkraft auf deren Substantialität verfehlt ist. So erweisen sich sämtliche Schlüsselthesen der rationalen Psychologie, die er deren Fassung in Baumgartens *Metaphysik* (4. Aufl. 1757) entnahm, als »Paralogismen« (A 341–405, B 399–432). Selbstbewusstsein ist eine notwendige Bedingung von Objektbewusstsein und insofern eine funktionale Größe. Darum lassen sich aus ihm keine ontologischen Aussagen über das Wesen der Seele deduzieren (vgl. U. Barth 2005, 444–447). Auch der von der zweiten *Kritik* (1788) angestrengte Versuch, Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft zu retten, ändert an diesem negativen Befund nichts. Der Aufstieg der Subjektivität ging auf Kosten der Seele. Mit Leibniz und den Voraussetzungen seiner Monadologie hat Kant – trotz deutlicher Polemik – sich nicht wirklich auseinandergesetzt. Das transzendentale Verständnis von Bewusstsein stellt jedenfalls die erste konsequente Durchführung jenes Methodenumbruchs dar, den Ernst Cassirer auf die Formel »Von der Substanz zur Funktion« brachte. Auch die absolutheitstheoretischen Vertiefungen des Prinzips Subjektivität innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher) vermochten nicht der Seele ihren alten Glanz zurückzugeben. Angesichts des Wegfalls sämtlicher rationalistischer Pseudobeweise ist Psychologie für Kant nurmehr als »Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft« (AA IV, 471) möglich. Insofern fügt sich das Resultat seiner Kritik in die für die empiristischen Strömungen des 18. Jh. signifikante Tendenz einer »Naturalisierung des Seelenbegriffs« (Garber/Thoma 2004, VIII). Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass es innerhalb Letzterer durchaus Gradunterschiede gab. Von einem ungebremsten Naturalismus kann mit Bezug auf Kant nicht die Rede sein, denn was ihm unter jener Disziplin vorschwebte, war – ähnlich wie bei Locke – eine »Naturlehre des inneren Sinnes« (AA IV, 471). Das darin als Material Gegebene ist das »Setzen« von Vorstellungen (B 67 f.). An eine physikalistische Theorie des Mentalen ist nicht gedacht.

Die hinsichtlich des Themas ›Seele‹ komplizierteste Gestalt der Spätaufklärung ist zweifellos Johann Gottfried Herder (1744–1803). Vom frühen Kant in die Schultradition eingewiesen, durch Diderot mit dem französischen Materialismus bekannt gemacht und im Zuge des Pantheismusstreits auf einen leibnizianisch gefärbten Spinozismus geführt – das Ganze nochmals durch ästhetische und theologische Studien gebrochen – gehört er zu den vielfarbigsten Autoren der Epoche. Insofern macht es wenig Sinn, sein Denken unter die Rubrik »Monismus« (Kondylis, 622 ff.) zu subsumieren. Eine eklektische Einstellung – bereits durch Christian Thomasius (1655–1728) in ihrer grundsätzlichen Rechtmäßigkeit dargetan – hat sich auch seinen Ausführungen zur Psychologie mitgeteilt. Sie schwanken zwischen bewusstseinstheoretischen und sensualistischen, empirisch-dynamischen und substanzontologischen Bestimmungen. Insgesamt ist eine Revision des psychophysischen Dualismus intendiert, dem Herder in den Prämissen aber auch noch teilweise verhaftet blieb. Am stärksten in die Zukunft weist sein Gespür dafür, dass durch das Wort »Seele« eine Instanz aufgerufen wird, die ihrer emotionellen Tiefendimension wegen letztlich rational unverrechenbar bleibt (vgl. R. Barth 2010). Darum gelangt sie auch vorzugsweise in kulturellen Formen wie Sprache, Kunst und Religion zum Ausdruck. Ob es allerdings sachlich angemessen ist, dafür bereits den Begriff »Ausdruckssubjektivität« (Taylor 1996) zu reklamieren, der wohl eher auf die Frühromantik passen dürfte, sei dahingestellt.

Der weitere Gang der Psychologie im 19. Jh. ist durch den Überschritt von der Philosophie zu einer medizinisch, genetisch, physiologisch oder experimentell verfahrenden Fachwissenschaft gekennzeichnet. Die Psychoanalyse bestätigte diesen Weg auf ihre Weise. Die uralte Suche nach einem anatomisch angebbaren ›Sitz der Seele‹ (Révész 1966, 181 ff., 258 ff.) hatte sich als vergeblich erwiesen. Am Ende steht eine »Psychologie ohne Seele«, wie Friedrich Albert Lange bereits vorausahnend konstatierte

(Lange 1866, II, 381). Doch das wissenschaftsgeschichtliche Resultat ist nur die eine Seite. Umgekehrt zeigt sich, dass Alltagssprache und Dichtung nach wie vor von jener Idee Gebrauch machen. Dieser Befund kann nicht zufällig sein. In ihm scheint sich die vage Vermutung widerzuspiegeln, dass streng naturalistische Beschreibungen weder der intuitiven Selbstvertrautheit noch der impliziten Ganzheitlichkeit subjektiven Erlebens gerecht zu werden vermögen. Damit ist weder dessen Irrtumsimmunität noch Weltenthobenheit behauptet, wohl aber der Sachverhalt, dass jedes Individuum über einen epistemisch privilegierten Zugang zu seinen inneren Erfahrungen und Befindlichkeiten verfügt. Die hier beanspruchte Authentizität wird durch Phänomene wie Ichbewusstsein, Selbstgefühl oder Identitätsgewissheit keineswegs aufgefangen, da diese immer schon durch Akte reflektierter Selbstbeziehung vermittelt sind und als solche weder den emotionalen Charakter noch die Leibgebundenheit jener Ganzheits- und Unmittelbarkeitsprätention zum Ausdruck bringen. Darüber hinaus scheint das zwar auf mentale Zustände gestützte, aber quasi-objektiv verwendete Narrativ »Seele« (Eichendorff: »Und meine Seele spannte …«) dem der natürlichen Einstellung innewohnenden Drang zur Vergegenständlichung zu entsprechen. Nimmt man die angedeuteten Aspekte zusammen (vgl. U. Barth 2005), könnte man sagen: Der Ausdruck ›Seele‹ bezeichnet den aus der Innenperspektive des Erlebens wahrgenommenen, in unterschiedlichen Weisen des Zumuteseins sich artikulierenden und durch deren gemeinsamen Bezug auf einen identischen Leib zur Einheit gebrachten Gesamtzustand einer Person. Mit metaphysischen Postulaten herkömmlicher Art hat dies freilich nur noch wenig gemein. Dies mag einer der Gründe dafür sein, warum auch die Theologie – anders als die von ihr verwalteten religiösen Texte – von jener Kategorie kaum mehr Gebrauch macht.

Quellen

Aristoteles (1969): *Über die Seele*. Hg. v. W. Theiler. Darmstadt.

Descartes, R. (1972): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Hg. v. a. Buchenau, ND. Hamburg.

Descartes, R. (1969): *Discours de la Méthode – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Übers. u. hg. v. L. Gäbe, ND. Hamburg.

Hobbes, Th. ([2]1967): *Vom Körper (Elemente der Philosophie I)*. Ausgew. u. übers. v. M. Frischeisen-Köhler. Hamburg.

Hobbes, Th. (1976): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Hg. v. I. Fetscher. Frankfurt/Main u. a.

Hobbes, Th. (1977): *Vom Menschen – Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III)*. Hg. v. G. Gawlick. Hamburg.

Hume, D. (1984): *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Hg. v. L. Kreimendahl. Hamburg.

Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg*. Hg. v. J. Timmermann. Hamburg.

Kant, I. (1968): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. In: Akademieausgabe (AA) IV, 465–566. Berlin.

La Mettrie, J. O. de (1990) : *L'homme machine/Die Maschine Mensch*. Hg. v. C. Becker. Hamburg.

Leibniz, G. W. (1971): *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Hg. v. E. Cassirer. ND der 3. Aufl. Hamburg.

Leibniz, G. W. ([3]1966): *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Hg. v. E. Cassirer. 2 Bde. Hamburg.

Les Libertins au XVIIe siècle (1986). Hg. v. A. Adam. Paris.

Locke, J. (1976): *Über den menschlichen Verstand*. ND der 3. Aufl. der dt. Übers. Heidelberg (*An Essay Concerning Human Understanding,* 1690).

Montaigne, M. de ([2]2000): *Essais*. Ausgew. u. übers. v. H. Lüthy. Zürich.

Moritz, K. Ph. (2004): *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman* [1785–86]. Hg. v. W. Martens. Stuttgart.

Spinoza, B. de (1965): *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata* [1677]. Hg. v. K. Blumenstock. Darmstadt.

Wolff, Ch. (1983): *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch von allen Dingen überhaupt* [1720, Deutsche Metaphysik]. ND der 11. Aufl. (Halle 1751). Hg. v. Ch. A. Corr. Hildesheim/Zürich/New York.

Sekundärliteratur

Baeumler, A. (1974): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik des 18. Jh.* [1923]. ND der 2. Aufl. Darmstadt.

Brunschvicg, L. (1945): *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel.

Barth, R. (2010): »Von Wolffs ›Psychologia empirica‹ zu Herders ›Psychologie aus Bildwörtern‹. Beobachtungen zur Umformung des Seelenbegriffs in der Aufklärung«. In: Crone/Schnepf/Stolzenberg, 174–209.

Barth, U. (2005): »Seele und Selbstbewußtsein. Kant, Husserl und die moderne Emotionspsychologie«. In: Ders.: *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen, 441–461.

Crone, K./Schnepf, R./Stolzenberg, J. (Hg.) (2010): *Über die Seele*. Frankfurt/Main.

Curley, E. M. (1978): *Descartes against the Skeptics*. Cambridge Mass.

Dessoir, M. ([2]1902): *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Berlin.

Friedrich, H. (1949): *Montaigne*. Bern.

Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen.

Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg) (1988 ff.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. (1998):

1/1–1/2: Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien. Hg. v. J.-P. Schobinger. (1993): *2/1–2/2: Frankreich und Niederlande*. Hg. v. J.-P. Schobinger. (1988): *3/1–3/2: England*. Hg. v. J.-P. Schobinger. Basel.

Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg) (2004 ff.): *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. (2004): *1/1–1/2: Großbritannien und Nordamerika. Niederlande*. Hg. v. H. Holzhey/V. Mudroch. (2008): *2/1–2/2: Frankreich*. Hg. v. J. Rohbeck/H. Holzhey. Basel.

Holzhey, H. (1995): Art. »Seele IV. Neuzeit«. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel, 26–52.

Hirsch, E. (1984): *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde. ND der 3. Aufl. Gütersloh.

Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, Ch. (Hg.) (²2000): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim.

Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.) (1988): *Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos*. Berlin.

Kondylis, P. (²1986): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München.

Lange, F. A. (⁵1896): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 Bde. Leipzig.

Popkin, R. (1979): *The History of Scepticisme from Erasmus to Descartes*. Assen.

Révész, B. (1966): *Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlokation*. ND. Amsterdam.

Röd, W. (²1999): *Die Philosophie der Neuzeit, 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*. München.

Röd, W. (1984): *Die Philosophie der Neuzeit, 1. Von Newton bis Rousseau*. München.

Rohls, J. (1997): *Protestantische Theologie der Neuzeit*. 2 Bde. Tübingen.

Schüling, H. (1967): *Bibliographie der psychologischen Literatur des 16. Jahrhunderts*. Hildesheim.

Sommer, R. (1975): *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*. ND. Hildesheim/New York.

Sparn, W. (2004): »Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma Subjektivität«. In: Korsch, D./Dierken, J. (Hg.): *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen, 29–48.

Stolzenberg, J. (2005): »›Wie wir erkennen, daß wir sind‹. Überlegungen zu Wolffs Beweis des Satzes ›Ich bin‹ im ersten Kapitel der Deutschen Metaphysik«. In: Cataldi Madonna, L. (Hg.): *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs*. Hildesheim, 123–131.

Taylor, Ch. (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/Main.

Wundt, M. (²1964): *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim.

Ulrich Barth

Sensualismus/ Materialismus (frz. sensualisme/ matérialisme; engl. sensualism/ materialism)

Begriff und Vorgeschichte

Sensualismus und Materialismus sind in der Aufklärung der Sache nach eng miteinander verbunden. Die beiden Begriffe haben historisch unterschiedliche Wurzeln. Das Wort »Materialismus« wird zuerst von dessen Gegnern im 17. Jh. verwendet (Geissler 1986). So spricht Leibniz von Materialisten als von Leuten, welche die »schlechte Lehre« vertreten, dass die Seele materiell sei, so Epikur (341–271 v. Chr.) und Thomas Hobbes (1588–1679). Diesen »Materialisten« zufolge vollbringe der Mensch nichts mit seiner Vernunft, alle seine Gedanken und Handlungen seien vielmehr das Spiel von sinnlichen Bildern und Leidenschaften (Leibniz 1880, Bd. 4, 559). Von »Sensualismus« ist hier noch nicht die Rede, aber der Kern der späteren Theorie ist bereits deutlich benannt. Noch stärker ablehnend redet George Berkeley (1685–1753) in seinen *Three Dialogues between Hylas and Philonous* von Materialismus, dem er seinen Immaterialismus gegenüberstellt (Bloch 1985, 4–7). Der Begriff »Sensualismus« stammt erst aus dem frühen 19. Jh. im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Erkenntnistheorie zu einer eigenen philosophischen Disziplin (Vollmer 1995, 614 f.). Der Sache nach existierte er aber bereits ansatzweise im Altertum.

Die antiken Modelle des Materialismus wurden im 17. und 18. Jh. unter gänzlich gewandelten Bedingungen aufgegriffen und modifiziert. Von Demokrit (ca. 460–ca. 370 v. Chr.) und Epikur wird hierbei nicht so sehr der Atomismus, sondern die Lehre von der physischen und sterblichen Seele und der mit ihr verbundene Hedonismus übernommen. Epikur hatte jedoch bereits eine Erkenntnistheorie, nach der die Vorstellungen in der aus Atomen bestehenden Seele von den äußeren Dingen durch atomar verfasste Bilder *(eidola)* zustande kommen. Titus Lucretius Carus (ca. 99–55 v. Chr.) hat die epikureische Theorie der Erkenntnisbilder detailliert ausformuliert und sie in poetischer Form überliefert (Lukrez 1972, 4. Buch). Die sensualistischen Theorien der Aufklärung schreiben der Seele indes weitaus mehr »Subjektivität« zu als die antiken Vorgänger, und einige Autoren werden direkt und indirekt der Aporien gewahr, die mit dieser Position verbunden sind.

Die kritische Stellung der Aufklärung zur Metaphysik schloss besonders eine distanzierte oder gar eine scharf ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen christlichen ↗ Religion ein. Die Lehren von der Schöpfung der Welt ohne eine präexistierende Materie und von der vom Körper strikt geschiedenen und substanziellen Seele wie überhaupt die Annahme substanzieller Formen in den materiellen Dingen, hatten sich, zusammen mit einer universal wirksamen Teleologie, mit der christlichen Glaubenslehre verbunden. Zugleich waren sie in den neuplatonischen und den aristotelischen Schulrichtungen des Mittelalters in vielfachen Variationen reflektiert worden. Sie alle legten den Ursprung der Dinge sowie der naturgesetzlichen und rechtlichen Ordnung in ein übersinnliches geistiges Wesen, dem zugleich höchste Intelligenz und Macht sowie ein absoluter Wille zugeschrieben wurden. Solange der substanzielle Kern der natürlichen Dinge in den nichtmateriellen Universalien gesehen wurde, ist ein Materialismus weder im antiken noch im neuzeitlichen Sinne aufgetreten (Mensching 1999, 37–47). Nachdem aber vom 14. Jh. an mit der nominalistischen Wende der Philosophie die Universalien als bloße mentale Zeichen begriffen wurden und die von ihnen begründete metaphysische Ordnung der Welt als Gedankenkonstruktion sich darstellte, damit hinfällig wurde, entstand die Perspektive einer empirischen Naturwissenschaft, die das Materielle, Sinnliche für sich zum Gegenstand nimmt. Die Natur wird seit der beginnenden Moderne gleichsam entspiritualisiert, die seit Platon übliche Reduktion der Materie auf Geist tendenziell umgekehrt. Sensualismus und Materialismus der Aufklärung entspringen deshalb einer nominalistischen Orientierung des Denkens.

Die Aufklärung hat die traditionelle Metaphysik und Erkenntnislehre grundsätzlich verabschieden wollen. Hierbei hat sie die antike und mittelalterliche Metaphysik eher indirekt und zumeist summarisch kritisiert, oft ohne zu bemerken, dass die Problemstellungen ihrer eigenen Zeit in der fernen und näheren Vergangenheit vorbereitet oder bereits reflektiert waren, so die Frage nach der Ewigkeit der Welt und der Substantialität der menschlichen Seele oder das Problem der kausalen Determiniertheit allen Geschehens. Intensiver ins Gericht ging sie mit der ihr unmittelbar nahestehenden Tradition des frühen Rationalismus von René Descartes (1596–1650), Nicolas Malebranche (1638–1715), Gottfried

Wilhelm Leibniz (1646–1716), Christian Wolff (1679–1754) sowie in einigen Punkten mit Baruch de Spinoza (1632–1677). Bei allem Respekt vor ihren mathematischen und theoretisch-physikalischen Leistungen erschienen sie als Exponenten einer spekulativen Orientierung, die der Erfahrung nur zu oft widerspricht und dem praktischen Leben keinen Nutzen bringt. Descartes' Leugnung des leeren Raumes, Leibniz' Monadenlehre und Malebranches Theorie der Gottgewirktheit aller Erkenntnis erschienen als weltferne Phantasien, die in der technischen Naturbeherrschung und vor allem für die Verbesserung der menschlichen Verhältnisse keinen Fortschritt bedeuten. Demgegenüber insistierte die Aufklärung auf vorurteilsfreier Wissenschaft, gesundem Menschenverstand und ↗ Erfahrung.

Zu den unmittelbaren Vorläufern der Aufklärung gehört auch Hobbes, bei dem die Voraussetzungen deutlich werden, unter denen die Autoren des 18. Jh. argumentieren. Auch er geht von einer nominalistischen Kritik der europäischen Metaphysik aus, die von seinen Nachfolgern in der Aufklärung teils implizit vorausgesetzt, teils aber auch wiederum infrage gestellt wird. Hobbes stellt in seinem vierten Einwand gegen die dritte der »Meditationen« Descartes' sogar die logische Operation des Schließens als eine bloße »Verknüpfung und Verkettung von Namen oder Benennungen durch das Wörtchen ›ist‹ infrage«, da sie über die Natur der Dinge nichts besage, sondern nur über ihre Bezeichnungen (»Quid iam dicimus, si forte ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio, & concatenatio nominum, sive appelationum per verbum hoc *est* ?«, Hobbes 1654, 96 und Hobbes 1967, 169).

Die universalen Namen sind Gegebenheiten der Einbildungskraft (Hobbes 1967, 19). Real ist demgegenüber die Welt der materiellen Körper, von denen der menschliche Verstand nur über die sinnliche Erfahrung Kenntnis nimmt, um sie erst dann mit Namen zu belegen und diese in Sätzen und Schlüssen zu verknüpfen. Alles Wissen, das sich nur auf Erscheinungen beziehen kann, stammt also aus der Empfindung, die geradezu das Prinzip der Erkenntnis darstellt (Hobbes 1967, 136). Erkenntnis ist selbst ein materieller Vorgang unter anderen – ein Gedanke, der sich mit allen seinen Aporien bis in die gegenwärtige Debatte über die Resultate der Hirnforschung fortsetzt. Damit ist die Verbindung von Sensualismus und Materialismus geschaffen, die von den französischen Materialisten weiter verfolgt wird.

Ingesamt wollte die Aufklärung die Wissenschaft auf die Erfahrung der wirklichen Welt gründen. Einige der Aufklärer gingen so weit, nicht nur die Genese der Welt, sondern auch deren Erkenntnis als rein materiellen Vorgang und die Moral als Ausdruck und Reglementierung materieller Interessen und Bedürfnisse zu betrachten. Wenn eine jenseitige, transzendente spirituelle Welt nicht existiert, dann erhält das materielle Diesseits eine in früherer Zeit nicht offen proklamierte Bedeutung. So rückt für die Aufklärer die Natur ins Zentrum und dies ohne Rückgriff auf eine übernatürliche Intelligenz. Sie wird nach dem Modell der Newtonschen Mechanik als ein in sich geschlossenes System gesetzmäßig aufeinander einwirkender materieller Dinge und Kräfte interpretiert, das keinen göttlichen Eingriff erfordert oder auch nur zulässt (↗ Kraft). Hierin ist sich der Deist Voltaire (1694–1778) des *Traité de Métaphysique* (1734) (Mensching 1978, 7–83) mit den Materialisten Denis Diderot (1713–1784) aus der *Lettre sur les aveugles* (1749) und dem d'Holbach des *Système de la nature* (1770) durchaus einig. Auch moralische Normen verdanken sich nicht göttlicher Offenbarung; sie entsprechen vielmehr menschlichen Bedürfnissen, deren materielle, gesellschaftliche Seite ein neuer Gegenstand der philosophischen Theorien des 18. Jh. wird. Galt es noch bei den Rationalisten, den ideellen Kern der Welt in gedanklichen, womöglich mathematisch fassbaren Konstruktionen zu ergründen (↗ Vernunft), so haben die Aufklärer des 18. Jh. die sinnliche Basis aller Erfahrung betont und zuweilen als einzige Quelle des Wissens ausgegeben. Existiert in der Natur nichts als Materie, Bewegung und der leere Raum, dann ist auch die Erkenntnis ein Vorgang, der sich nach Naturgesetzen abspielt. Sensualismus und Materialismus gehen besonders in der französischen Aufklärung eine enge Verbindung ein.

England

In der Folge von Hobbes hat der Sensualismus in England drei weitere Ausprägungen erhalten, die ebenfalls sämtlich für die Entwicklung namentlich der französischen Philosophie der Aufklärung wichtig gewesen sind: John Locke (1632–1704), George Berkeley und David Hume (1711–1776). Sie haben einander teilweise entgegengesetzte Versionen des Sensualismus gelehrt, auf die sich die späteren Autoren immer wieder berufen haben.

Locke ist der Begründer des neueren Empirismus, der sich von der Metaphysik im alten Sinne fernhalten will. Erfahrung ist die Grundlage aller Erkenntt-

nis, ohne dass diese ein rein passiver Vorgang sein soll, der von der alleinigen Realität der Gegenstände herrührte. Lockes Lehre in *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) richtet sich primär gegen die Cartesianische Lehre von den eingeborenen Ideen. Vor der in Raum und Zeit stattfindenden Erfahrung verfügt die einzelne menschliche Seele weder über spekulative noch über praktische Prinzipien. Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch muss ebenso gelernt werden wie die moralischen Regeln. Nicht einmal die Idee Gottes ist eingeboren. Folglich kann Gott dem Menschen auch nicht die Prinzipien oder andere Grundbegriffe der Erkenntnis eingeprägt haben (Locke 1981, Bd. I, 85–96). Ein ↗Atheismus folgt aber hieraus ausdrücklich nicht; auch ist die empiristische Erkenntnistheorie Lockes nicht materialistisch. Die Frage, ob die Materie denken könne, beantwortet Locke nicht bündig, denn sie übersteigt ihm zufolge die menschliche Erkenntnis (Locke 1981, Bd. II, 188–191). Außerdem ist seine Theorie auch deshalb nicht materialistisch, weil sie die Sinnlichkeit nicht als einzige Quelle der Erkenntnis ansieht. Neben den *ideas of sensation* verfügt der Verstand über *ideas of reflection,* die aus der Denktätigkeit entspringen. Den Vorstellungen von Gelb, Weiß, Heiß, Kalt, Weich, Hart, Bitter, Süß, die aus den Sinnesempfindungen stammen, stehen reflexive Ideen gegenüber, wie Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Erkennen, Wollen (Locke 1981, Bd. I, 108). In diesen Letzteren hat sich das Bewusstsein selbst zum Gegenstand, ohne dass dies einem nach innen gewandten Sinn zugeschrieben würde und damit auch eine rein materielle Grundlage hätte. Zudem obliegt es einem keineswegs auf die Sinnlichkeit reduzierten Verstand, die Ideen verschiedener Herkunft zu sinnvollem Wissen zu verbinden (Cassirer 1991, Bd. II, 232 ff.). Erkenntnis ist also schon hier Synthesis von Verschiedenem – ein Gedanke, den Immanuel Kant (1724–1804) unter anderen Voraussetzungen entfalten wird.

Der Lockesche Empirismus enthält indessen ein Element, das den französischen Materialisten der Aufklärung entgegenkommt. Die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände zielt auf die Differenz zwischen den Eigenschaften, die den Dingen unabtrennbar und an sich innewohnen und solchen, die subjektive Wirkungen auf die menschlichen Sinnesorgane haben. Im Begriff der primären Qualitäten macht sich ein Moment der objektiven Bestimmtheit der materiellen Gegenstände geltend, denen gegenüber die Erkenntnis passiv ist, während die sekundären Qualitäten durch die Tätigkeit der Sinne zustande kommen. Sie sind relational, während die primären Qualitäten extramentale Bestimmungen darstellen sollen. Die Frage, ob die primären Qualitäten essenziell oder nur akzidentell seien, stellt Locke nicht. Bestimmungen wie Festigkeit, Ausdehnung, Zahl, und Gestalt, galten in der traditionellen Metaphysik als notwendige Akzidentien eines substanziellen Dinges. Die wichtige Problematik des Übergangs materieller Gegebenheiten in den abstrakt denkenden Verstand versucht er mit seinen Überlegungen zu den komplexen Ideen und den Modi – wenn auch vergeblich – zu lösen.

In Berkeleys *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) nimmt der Sensualismus eine Gestalt an, die sich dem Materialismus scharf entgegensetzt. Wie bei Locke bildet die sinnliche Erfahrung die Grundlage des Wissens und der Ideen. Sie werden durch die Sinneswahrnehmungen und durch ihre Zusammensetzung, Teilung und Vergegenwärtigung mittels des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gewonnen. Alles, was der Verstand über die Eigenschaften der Dinge und über die Dinge selbst ausmachen kann, ist aber Bewusstseinstatsache. Ein Sein, das nicht vom Bewusstsein erfasst wird, ist eine leere und zudem widersprüchliche Vorstellung, denn Ausdehnung, Figur und Bewegung sind nur Ideen, die im Geist existieren. Daraus ergibt sich für Berkeley, dass der Begriff von dem was Materie oder körperliche Substanz heißt, einen Widerspruch in sich schließt (Berkeley 1957, 30). »Hence, it is plain that the very notion of what is called *matter* or *corporeal substance*, involves a contradiction in it« (Berkeley 2005, 90). Das Sein der wahrgenommenen Qualitäten und Ideen besteht in ihrem Wahrgenommenwerden selbst. Berkeley polemisiert heftig gegen Hobbes, aber seine Position ist ebenso nominalistisch wie die seine, denn auch er bestreitet die objektive Realität allgemeiner Bestimmungen, die sich aus den Begriffen nicht herleiten lassen. Der berühmte Satz »Esse est percipi«, der sich sinngemäß an verschiedenen Textstellen findet (Berkeley 1957, 26; Berkeley 1979, § 429, 54), bedeutet, dass sich aus der Sinnesempfindung, die als solche dem Bewusstsein als seiend gewiss ist, nicht das Sein eines extramentalen Dinges folgern lässt (Kulenkampff 1987, 101–135). Indem Berkeley diesen Gedanken konsequent verfolgt, gelangt er zu seinem Immaterialismus. Damit zieht er gegen eine Position zu Felde, die erst um die Mitte des 18. Jh. in Frankreich voll entwickelt war. Er verwahrt sich gegen ei-

nen Sensualismus, der die Sinnesempfindungen wie naturwissenschaftlich zu erforschende äußere Dinge behandelt. Ohne sich darüber ausdrücklich zu erklären, setzt er als Träger der Sinnesempfindungen das selbstbezügliche Bewusstsein voraus. Indem er dessen Tätigkeit verabsolutiert, muss er schließlich in Kauf nehmen, dass fraglich wird, auf welche Realität die Sinnlichkeit und die aus ihr abgeleiteten Verstandesoperationen sich überhaupt beziehen. Den Ursprung der Vorstellungen verlegt dieser Immaterialismus deshalb in den unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen göttlichen Geist (Berkeley 1957, 85 und 111). Berkeleys Theorie verfällt folgerichtig bei den Materialisten einer ähnlichen Kritik wie die Lehre von Malebranche, nach der die Erkenntnis durch göttliche Illumination zustande kommt (Holbach 1960, 120).

Eine solch affirmativ theologische Wendung wie jene Berkeleys hat David Hume in *An Enquiry concerning Human Understanding* (1758) nicht vollziehen wollen. Wie seine Vorgänger begründet er die Erkenntnis in der Empfindung; sie verschafft dem Bewusstsein Eindrücke (impressions), die der Verstand miteinander verknüpft. Alle Erkenntnis stammt aus der sinnlichen Erfahrung, und die Verknüpfungen der Vorstellungen, die Hume nach dem zeitgenössischen Sprachgebrauch Ideen nennt, sind Assoziationen, die der einzelmenschliche Verstand zustandebringt. Die Ähnlichkeiten oder die gewohnte zeitliche Abfolge der Ideen fixiert der Verstand zu inneren Verbindungen der Gegenstände selbst. Insbesondere die Kausalität ist demnach eine psychologische Regel der Assoziation von gewöhnlich aufeinander folgenden Ideen, nicht aber bezeichnet sie einen inneren ontologischen Nexus von Ursache und Wirkung (Hume 1955, 24 ff.). Eine metaphysische Aussage a priori ist deshalb über die Kausalität nicht möglich. Hierin liegt der Humesche Skeptizismus begründet, der eine materialistische Position ebenso ausschließt wie einen sensualistischen Immaterialismus nach dem Modell des Bischofs von Cloyne.

Frankreich

Von den drei Hauptvertretern des englischen Sensualismus hat die Position Lockes in Frankreich die größte Wirkung hervorgebracht. Berkeley wird von einigen Autoren heftig kritisiert und als Spiritualist bezeichnet, dessen Absichten weit von den eigentlich aufklärerischen Intentionen abführen. Die Humesche Version des Empirismus ist nicht wirklich rezipiert worden, obwohl der Autor lange in Frankreich gelebt hat und mit den Protagonisten des Materialismus und anderen Aufklärern gut befreundet war.

Der aufklärerische Sensualismus hat auf dem Kontinent eine systematische Gestalt angenommen, die seine Aporien deutlich werden lässt und über sie hinausführt. Der Abbé de Condillac (1714–1780) hat die sensualistische Erkenntnistheorie bis an den Punkt entwickelt, an dem ein konstituierendes Subjekt erforderlich ist. Die sprachkritischen Überlegungen Lockes führt er zu einer Theorie der Zeichen fort, die der Sprachphilosophie des frühen 19. Jh. vorarbeitet (↗ Sprache/Sprachphilosophie). In seiner *Lettre sur les aveugles* bemerkt Diderot, dass Condillacs Reflexionen von den gleichen sensualistischen Voraussetzungen ausgehen wie Berkeleys Erkenntnistheorie. Gegen das »närrische System« Berkeleys, wie Diderot es nannte, helfe indessen die Untersuchung Condillacs über den Sprachursprung, denn hier zeige sich die notwendige Verbindung unserer Vorstellungen mit den Zeichen, die keineswegs willkürlich seien.

Condillac hat im Gegensatz zu den englischen Sensualisten eine Theorie vom *Ursprung* der menschlichen Erkenntnis liefern wollen. Er hat diese in zwei Schriften entwickelt, im *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) und im *Traité des sensations* (1754) Die letztere Abhandlung enthält ein Gedankenexperiment zur Problematik der Verarbeitung von Empfindungen im Verstand: einer für sinnliche Eindrücke empfänglichen Statue werden nacheinander die Empfindungen der verschiedenen Sinne eingegeben, um die Verstandesoperationen zu untersuchen, derer ein Mensch fähig ist, der nur über einen Sinn wie den Geruchssinn oder den Gehörsinn verfügt. Es stellt sich hierbei heraus, dass die Statue über eine ihr eigene Aufmerksamkeit verfügen muss, durch die sie die einströmenden Sinnesreize *aufnehmen* oder *abweisen* kann. Sie ist also zum Vergleich fähig und stellt eine aktive »subjektive« Fähigkeit dar. Auch wenn sie nur über einen einzigen Sinn verfügte, müsste ihr die logische Form der Negation bereits vorab bekannt sein, denn sonst könnte sie etwa den Duft einer Rose nicht von dem einer Nelke unterscheiden (Condillac 1983, 7). Der Vergleich erfordert zudem noch das Bewusstsein von Gleichheit und Verschiedenheit zwischen den Empfindungen und außerdem das Gedächtnis. Beides kann als solches nicht aus der Empfindung stammen.

Im Kontext des *Traité des sensations* werden die Probleme eines konsequenten Sensualismus nicht erörtert. Dies geschieht in wesentlich reflektierterer Form in dem acht Jahre früher erschienenen *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Kennt der *Traité* nur die passive Statue, der dann unversehens aktive Fähigkeiten, also eine Subjektleistung zugeschrieben wurden, so geht Condillac im *Essai* den umgekehrten Weg. Bereits der erste Satz bezeichnet die Richtung, in der die Untersuchung erfolgt. »Sei es, dass wir uns, metaphorisch gesprochen, bis in den Himmel erhöben, sei es, dass wir in die tiefsten Abgründe hinabstiegen, wir gelangten nicht aus uns selbst hinaus, und es ist niemals etwas anderes als unser eigenes Denken, das wir wahrnehmen.« (Condillac 2006, 65; Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons; Condillac 1973, 107).

Die Sinnesempfindungen sind für Condillac hier zwar die Quelle der Erkenntnis, aber nicht diese selbst. Die Einwirkung der Dinge auf die Sinne allein bewirkt kein Wissen. Hierzu ist die Wahrnehmung als ein aktiver Akt des Bewusstseins erforderlich. Dies ist der »erste und geringste Grad der Erkenntnis« (le premier et le moindre degré de connoissance, c'est d'apercevoir; Condillac 1973, 115). Die für die Erkenntnis fruchtbaren Wahrnehmungen fallen in ein Bewusstsein, das sie ordnet und synthetisiert. Condillac nennt dies Aufmerksamkeit, durch die sich das Bewusstsein der einen Wahrnehmung zuwenden und von der anderen abwenden kann, ohne dass dies hirnphysiologisch vollständig determiniert sein müsste. Die Instanz des Bewusstseins begleitet die Eindrücke, die durch die Wahrnehmungen in der Seele hervorgerufen werden. Sie verknüpft die aktuellen Wahrnehmungen mit vergangenen, wozu Gedächtnis und Einbildungskraft vorausgesetzt sind. Der sensualistischen Theorie entspräche es, diese Vermögen aus der Sinnesempfindung abzuleiten, aber eben dies tut Condillac nicht. In seiner Analyse zeigt sich vielmehr, dass Sinnesempfindung und Wahrnehmung nur dann die Quelle der Erkenntnis sein können, wenn das Bewusstsein und die Einbildungskraft sie bearbeiten, sie vergleichen und synthetisieren. Zwar gibt es nach Condillac ebenso wenig wie nach Locke eingeborene Ideen, und das menschliche Erkenntnisvermögen verdankt sich einer historischen Entwicklung, aber die Vermögen des Vergleichens und Schließens entstammen nicht der empirischen Erfahrung, sondern sind bei dieser immer schon am Werk (Condillac 2006, 80).

Diese Reflexionen kommen der Kantischen Transzendentalphilosophie bereits sehr nahe, die ja bemüht ist, Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der Erkenntnis zu distinguieren und zugleich zu vereinen. Condillacs Theorie ist jedenfalls auf dem Wege, das Erkenntnis erst konstituierende Subjekt in sein Recht einzusetzen. Gleichwohl wird sie zumeist mit dem Materialismus einiger seiner Freunde und Zeitgenossen in eins gesetzt. Dies ist insofern gerechtfertigt, als Condillac der Physiologie von Sinnesempfindung und Wahrnehmung großes Gewicht beimisst und in der Theorie der Entstehung der Sprache, der die Hälfte des *Versuchs* gewidmet ist, auch deren notwendige materielle Bedingungen berücksichtigt, ohne sie zu einem zureichenden d. h. ausschließlichen Grund zu erheben. Auch versucht seine Erkenntnistheorie nicht, alle mentalen Fähigkeiten auf die Physiologie zu reduzieren. Die Rede vom Ursprung meint vielmehr die historische Genese, der sich alle menschlichen Einrichtungen, auch die Erkenntnis und ihre sprachliche Artikulation, verdanken. Darin verfolgt Condillac eine in der Aufklärung ganz allgemein verbreitete und damals neue Tendenz, die scheinbar aller Zeit enthobenen Phänomene von Gesellschaft und Kultur auf ihre historischen Ursprünge hin zu untersuchen.

Diderot nimmt diese Überlegungen Condillacs in der *Lettre sur les aveugles* und der *Lettre sur les sourds et les muets* (1751) auf (Winter 1972). Er geht von ähnlichen Gedankenexperimenten aus: Ein Blinder, der für die Gottesbeweise nicht empfänglich ist, der Taubstumme, der zur Erörterung von Erfahrung und Wahrnehmung dient. Im posthum publizierten, sachlich weitergehenden *Rêve de d'Alembert* (1769) kommt er auf die Frage zu sprechen, wie die Beziehung des denkenden Wesens zu sich selbst zu bestimmen sei. Die Reduktion des Denkens auf einen mechanischen Prozess kann den Selbstbezug nicht erklären, denn dies würde das Denken zu einem Instrument machen, das einen von ihm verschiedenen Operateur voraussetzte. Er bringt das Problem dann auf die Formel: »Das Denkinstrument ist empfindungsfähig. Es ist gleichzeitig Musiker und Instrument« (Diderot 1961, 518; L'instrument philosophe est sensible; il est en même temps le musicien et l'instrument. Diderot 1990, 273). In den fragmentarischen und ebenfalls erst lange nach seinem Tode veröffentlichten *Éléments de Physiologie* (1875) reflektiert Diderot die heute so aktuelle Frage der Reduktion des Geistes auf das Gehirn und skizziert die

darin liegende Aporie: »Betrachten Sie die weiche Substanz des Gehirns als eine empfindliche, lebende Wachsmasse, der alle möglichen Formen eingeprägt werden können. […] Nun gut: das ist das Buch. Wo aber ist der Leser? Der Leser – das ist das Buch selbst, denn es ist doch ein empfindliches, lebendes und sprechendes Buch.« (Diderot 1961, 703; […] il faut regarder la substance molle du cerveau comme une masse d'une cire sensible et vivante, mais susceptible de toutes sortes de formes […]. Voilà le livre. Mais où est le lecteur? Le lecteur c'est le livre même. Car ce livre est sentant, vivant, parlant […]; Diderot 1964, 243).

In derselben Schrift postuliert Diderot indirekt ein Subjekt, auf das sich Empfindungen und Denkakte beziehen: »Das Gehirn denkt ebenso wenig von sich aus, wie die Augen von sich aus sehen und die anderen Sinne von sich aus wirken.« (Diderot 1961, 648; Le cerveau ne pense non plus de lui-même, que les yeux ne voient, et que les autres sens n'agissent d'eux-mêmes; Diderot 1964, 238).

Der Sensualismus hat sich, da wo er zum Materialismus wird, außer auf erkenntnis- und wissenschaftstheoretischem noch auf einem anderen Gebiet entfaltet, dem der Moral (↗ Ethik/Moral). Hier tendiert die Aufwertung der Sinne zu jener der Sinnlichkeit. La Mettrie und Helvétius sind z. B. Exponenten eines Denkens, dem es in je verschiedener Weise um das sinnliche oder sinnlich vermittelte Glück geht (Baruzzi 1968).

La Mettrie hat sich als Arzt schon in seinen intellektuellen Anfängen den Phänomenen der menschlichen Sinnlichkeit gewidmet. Er ist der Begründer der mechanistischen Anthropologie, die später fälschlich der gesamten Aufklärung untergeschoben wurde (↗ Anthropologie). Der Mensch ist demnach eine Maschine, wie es im Titel seines bekanntesten Werkes, *L'homme machine* (1748), zum Ausdruck kommt. Hier wird die Seele als ein Teil des Körpers aufgefasst. Alle ihre Regungen sind letztlich physisch, in Abhängigkeit vom Zustand des Körpers und unter dem ständigen Einfluss äußerer materieller Gegebenheiten wie Nahrung und Klima. Die Sinnestätigkeit untersucht La Mettrie in seinem ersten größeren Werk dem *Traité de l'âme* (1745). Hier sucht er, die These von der substanziellen Selbständigkeit der Seele durch den Nachweis der Empfindungsfähigkeit der Materie zu widerlegen, an die auch alle höheren seelischen Funktionen gebunden sind (↗ Seele). Diese Empfindungsfähigkeit lässt sich bei allen belebten Wesen finden, die alle nach Lust streben und den Schmerz vermeiden wollen. Da die tierischen Organismen nicht auf Automaten zurückgeführt werden können, lassen sich, von den vegetativen und animalischen Fähigkeiten ausgehend, auch die geistigen Vermögen der Menschen herleiten, welche ebenfalls von der körperlichen Natur untrennbar sind. Die Nerven sind die physischen Organe, an denen sich dies alles beobachten lässt. Einen grundlegenden Unterschied zwischen Tieren und Menschen gibt es demnach nicht.

Die Position La Mettries hat in der Argumentation starke Ähnlichkeit mit Meinungen, die in der gegenwärtigen Debatte über die Willensfreiheit geäußert werden. Von einigen namhaften Hirnforschern wird die These vertreten, dass alle Verhaltensweisen der Menschen von der Physiologie des Gehirns determiniert seien und dass die genetische Veranlagung dies im Einzelnen bedinge. Dennoch ist eine Differenz zu dem strengen Determinismus festzuhalten, der in der Aufklärung auch von Holbach vertreten wurde. Keineswegs hat La Mettrie das autonome Subjekt derart als Illusion angesehen wie es Postmoderne und philosophierende Biologen gegenwärtig tun (Mensching 2004). Das kommt in dem starken hedonistischen Aspekt zum Ausdruck, den La Mettries Lehre hat. Dieser Umstand hat ihm schon zu Lebzeiten und mehr noch in der Wirkungsgeschichte moralische Verurteilung eingetragen. Bis in die Gegenwart wurde er als Amoralist gescholten, denn er habe die Lust als höchsten Wert angesehen, der das gesamte menschliche Verhalten determiniere. Das physische Glück des Individuums ist in der Tat in allen seinen philosophischen Werken das zentrale Motiv. In Schriften wie *La volupté*, *Discours sur le bonheur* oder *L'art de jouir* ist dies schon am Titel ersichtlich. Seine Vorstellungen basieren auf dem damaligen Stande der Medizin, welche vorwiegend ein mechanisches Erklärungsmodell des Menschen kennt. Der Zweck dieser Erklärung weist aber über dieses Modell weit hinaus, denn das Glück setzt ein seiner selbst gewisses Subjekt voraus. An mehreren Stellen konstatiert La Mettrie gleichwohl die Notwendigkeit eines reflektierenden Bewusstseins, das eigene und fremde Bedürfnisse abwägt und auswählt. Eine solche psychische Instanz ist mit einem strengen Determinismus eigentlich nicht zu vereinbaren. Ganz allgemein zielte der Determinismus, wie er im aufklärerischen Materialismus vertreten wurde, weniger auf die Negation eines autonomen erkennenden und handelnden Subjekts, als vielmehr auf dessen Befreiung von einer religiös verbrämten moralischen Überforderung, diente die Annahme eines freien Willens doch zugleich der Be-

gründung für die zeitlichen und ewigen Strafen, mit denen dem Sünder gedroht wurde.

Keineswegs ist La Mettrie Verfechter eines skrupellosen Egoismus gewesen, wie es ihm schon im 18. Jh. zur Last gelegt wurde. Zwar hat er in seinem *Discours sur le bonheur* (1748) notiert, dass das reflektierte Bewusstsein dem elementaren animalischen Lustempfinden entgegenwirke (La Mettrie 1987, Bd. II, 247.), jedoch hält er an anderer Stelle Prozesse der Lustverfeinerung und der Triebverlagerung genau fest. So hebt er etwa das *raffinement de l'amour propre* hervor, wenn sich das egoistische Luststreben durch die Befriedigung anderer vermittelt und steigert (La Mettrie ebd., 255; vgl. Mensching 1971, 194 ff.). So unterstreicht er z. B., dass das Streben nach Lust sogar der treibende Grund für die Bosheit ist und auch dies der Natur entspreche. Ebenso sind schließlich Gewissensbisse nur Produkt der Erziehung und gehören nicht zur menschlichen Natur (La Mettrie 1987, 256 ff.). Solche Erkenntnis ist indes keine Empfehlung zu unmoralischem Verhalten, auch wenn der Marquis de Sade dies so verstanden hat. Sie ist vielmehr in einem bestimmten Sinne aufklärerisch, deckt sie doch im Anschluss an die französische Moralistik (La Rochfoucauld) die negative Seite der menschlichen Natur auf, ohne diese noch an den Sündenfall zu binden. Die langgehegte Meinung, die Aufklärung habe einen ausschließlich optimistischen Begriff des Menschen, findet hier ihre Korrektur.

Der aufklärerische Sensualismus/Materialismus präsentiert sich bei Helvétius in seinen Hauptschriften *De l'esprit* (1758) und *De l'Homme* (posth. 1773) in einer stärker kultur- und gesellschaftstheoretischen Variante (Salaün 1996). Zunächst wird hier Lockes Position radikalisiert, indem alle geistigen, kulturellen und sozialen Phänomene auf die sinnliche Empfindungsfähigkeit zurückgeführt werden. Anders als La Mettrie bestimmt Helvétius die Sinnlichkeit nicht vorwiegend physiologisch, sondern als psychische Rezeptivität. Diese ist ihm zufolge bei allen Menschen von allgemein guter Verfassung gleich und begründet damit das Recht eines jeden Individuums auf das gleiche Maß an Erziehung. Die Verfeinerung der Sinne und die Ausbildung des Verstandes geschieht durch die je verschiedenen Lebensumstände in großer Vielfalt. Neben der bewussten Erziehung sind die familiäre Situation und besonders auch das politische System für die Entwicklung des Charakters und der Fähigkeiten eines Menschen entscheidend. Grundlegend gemeinsam ist aber allen Menschen, dass sie nach Glück streben, auch wenn die Vorstellungen hiervon sehr verschieden sind. In diesem Zusammenhang hat Helvétius die produktive Bedeutung des Egoismus herausgestellt. Nicht ein heteronom verordneter Altruismus, sondern ein über sich selbst aufgeklärter *amour propre* sei die Voraussetzung der Soziabilität und überhaupt die Triebfeder des Handelns. Die Erziehung und das politische System können die Selbstliebe und andere Leidenschaften in eine gesellschaftlich wünschenswerte Form bringen, in der auch der Einzelne seine beste Befriedigung findet. »Die Erziehung vermag alles« (Helvétius 1972, 446; L'éducation peut tout. Helvétius 1773, Bd. 2, 611), lautet Helvétius' bekanntester Satz, eine der Überschriften seines Werks. Er leitet sich letztlich von der grundlegenden Bedeutung ab, welche er der physischen Empfindungsfähigkeit zumisst, denn auf ihr beruht auch die Fähigkeit zur Aufnahme geistiger Gehalte. Das Gemeinwohl sei das Glück der größten Zahl, auf das Erziehung und Gesetzgebung die Menschen orientieren sollen. Die prinzipielle Gleichheit der physischen Ausstattung der Menschen soll ihren Ausdruck auch in der möglichst gleichen Verteilung des Eigentums finden, das die Grundlage des physischen Glücks ist (Helvétius 1972, 386–393).

Wirkung

Helvétius' Gedanke ist mit einer anderen Konsequenz von Jeremy Bentham (1748–1832) aufgenommen worden. Er diente im 19. Jh., verbunden mit der Wertschätzung des individuellen Strebens nach Vorteil, der liberalen Auffassung von Gesellschaft, während der Steuereinnehmer Helvétius die Kräfte des freien Marktes überaus skeptisch beurteilt.

Die sensualistischen und materialistischen Positionen haben in der späteren Wirkungsgeschichte der Aufklärung eine Fortsetzung und zugleich deutliche Veränderung erfahren. In Frankreich wurde die Lehre Condillacs von den sogenannten Idéologues zu Beginn des 19. Jh. fortgesetzt und hatte zunächst großen Einfluss auf die unter Napoleon begonnene Reform des Bildungswesens (Picavet 1891, Moravia 1974). Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754–1836) prägte in seinen *Éléments d'idéologie* (1801) den Begriff »Ideologie«, unter dem er die Analyse der Empfindungen verstand, die zu einer Lehre von den Ideen, d. h. Vorstellungen gehörte. Alle Operationen des Geistes lassen sich auf das Empfinden zurückführen »Denken heißt immer empfinden« (Penser, c'est toujours sentir; Destutt de Tracy 1970, Bd. I, 24 u. ö.). Die Ideologie ist dem-

nach die Wissenschaft, die diese Reduktion mithilfe der Physiologie vornimmt. Die Erkenntnislehre wird nun eine Naturwissenschaft. Destutt de Tracy hielt die solcherweise als Abkömmlinge der Sinnlichkeit verstandenen Ideen für absolut gewisse Ausgangspunkte des Denkens und Handelns und betrieb die Ideologie als Naturwissenschaft, als einen »Teil der Zoologie« (partie de la zoologie; Destutt de Tracy 1970 Bd. I, XIII). Hatte Condillac die Erkenntnistheorie als reflexive Selbstvergewisserung des Denkens betrieben, so wird sie bei den »Ideologen« zu einer positiven Naturwissenschaft – eine Veränderung, die letztlich zum Positivismus von Auguste Comte (1798–1857) und Ernst Mach (1838–1916) führt.

Die Aporien des naturwissenschaftlichen Reduktionismus, derer sich so wichtige Autoren des 18. Jh. wie Diderot, Condillac und sogar La Mettrie durchaus bewusst waren, werden in der französischen Philosophie der Folgezeit kaum mehr reflektiert. Das entspricht der nach der Revolution rasch steigenden Wertschätzung der Naturwissenschaft, an deren Methoden alle Disziplinen gemessen wurden. Nach der Gründung der Grandes Écoles, an der die Ideologen anfänglich beteiligt waren, nahm das französische Bildungswesen einen administrativ straffen, auf die Funktionen des Staates gerichteten Charakter mit deutlich technokratischem Einschlag an. Diese Wendung zeigt sich auch in der Veränderung der von Condillac stammenden sensualistischen Motive. Sie werden zu Bestandteilen einer unmittelbar angewandten Wissenschaft und um ihre reflexive und kritische Bedeutung verkürzt. Jedoch gerieten die Idéologues auch in Misskredit und wurden von Napoleon des praxisfernen Räsonnierens, von anderen auch des Atheismus bezichtigt, woraus sich der moderne Ideologiebegriff noch herleitet. Nach den von Victor Cousin (1792–1867) betriebenen Bildungsreformen verschwanden sie aus den offiziellen Lehrprogrammen.

In Deutschland, wo Sensualismus und Materialismus keine Eigenständigkeit gewinnen, war der scheinbar bruchlose Übergang vom Sensualismus der Aufklärung in den naturwissenschaftlichen Positivismus durch die epochale Erhebung der Philosophie von Kant bis zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) aufgehalten und modifiziert. Die empiristische Erkenntnistheorie wurde von allen Autoren des deutschen Idealismus mit gewichtigen Argumenten bekämpft. Der Versuch, alle Erkenntnis aus der sinnlichen Erfahrung herzuleiten, ist schon nach Kant vergeblich: »Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung« (Kant 1787, B 1). Die Prinzipien, nach denen Erfahrung gemacht wird, können nicht aus ihr selbst stammen; sie sind jeder Erfahrung vielmehr immer schon vorausgesetzt. Das vermeintlich unmittelbare Wissen, das in der sinnlichen Gewissheit greifbar gegeben scheint, erweist Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1832) in dem berühmten ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* nicht nur als trügerisch, sondern als durch sein Gegenteil vermittelt. Die Gewissheit, des hier und jetzt gegenwärtigen sinnlichen, d. h. singulären Objekts bedarf der Form der Allgemeinheit und erweist sich in Wahrheit als die erste Stufe zum absoluten Wissen, in dem Erkennendes und Erkanntes vollkommen vereint sind (Hegel 1980, 63 ff.).

Bald nach Hegels Tode regte sich Widerspruch gegen dessen absoluten Idealismus, in dem die Sinnlichkeit nur ein verschwindendes Moment in der Bewegung des Geistes zu sich selbst sein sollte. Gegen den universalen Vermittlungszusammenhang, durch den das Besondere der Sinnlichkeit im Allgemeinen des Begriffs aufgehoben ist, wurde geltend gemacht, dass doch eine physische Gewissheit des Lebens und seiner Funktionen bestehe, die durch die Sinnlichkeit und nicht durch die Abstraktion vermittelt werde. Ludwig Feuerbach (1804–1872) wurde zum Vertreter der folgenreichsten Argumente gegen Hegel. Er versuchte, die spekulative Philosophie als eine ihrer selbst nicht bewusste Form der Theologie und die Theologie als ihrer selbst entfremdete Anthropologie zu deuten. Besteht nach Feuerbachs berühmter These das Wesen Gottes im hypostasierten menschlichen Gattungswesen, so ist dieses gegen alle Spekulation als physisches zu betrachten. Das Wesen des Menschen bestimmt Feuerbach in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843), anders als die philosophische Tradition, als sinnlich. Nachdem die neuere Philosophie das Selbstbewusstsein als das unmittelbar Gewisse gefunden hatte, das an die Stelle Gottes getreten ist, sei es nun an der Zeit, das Unmittelbare als sinnliche Selbstgewissheit zu entdecken und gegen die Abstraktion des reinen Selbstbewusstseins zu wenden. »Der *Mensch* wird *sich selbst nur durch den Sinn gegeben* – er ist sich selbst als Sinnenobjekt Gegenstand. Die *Identität* von Subjekt und *Objekt*, im *Selbstbewußtsein* nur *abstrakter Gedanke*, ist *Wahrheit* und *Wirklichkeit* nur in der *sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen*« (Feuerbach 1966, 203).

Der Aufruf Feuerbachs, den sinnlichen Menschen mit allen seinen Lebenskräften gegen die dürren Spekulationen von Theologie und Philosophie zur Geltung zu bringen, hat eine doppelte Wirkung hervorgebracht. Zum einen hat die politische Bewegung des deutschen Vormärz die Feuerbachsche Philosophie als adäquate Antwort auf die erstarkte Macht von Kirche und Religion sowie gegen die scheinbar staatstreue Hegelsche Philosophie verstanden, zum anderen haben sich Naturwissenschaftler der sensualistischen Anthropologie bedient, um eine Reform des Lebens zu befördern. Einige der Physiologen des späten 19. Jh. sind direkte Schüler Feuerbachs, so z. B. Jacob Moleschott (1822–1893).

Aus dem Vormärz ist die demokratische Bewegung um 1848 und danach der Sozialismus hervorgegangen, deren welthistorische Intentionen offenkundig sind. Es galt, aus dem Hegelschen Bewusstsein der Notwendigkeit, das ein theoretisches ist, auszubrechen und die Freiheit praktisch herzustellen (Bloch 1972). Der Impuls, dem »reinen, rastlosen Kreisen« der Hegelschen Philosophie zu entrinnen und ihm den »wirklichen Menschen und die wirkliche Natur« (Marx 1968, 584) entgegenzustellen, hat in der Feuerbachschen Wendung des sensualistischen Materialismus seinen Ursprung (Schmidt 1973, 184 ff.). Feuerbach und auch der frühere Sensualismus haben – und darin besteht ihr Verdienst – in Erinnerung gebracht, dass weder die Natur noch das menschliche Leben in ihren Begriffen aufgehen. Indessen hat Marx, gerade um die Intention der Feuerbachschen Kritik an Philosophie und Theologie nicht preiszugeben, in seinen *Thesen über Feuerbach* (MEW 3) festgestellt, dass dessen Materialismus eben nicht praktisch ist, da er den Prozess der gegenständlichen Tätigkeit nicht einbezieht, durch die der Mensch notwendig und kontinuierlich mit der Natur in Stoffwechsel tritt. Diesen Stoffwechsel zu erfassen, reicht der Sensualismus freilich bei weitem nicht aus.

Der naturalistische Materialismus um die Mitte des 19. Jh. wollte ebenfalls den Abstraktionen der Philosophie entkommen und setzt den Begriffen die vermeintliche Unmittelbarkeit von Kraft und Stoff und die Physiologie des menschlichen Organismus entgegen. Autoren wie Carl Vogt (1817–1895), Jacob Moleschott und Ludwig Büchner (1824–1899) kritisieren die Philosophie radikal, weil sie ihre Begriffe für Wirklichkeit gehalten habe (vgl. Lange 1866). Die empirische Realität der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten, die sie dem entgegenhalten, ist indessen keineswegs rein sinnlich zugänglich. Sie erfordert vielmehr die virtuelle Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins und zugleich die theoretische Explikation und Konstruktion ihrer Begriffe. Die Reform des menschlichen Lebens, die den Populärmaterialisten zufolge geboten sein soll, beschränkt sich zudem auf die Umgestaltung des je privaten Daseins. Gegenüber den hoch gespannten politischen Intentionen des aufklärerischen Sensualismus und des Marxschen Materialismus ist die Botschaft der Naturalisten um die Mitte des 19. Jh. resignativ.

Quellen

Berkeley, G. (1957): *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Übers. v. F. Überweg. Heidelberg (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin 1710).

Berkeley, G. (2005): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [1710]. In: *The Works of George Berkeley.* Bd. 1. London.

Berkeley (1979): *Philosophisches Tagebuch*. Übers. v. W. Breidert. Hamburg. (*Commonplace Book*, hg. v. a. C. Frazer, Oxford 1871).

Condillac, E. B. de (1983): *Abhandlung über die Empfindungen*. Übers. v. L. Kreimendahl, Hamburg (*Traité des sensations*, London. 1754).

Condillac, E. B. de (1973): *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746]. Paris. (dt. *Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*. Übers. v. a. Oppenheimer. Würzburg 2006)

Destutt de Tracy, A. L. C. (1970): *Elemens d'idéologie* [1803]. Hg. v. H. Gouhier. Paris.

Diderot, D. (1961): *Philosophische Werke*. Bd. I, Berlin.

Diderot, D. (1990): »Entretien entre d'Alembert et Diderot, Denis.« In: Ders.: *Œuvres philosophiques*. Hg. v. Paul Vernière. Paris.

Diderot, D. (1964): *Éléments de physiologie*. Hg. v. Jean Mayer. Paris.

Feuerbach, L. (1966): *Kleine Schriften*. Hg. v. K. Löwith. Frankfurt/Main.

Hegel, G. W. F. (1980): *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: *Gesammelte Werke*. Hg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IX. Heidelberg.

Helvétius, C. A. (1972): *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung,* Übers. v. G. Mensching. Frankfurt/Main (*De l'homme, des ses facultés intellectuelles et de son éducation*. London. 1773).

Hobbes, Th. (1967): *Vom Körper*. Übers. v. M. Frischeisen-Köhler. Hamburg (*De corpore* London 1655).

Hobbes, Th. (1654): »Objectiones tertiae ad Cartesii Meditationes«. In: Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia* [1641]. Amsterdam.

Holbach, P. Th. d' (1960): *System der Natur, oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen* Welt. Berlin (*Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. London. 1770).

Hume, D. (1955): *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. v. R. Richter, Hamburg (*An Enquiry concerning Human Understanding*. London. 1758).

Kant, I. ([2]1787): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga.
La Mettrie, J.O. de (1985): *Œuvres philosophiques*. Hg. v. F. Markovits. Paris.
Leibniz, G.W. (1880): *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Édition du dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'Harmonie preétablie* [1702]. In: C.J. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Bd. IV. Berlin, 554–571.
Locke, J. (1981), *Versuch über den menschlichen Verstand*. Übers. v. C. Winckler. Hamburg (*An Essay Concerning Human Understanding*, London. 1690).
Lukrez (1972): *Über die Natur der Dinge*. Übers. v. J. Martin. Berlin (*De rerum natura*, hg. v. Fernandus de Brixia. Brescia 1473).
Marx, K. (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: Marx/Engels: *Werke*. Erg.-Bd. I. Berlin.
Picavet, F. (1891): *Les Idéologues*. Paris.
Voltaire (1978): *Metaphysische Abhandlung* [1734]. In: Mensching, G. (Hg.): V*oltaire, Recht und Politik*. Schriften 1. Frankfurt/Main, 7–83 (*Traité de métaphysique*. In: *Œuvres complètes* de Voltaire, Bd XX. Paris 1818).

Sekundärliteratur

Baruzzi, A. (Hg.) (1968): *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*. München.
Bloch, E. (1972): *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt/Main.
Bloch, O. (1985): *Le matérialisme*. Paris.
Cassirer, E. (1991): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Darmstadt.
Geissler, R. (1986): »Matérialisme, matérialiste«. In: Reichardt, R./Schmitt, E. (Hg.): *Handbuch Politisch-Sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1720*, H. 5. München, 61–87.
Kulenkampff, A. (1987): *George Berkeley*. München.
Lange, A. (1974): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [1866]. Frankfurt/Main.
Mensching, G. (1971): *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*. Frankfurt/Main.
Mensching, G. (2004): *Seele und Geist bei La Mettrie*. In: H. Hecht (Hg.): *Julien Offray de La Mettrie. Ansichten und Einsichten*. Berlin, 167–178.
Moravia, S. (1974): *Il pensiero degli Idéologues, scienza e filosofia (1780–1815)*. Florenz.
Salaün, F. (1996): *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle*. Paris.
Schmidt, A. (1973): *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München.
Vollmer, M. (1995): »Sensualismus«. In: Ritter, J. u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. IX. Basel, 614–618.
Winter, U. (1972): Der Materialismus bei Diderot. Genf.

Günther Mensching

Sprache/Sprachphilosophie

(frz. langue, langage/philosophie du langage; engl. language/philosophy of language)

Allgemeine Voraussetzungen und Forschungsstand

Im Denken der französischen Aufklärung ist Sprache das Thema, um das sich fast alle anderen Themen drehen (s. Auroux 1997). Sprache und Erkenntnis, Sprache und Meinung, Sprache und Erziehung, Sprache und Vorurteil, Sprache und Nation, Sprache und Einzelsprache, Sprache und Ästhetik. Sprache ist immer dabei. Sie interessiert jedoch noch nicht um ihrer selbst willen, sondern gleichsam als »Schlüssel« zu den evolutionär umkodierten Problemen von menschlicher Natur, Erkenntnis und Gesellschaft. Sie wird gebraucht zur Erklärung beinahe aller Probleme der Epoche. Aus heutiger Sicht imponiert die Sprachauffassung des 18. Jh. durch ihre bunte Aspektvielfalt, durch die methodische Entwicklung der »Schnittpunkte« von Sprache und Kultur bzw. Gesellschaft. Allenthalben werden im 18. Jh. Türen und Fenster aufgestoßen, durch die erst das 20. Jh. wieder geht und schaut.

In der Tradition des cartesianischen Dualismus hat die Sprache (und nur sie) Anteil an beiden »Welten«, an der Welt der »ausgedehnten Dinge« (res extensa) und an der Welt der »denkenden Dinge« (res cogitans). Sie ist das Scharnier zwischen Materie und Denken. Das 18. Jh. differenziert diesen Zusammenhang einerseits aus, während andererseits bei den radikaleren Vertretern der Dualismus verschwindet, der Stoff des Denkens selbst »sensation transformée« (Condillac) wird und insofern realitätshaltig. Die Transformation der Empfindungen erfolgt mit Hilfe der Sprachzeichen.

Gegen Ende des 18. Jh. wird die Sprachforschung erstmals so vielfältig und stoffreich, dass auch ein Bedürfnis nach Überblickspublikationen für das interessierte Publikum entsteht (vgl. Ricken 1984, 77). Bedient wird es in Frankreich z. B. in Thurots Übersetzung des *Hermes* (1796) von James Harris, in Deutschland bei Johann Severin Vater (1799). Populär werden die Sprachensammlungen. Erstmals blühen »serielle Textgattungen«, in denen über Sprachprobleme räsoniert wird, nicht zuletzt Wörterbuch und Enzyklopädie selbst (siehe hierzu Auroux 1973 u. 1979).

In der Sprachlichkeit reflektiert sich zugleich die Schicht der ↗ Aufklärer selbst. Das Novum dieser Schicht besteht darin, dass sie einen umfassenden und universalistischen Machtanspruch vorträgt, ohne über die historisch bewährten Mittel und Insignien von Macht zu verfügen. Geld, Fabriken, Ländereien oder Armeen hat sie nicht, Staat und Gesellschaft, Aristokratie und Religion sind reale Machtfaktoren. Wörter, Sätze und Argumente sind alles, was die Aufklärer in das Machtspiel einzubringen haben, und in diesen Größen reflektieren sie zugleich ihre eigenen Wirkungsbedingungen und deren Grenzen. Durch sprachliche Kommunikation bildet sich die Gruppe der Aufklärer selbst, durch sprachliche Kommunikation begründet sie ihren Anspruch, durch sprachliche Kommunikation adressiert und erreicht sie ihr Publikum. Den voraufklärerischen Sprachkritikern ist die Sprache lediglich Trübung, Hindernis, Schranke des reinen Denkens, den Aufklärern wird sie zum einzigen Mittel der Gewinnung, der methodischen Sicherung und Verbreitung von Wissen. Gesteigert und geschärft wird das Bewusstsein der eigenen Sprachlichkeit auch durch die Allgegenwart der ↗ Zensur.

Für die Aufklärer vertritt Sprache weiterhin ein umfassendes Prinzip der Vergesellschaftung von Wissen. Sie wird insofern auch als Reservoir des *kumulierten* Wissens einer Gesellschaft angesehen (deutlich bei Michaelis 1760; Lambert 1764; vgl. Haßler 1992), nicht nur als mehr oder weniger vollkommene Methode zur Erzeugung *neuen* Wissens. Johann David Michaelis (1707–1791), dessen von der Berliner Akademie gekrönte Preisschrift *De l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions* (dt. Original 1759, frz. 1760) erhebliche Wirkung zeitigte (Haßler 1984, 64 ff.), kann als repräsentativ für die Ansichten der Zeit über die Wechselwirkungen von Sprachentwicklung und gesellschaftlichem Wissen gelten. Wo freilich die Sprache nicht so sehr als Erkenntnismittel, sondern vielmehr als Instrument von Macht und Ungleichheit gesehen wird (also vor allem bei Rousseau), da mutiert das kumulierte Wissen der Berufe und Stände zum beschönigenden Ausdruck partikularer Interessen, zum »Missbrauch der Wörter«.

Die Gleichsetzung der Wissenschaften mit »gut gemachten Sprachen« unterstreicht den aufklärerischen Anspruch, durch Sprachverbesserung allgemein zu wirken, aber auch die Verbesserbarkeit der Sprachen selbst: durch klare Definition ihrer Ausdrücke, durch Auflösung der in ihr enthaltenen Vorurteile etc. (↗ Vorurteil). Die Vertreter unterschiedli-

cher Sprachursprungstheorien gehen jeweils von der Verbesserbarkeit der Sprachen aus (zum Verhältnis von Anthropologie und Sprachursprungstheorie vgl. Neis 2003).

Von Bedeutung ist weiterhin, dass auch der Begriff »Sprache« selbst den dynamischen Veränderungen unterliegt, die Koselleck (1979) für die neuzeitlichen Bewegungsbegriffe der »Sattelzeit« postuliert: Der Sprachbegriff wird radikal verzeitlicht, politisiert und programmatisch mit hohen Erwartungen aufgeladen. Die zeitgleiche Umwandlung einer ständisch parzellierten ↗Öffentlichkeit in eine allgemein-bürgerliche, in der auch die Gebildeten *nicht mehr* exklusiv ihresgleichen adressieren, sondern dem Anspruch nach eine umfassende Allgemeinheit, etabliert die allgemeine und öffentliche Sprache als *das* Medium der Auseinandersetzung um Wahrheit und Auslegungsmacht.

Den unvoreingenommenen Blick auf das Sprachdenken des 18. Jh. verstellt nach wie vor die historiographische Überzeugung, dass die »wissenschaftliche« Periode der Sprachforschung erst mit Bopp, Rask und Grimm im frühen 19. Jh. beginne. Systematisch verzerrt ist das Bild der europäischen Sprachtheorie des 18. Jh. weiterhin durch die nach 1800 rasch einsetzende und anhaltende »Nationalisierung« der Historiographie. Die deutschen Sprachdenker des 19. Jh. berufen sich auf Herder und Humboldt, aber niemals auf die französische Aufklärung, deren Modelle und Theorien gleichwohl unterschwellig erhebliche Wirkungsmacht behalten.

Haßler (1984) gibt eine gründliche historische Analyse der Ansichten, welche die Aufklärung über die Rolle der Sprache im Erkenntnisprozess entwickelte. Ricken (1984) verfolgt die anthropologischen Implikationen des Sprachdenkens. Coserius Geschichte der Sprachphilosophie (2003) führt zeitlich über Rousseau nicht hinaus, stellt aber mit Condillac, Diderot und Rousseau selbst drei originelle Sprachdenker der Zeit aus der Perspektive der eigenen sprachphilosophischen Position vor. Zur europäischen Rezeption der sprachtheoretischen Positionen der französischen Aufklärung sei verwiesen auf Ricken (1990), der selbst ein ausführliches Kapitel zur Sprachtheorie in Deutschland beisteuert (Ricken 1990a). Die empiristische Semiotik des 18. Jh. rekonstruiert Formigari (1994). Zum Verhältnis von Sprachauffassung und politischer Praxis des deutschen Bürgertums im 18. Jh. ist Gessinger (1980) einschlägig. Zu den äußerst wichtigen Denkmodellen und Denkexperimenten der Sprachforscher (Der Blinde, der Taubstumme, die Statue) und ihrem allmählichen Übergang zur empirisch-psychologischen Erforschung der Sprache »am Menschen« ist Gessinger (1994) zu vergleichen. Einen guten Querschnitt über die neuere Forschung zur Sprachdiskussion und Sprachbeschreibung im 17. und 18. Jh. gibt der Sammelband von Haßler & Schmitter (1999; siehe auch Rosiello 1967).

Weil es in erster Linie die Philosophiegeschichte ist, die uns mit Interpretationen des Sprachdenkens der Aufklärung versorgt, verfügen wir über ein »epistemologisch halbiertes« Bild dieser Epoche. Sprachdenker, die philosophiegeschichtlich uninteressant, wirkungsgeschichtlich und institutionell aber durchaus folgenreich sind (wie die »Idéologues«), bleiben unterrepräsentiert. Während diese Lücke in letzter Zeit geschlossen wird (Schlieben-Lange u. a. 1989–1994; Haßler 1999), bleibt bis heute der Umstand unterbelichtet, dass auch für die führenden Köpfe des 18. Jh. das Sprachproblem weit mehr ist als nur ein Erkenntnisproblem. Während Locke übersetzt, zitiert und geachtet wird, werden die radikal politischen und soziologischen englischen Sprachdenker, insbesondere Hobbes und Mandeville, nicht häufig zitiert. An diesem provokativen Apologeten einer starken transreligiösen und moralisch neutralen Staatsmacht sowie an dem lustvollen Zerstörer der moralischen Heuchelei und Selbsttäuschung der bürgerlichen Gesellschaft jedoch arbeitet sich die crème der Aufklärer ab. In diesem Sinne hat Mauthner (1910/11, 511) das 18. Jh. als das Jahrhundert des »Hobbismus« bezeichnet. Dass Sprache nicht »Wahrheit« errichtet, sondern (im Verein mit dem Schwert) »Autorität«, dass Sprache zugleich die »letzte« Institution im machtpolitischen Gefüge von Staat und öffentlicher Meinung ist, gehört zur Geschäftsordnung des aufklärerischen Sprachbegriffes, obwohl dies nur von den radikalen Vertretern, allen voran Rousseau und Diderot, und auch nur am Rande direkt thematisiert wird. Zur Sprachtheorie von Hobbes ist Isermann (1991) sowie Kodalle (1996) zu vergleichen und zu den französischen Wirkungen von Mandeville Juliard (1970) und Schreyer (1978), zu Rousseau diesbezüglich Derrida (1974), aus dem mehr über dessen politisches Verhältnis zu Sprache und Schrift zu lernen ist als bei Wilhelm (2001), auch wenn man Derridas Gesamtkonstruktion nicht für schlüssig hält. Einschlägig ist hier auch Foucault (1966), dessen Machtanalytik damals jedoch noch in den Anfängen steckte, und Starobinski (1990). Zur Bedeutung Foucaults für ein Verständnis des Umbruchs zur historisch-philologischen Sprachauffassung nach 1800 ist Schlieben-Lange (1999) unentbehrlich.

Hauptthemen und Leitbegriffe der französischen Aufklärung

Das Erbe von Port-Royal

Das Grundbuch im Sprachdenken der Zeit ist die *Logik* von Port-Royal *La logique ou l'art de penser* (Arnauld 1662). Sie gilt zwar als »rationalistisch« oder gar »cartesianisch«, markiert aber auch den Ausgangspunkt für den Sensualismus, weil sie die zentralen und gemeinsamen Themen der sensualistischen *und* rationalistischen Sprachtheorie anspricht und bündelt: Das Bedürfnis nach »klaren« Ideen und Bezeichnungen, nach »sicheren« Zeichen, den Hass auf höfische Verstellung und »falsche« Figuren.

Das durchgehende Erkenntnisideal, wonach die Definition des Wortes und der Sache so in Übereinstimmung zu bringen sind, dass die eine die andere *ist*, finden wir in der Logik von Port-Royal ebenso schlüssig formuliert wie die »Ersatzfunktion« der Zeichen gegenüber den Ideen und Vorstellungen. Gültig formuliert ist in der Logik von Port-Royal auch die tiefe Ambivalenz der Sprache als einziger Quelle für die Gewinnung und Verbreitung von Wahrheit ebenso wie von Täuschung und Missbrauch.

Herrschend (und über Condillac vermittelt) ist die Vorstellung, das Sprechen sei von Anfang an die *Analyse* und »Diskursivierung« des Denkens, die Sprache insgesamt dessen *Repräsentation*, und die Grammatik »die Wissenschaft vom Instrument der Rede« (la science de l'instrument du discours; Swiggers 1997, 516, aus der *Encyclopédie* zitierend). Die allgemeine Wertschätzung, welche die philosophische Grammatik erfährt (als »grammaire raisonnée«, der bloßen Normgrammatik semantisch opponiert, die ihre Regeln nicht begründet), liegt in ihrer Schlüssel- und Scharnierrolle, zugleich System der Deskription und Objekt der Deskription (und damit eine Art »Organon« der Wissenschaften; Swiggers 1997, 516 und Swiggers 1986) zu sein. Das befestigt auch ihren Rang als exemplarischer Gegenstand *und* als Mittel der Unterweisung und der Vorbereitung auf die Wissenschaften: kein pädagogisches Konzept ohne einen Kurs in Allgemeiner Grammatik. Die *Analyse*, zweifellos ein Fahnenwort der Aufklärung (zur Begriffsgeschichte Auroux/Kaltz 1986), empfängt ihre letzten und grundlegenden Prinzipien aus der »grammaire raisonnée«, die alle notwendig allgemeinen Merkmale der Repräsentation umfasst. Das Sprechen analysiert das Denken in diesem Sinne, und die Grammatik ist die Wissenschaft von den Instrumenten dieser Analyse (Donzé 1967). Daher rührt ihre allgemeine Aufwertung und Wertschätzung.

Eng verbunden mit dieser Entwicklung ist auch der Funktions- und Bedeutungswandel der »Logik« im Verhältnis zur »Grammatik«. Ein großer Teil des »logischen« Stoffes von Port-Royal findet sich bei Du Marsais (und erst recht bei dessen Nachfolgern) in der Grammatik wieder, was nur unterstreicht, dass die Sprache vom unvollkommenen Ausdruck zum eigentlichen Erzeuger des Denkens und der Repräsentation aufgerückt ist. Dass Du Marsais (nach dem befremdeten Urteil der Historiographen seit Sahlin 1928) eine extrem magere und dürftige »Logik« hinterlassen hat, liegt daran, dass diese einen Großteil ihres Stoffes an die Grammatik verlor. Bei Destutt de Tracy (1754–1838) schließlich ist die Logik vollends aus der Ideenlehre und der Grammatik abgeleitet und folgt diesen als dritter Band des Kurses. Um etwa 100 Jahre vorweggenommen ist damit die Konstellation der deutschsprachigen »psychologistischen« Logik, die am Ende des 19. Jh. fast ihren gesamten Stoff an die Denkpsychologie abtrat.

Gedankenexperimente: der Blinde, der Taubstumme, die Statue

Die Sprachtexte des 18. Jh. wimmeln von Blinden, Taubstummen, ausgesetzten Kindern, Sprechmaschinen, und die hypothetisch mit einem Sinn nach dem anderen ausgestattete Marmorstatue in Condillacs *Traité des sensations* (1754) hat es als Sinnbild des Sensualismus (↗ Sensualismus/Materialismus) zu erheblicher Berühmtheit gebracht. Die Ära dieser Denkexperimente geht zeitlich der empirisch-psychologischen Erforschung der Sprache »am Menschen« (Gessinger 1994) voraus. Sie bildet in ihrer Gesamtheit eine Art »experimentelle Philosophie« der sprachlichen Erkenntnis (zu Condillac vgl. Franzen 1996).

Es versteht sich, dass fehlende Sinnesorgane eine Art Prüfstein für die sensualistische Sprach- und Erkenntnistheorie bilden. Nach Gessinger (1994, XVI) dominiert der Blinde die Paradigmenschlachten in der ersten Hälfte des 18. Jh. und wird dann in der zweiten Hälfte vom Taubstummen abgelöst. Die beiden berühmten Briefe Diderots über die Blinden und die Taubstummen (*Lettre sur les aveugles* 1749; *Lettre sur les sourds et muets* 1751) markieren zeitlich den Übergang zwischen beiden Phasen. Beide Texte gelten zu Recht als sprachtheoretisch relevant und

dürften markant das Interesse der führenden Aufklärer an allen Aspekten der sprachlichen Darstellung repräsentieren.

Das Verhältnis der Sinne untereinander und zur Sprache dominiert den Brief über die Blinden. Im Text fragt der Blinde, dem der prominenteste Sinn fehlt: »Warum staunen Sie nicht darüber, dass ich sprechen kann?« (Pourquoi ne vous étonnez-vous pas aussi de ce que je parle?; Diderot 1749, 23). Seine Kenntnis dessen, was der Normalsinnige sieht, stammt weitgehend aus dem Tast- und Gefühlssinn. Für die Vorstellung des Blinden ist das Gesicht eine Art »Ferntasten«. Zentral ist die Frage, ob er sogleich sieht, was er zuvor nur durch den Tastsinn kennen und repräsentieren konnte. Diderot argumentiert, womöglich müsse das Auge das Sehen ebenso lernen wie die Zunge das Sprechen. Das Fehlen eines Sinnes raubt dem Blinden nicht nur eine Dimension der Dinge, sondern beschränkt seinen Kontakt mit den anderen Menschen. Das Fehlen einer Zeichensprache (bzw. Zeichenschrift) für den Tastsinn isoliert diejenigen, die auf ihn angewiesen sind.

Um einiges verwickelter (und reich an spöttischen Exkursen) ist der zweite Brief Diderots über die Taubstummen von 1751. Kernstück der Abhandlung ist der Gedanke, dass *jedes* Darstellungssystem seine spezifischen »Hieroglyphen« hat, die nur im Ensemble und nur vor dem Hintergrund des Hauptgedankens konfiguriert und entschlüsselt werden können. Durchgeführt wird dieser Gedanke an einem »Stummen«, der als Denkmodell für die »natürliche Reihenfolge« der Sprachzeichen eingeführt wird, am Experiment des Theaterbesuchers, der sich die Ohren zuhält und an einer ironischen Abschweifung über eine Gesellschaft von fünf Personen, von denen jede nur über einen Sinn verfügen soll.

Für die Theoriebildung haben die Denkexperimente vom Typ des Blinden, des Taubstummen, der Statue den Sinn, dass sie jenseits der rationalen Deduktion für die erfahrungshungrigen neuen Denker neue Erfahrungsräume schaffen, die ausgefolgert und in ihren Konsequenzen für die herrschenden Annahmen geprüft werden können (↗Erfahrung). Diese Denkexperimente sind ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur Empirisierung der Wissenschaften vom Menschen.

Sprachursprung

Die Literatur des 18. Jh. überbordet von Abhandlungen über den Ursprung von allem und jedem, von Sprache, Erkenntnis, Ungleichheit, Gesellschaft (zur Sprache s. Gessinger/Rahden 1989). Die radikale Verzeitlichung des Sprachbegriffs wie der auf sie applizierte Evolutionsgedanke sorgen dafür, dass die Option des göttlichen Ursprungs selbst für ihre Vertreter eigentlich nichts mehr erklärt. Dies führt in der Konsequenz zu der Frage nach dem linear-kontinuierlichen Fortschritt der Menschensprache von tierischen Anfängen (Condillac) oder nach Bruch, Diskontinuität und Richtungswechsel in diesem Prozess der Selbsterzeugung (Rousseau). Für Rousseau ist der Beginn der Sprache (ebenso wie die ganze Gesellschaft) nur un- und antinatürlich denkbar. Die Nachwelt hat ihm vorgeworfen, er habe wenigstens drei einander widersprechende Sprachursprungslehren vorgetragen (Juliard 1970; Coseriu 2003). Tatsächlich entsteht dieser Eindruck dadurch, dass für Rousseau von der »Natursprache« zur »Gesellschaftssprache« mehrfach ein radikaler Richtungswechsel vonnöten ist, während es hier aus der linearen Perspektive Condillacs nur Kontinuität gibt: vom »Schrei der Natur« über die Handlungssprache durch beständige Verbesserung und Verfeinerung bis zu den perfektionierten Sprachen. Auch in puncto Priorität von Sprache und/oder Erkenntnis gibt es einen radikalen Widerspruch zwischen den Anhängern Rousseaus und Condillac. Für Condillac ist auch die »natürliche« *langue d'action* bereits eine archaische Methode zur Zergliederung des Denkens, der Orientierung auf die Objekte der Außenwelt, der »Kognition«. Für Rousseau betrifft sie das Verhältnis zum Mitmenschen, die »interpersonale« Dimension von Affekt und Macht. Wenn die Sprache erst jenseits des Naturzustandes beginnt, dann gehört sie auch zu den Anfängen von Ungleichheit und Unterdrückung. Die endgültige Zementierung von Entfremdung und Unterdrückung lässt auch er erst mit der Schrift beginnen: In ihr vergegenständlicht sich die Macht des Wortes auch dann, wenn der Sprecher abwesend ist.

Wiewohl der Cartesianismus des 17. Jh. die Virulenz des Themas »Sprachursprung« fördert, indem er z. B. das religiöse Dogma vom Hebräischen als Ursprache in Zweifel zieht, kann es eigentlich keine rationalistische Sprachursprungstheorie geben. Als materielle Außenseite der menschlichen Ratio fällt das Sprachzeichen für Cartesianer mit dem Menschen selbst in eins – und just diese Gleichsetzung ist die Steilvorlage für die sensualistischen Ursprungsspekulationen der Zeit. Insofern ist der konsequente Rationalismus mit dem Ursprungsproblem nur »über die Bande« verknüpft. Und umgekehrt markiert Condillacs radikaler Evolutionismus für alle

Fraktionen der Debatte den Punkt, hinter den keiner zurückgehen kann und will, sei er »Rationalist« oder »Sensualist«, Befürworter eines »göttlichen« oder »menschlichen« Ursprungs. Das ist der cantus firmus der Sprachdiskussion im 18. Jh. Das gilt auch für Herder und die deutsche Tradition. In der aufklärerischen »Argumentationsgemeinschaft« gibt es in der Logogenese (und Koevolution) von Sprache und Erkennen keine Alternative zum Evolutionismus.

Grammatik

Den Sprachdenkern des 18. Jh. ist die »Allgemeine Grammatik« ein *Ideal*, dem die empirischen Sprachen mehr oder weniger genügen. Je entwickelter die grammatische Form einer Sprache, desto näher steht sie den Idealen der Allgemeinen Grammatik. Und die zeittypisch prekäre Mischung aus Universalismus und Nationalismus zeigt sich allenthalben in der Überzeugung, dass die französische Sprache dem allgemein-grammatischen Ideal am nächsten kommt. Das wachsende Selbstbewusstsein der Aufklärer gegenüber den geistig-kulturellen Leistungen der Antike bricht sich auch in der Sprachauffassung Bahn, die dem Französischen zwar nicht die ästhetische, aber sehr wohl die epistemologische Siegespalme im Wettstreit mit den alten Sprachen reicht. Die pädagogischen Programme der Zeit (von Du Marsais über Condillacs Kurs für den Prinzen von Parma bis hin zu Destutt de Tracys *Éléments de l'idéologie*, Stéfanini 1981) kommen darin überein, dass die »Grammatik« den ersten Teil der Denklehre zu bilden hat. Vorbereitet wird sie durch die »Allgemeine Grammatik«, die bei Condillac und Destutt die Form einer Kurzfassung der sensualistischen Ideenlehre annimmt. Und während dann Du Marsais (in der ersten Hälfte des 18. Jh.) zum Unterricht im Lateinischen übergeht, folgt bei Condillac (1775) auf das Kapitel zur Analyse der Gedanken in den gebildeten und perfektionierten Sprachen der nahtlose Übergang zur französischen Grammatik (ganz analog im Lehrgang von Destutt um 1800). Das Novum ist allenthalben, dass Lehrsätze, Kategorien und Syntax der Allgemeinen Grammatik am Französischen entwickelt werden, was Schritt für Schritt zur »Empirisierung« der Allgemeinen Grammatik – allerdings eben am Französischen – beiträgt. Am Ende der Epoche wird Destutt (1803, 441) erklären, wer bei der Analyse einer Sprache nicht seinem Weg folge, der werde allenthalben in den Einzelgrammatiken nur »obscurité« und »confusion« finden.

Typisch für die Epoche ist nicht so sehr das eine oder andere Grammatikkonzept, sondern der Versuch, die Deskription möglichst weitgehend und bis in die Einzelheiten hinein auf die axiomatischen Fragen der »Analyse« und »Repräsentation« des Denkens im Diskurs rückzubeziehen.

Für die Port-Royal-Tradition – und damit für Du Marsais *und* Beauzée (1767) – ist das Nomen die primordiale Wortart. Es zerfällt in nomen substantivum und nomen adjectivum, wobei diese Opposition nicht nur die der Wortarten, sondern auch die von Referenz und Prädikation umfasst, weshalb z. B. in der »Logik« von Port Royal Substantive wie *König, Philosoph, Arzt* »eigentlich« für Adjektive gelten, weil sie dominant prädizierend sind und ihre Individuationsdefizite nur situativ kompensieren. In dieser Optik ist auch der semantische Kern des Prädikats (*attribut* im Französischen) ein nomen (adjectivum) und die affirmierende Kopula das einzige »wirkliche« Verb. Die hieraus resultierende Darstellung der Wortartenlehre vom Nomen her ist um so mehr Standard, als sie ebenso von radikalen Nominalisten wie Hobbes geteilt wird: Namen (diese Rechenpfennige der Klugen und zugleich das Gold der Törichten! – wie es im »Leviathan« heißt) werden durch »ist« miteinander verbunden, wobei viel über die Namen selbst und wenig über die Natur der bezeichneten Dinge herauskommt. Sichtlich stimmen die axiomatischen Folgen dieser radikalen Umwertung des »Urteilens« darin mit der Tradition von Port-Royal überein, dass auch hier das Nomen als Namenswort der Hauptredeteil ist.

Girard beginnt in *Les vrais principes de la Langue Françoise* (1747, 47), diesbezüglich viel radikaler in seiner Port-Royal-Kritik als selbst Hobbes, seine Logogenese der Darstellung mit dem Akt des Unterscheidens, für welchen die Wortart »Artikel« steht, welche dann bei ihm den Reigen der Wortarten eröffnet. Für die Allgemeinen Grammatiker der Zeit war das lächerlich oder empörend, wussten sie doch (wie natürlich Girard auch), dass der Artikel in vielen Sprachen fehlt und ergo in der Allgemeinen Grammatik nichts zu suchen hat. Aber Girard hat darin ganz recht, dass ein jedes Satzsubjekt die Teilhandlungen des Nennens und des Unterscheidens in sich enthält. Den zeittypischen Anspruch, die Wortartenlehre an eine axiomatische Analyse des »discours« und seiner repräsentativen Funktion für das Denken rückzubinden, erfüllt Girard gleichfalls – wenn auch auf seine eigenwillige Weise. Dazu passt, dass Girard die erste und einzige »Satzgliedlehre« des 18. Jh. vorlegt. Karl Philipp Moritz adaptiert sie

in seiner *Deutschen Sprachlehre in Briefen* (1782) erstmals für das Deutsche. Die Stringenz dieser frühen Satzgliedlehre wird erst von Karl Ferdinand Becker in der ersten Hälfte des 19. Jh. erreicht und übertroffen.

Folgt man der Entwicklung der deskriptiven Tradition von Condillac zu Destutt de Tracy (der sensualistischen Orthodoxie), so verändert sich das Bild noch einmal radikal. Während Condillac (1775) ernst macht mit dem Ausgang von der gleichzeitigen Ganzheit des Gedankens (z. B. dessen Analyse in Haupt- und Nebensätze sowie Propositionen der Wortartenlehre voranstellt – und dabei auf die Parallelen zwischen Nebensatzarten und Satzgliedfunktionen stößt; 1775, 104 ff.), gibt er dann im Kap. XII eine ganz konventionelle nomenzentrierte Satzanalyse (»Analyse des termes de la proposition«). Ganz anders Destutt (1803, 74 ff.), der seine Wortartenlehre, gleichfalls einem Gedanken Condillacs folgend, von den Interjektionen her aufbaut – weil diese den Denkakt noch holistisch, gewissermaßen vor seiner Binarisierung in Subjekt und Prädikat, repräsentiert. In ihrer Technik der Repräsentation steht die Interjektion (so auch Condillac) der naturnahen »langage d'action« am nächsten.

Noch einmal anders (und doch in der axiomatisierenden Technik ähnlich) stellt sich schließlich die Wortartenlehre aus der Sicht einer verbozentrischen Satzlehre dar, wie sie erstmals recht konsequent Meiner (1781) vorträgt. Da sind die Teile des Satzes ein »als unselbständig« und ergänzungsbedürftig gedachtes Verb bzw. Prädikatswort und ein »als selbständig« gedachter Nominal- bzw. Subjektsausdruck. Was den Satz als Repräsentation im Innersten zusammenhält, ist aus dieser Sicht das Verb.

Man sieht, wie die zeitgenössischen Wortartenlehren ihre Architektonik nicht so sehr von den empirischen Verhältnissen der Einzelsprachen, aber auch nicht mehr von den klassischen Sprachen her bekommen, sondern vielmehr von ihrer Beziehung auf die Modelle der Logogenese von satz- bzw. urteilsförmiger Repräsentation.

Die historisch-vergleichende Laut- und Formenlehre des 19. Jh. sah durchaus keinen Grund, an solchen Spekulationen entwickelnd anzuknüpfen. Das hat sie vielmehr der akademisch nicht satisfaktionsfähigen »Schulgrammatik« überlassen, der so das Verdienst zukommt, im Geiste der Aufklärung die universalistischen Satz- und Wortartenlehren in stärkere Übereinstimmung mit den Gegebenheiten der Einzelsprachen auf den Stand zu bringen, der zur Basis der strukturalistischen Wortarten- und Satzgliedlehre im 20. Jh. geworden ist und den wir heute für selbstverständlich erachten.

Was weiterhin die »Tiefenstruktur« der Grammatikographie bestimmt, ist das (in Frankreich seit Vaugelas problematische) Verhältnis zwischen einer soziologisch, auf »vorbildliche« Schichten (wie den Hof, die besten Schriftsteller …) eingestellten normativen Grammatik des Usus und einer auf rational-epistemologische Begründung eingestellten »grammaire raisonnée« (hierzu Monreal-Wickert 1977, 77–94). In der gehörigen Vereinfachung formuliert: Als Bindeglied zwischen allgemein-rationalem »System« und soziologischem »Usus« etabliert sich die Kategorie der »Analogie« als doppelte Vermittlung. Einerseits liefert ein akzeptierter und vorbildlicher Usus Modelle für die (auch systemwidrige) Ausbreitung von Formen und Konstruktionen, andererseits gibt es auch ein analogisches Band zwischen den »Idiotismen«, d. h. den arbiträren Abweichungen der Einzelsprache und ihren darstellungstechnisch notwendigen Vorbildern, im Kern der allgemeinen Grammatik. Reiches analogisches Potential galt allgemein für positiv und erstrebenswert für den Ausbau von Sprachen. Hieraus folgt auch, dass die Kategorie »Analogie«, trotz allgemeiner Akzeptanz, in der Literatur zwischen zahlreichen Lesarten changiert, methodisch-didaktischen und analytisch-genetischen zum Beispiel. Müssen wir als Sprachlehrer versuchen, die Idiotismen der Einzelsprache mit den allgemein-grammatischen Prinzipien per Analogie zu verbinden oder ist es die innere Anatomie der Sprache selbst, die sich per Analogie von den »notwendigen« Kernbestandteilen hin zu den idiomatischen Rändern bis zur Unkenntlichkeit verdünnt? In Diderots *Neveu de Rameau* wird dieses Problem der idiomatischen Ränder (idiotismes de metier) unter Anspielung auf Rousseau vertieft, der in seinen politischen Fragmenten ausführt, dass jeder Stand und jeder Beruf seinen speziellen Wortschatz habe, um in unauffälligen Worten die Untugenden auszudrücken, die ihm anhaften (»Chaque état, chaque profession, a son dictionnaire particulier pour exprimer en termes décens les vices qui leur sont propres«). Anstand sei auf diese Weise nur noch ein Wort und je mehr die Seelen korrumpiert werden, umso mehr achte man auf Gewähltheit und Reinheit im Diskurs (»L'honnêteté n'est plus que dans les mots et plus il y a de corruption dans les ames, plus on affecte de choix et de pureté dans les discours.«, Rousseau 1966–1969 III, 558).

Dieser Passus bezieht sich seinerseits kritisch und dialektisch auf das evolutionär-optimistische Axiom,

wonach der Reichtum einer Sprache in der Vielfalt der beteiligten Berufe und Stände, in deren Spezialisierung und Rückkopplung ins Allgemeinwissen bestehe. Dieser Prozess, so die *opinio communis*, trägt zum Ausbau einer Sprache bei. Bei Rousseau steht dieser »Reichtum« hingegen, ganz in Übereinstimmung mit seiner Kulturkritik, für einen Zustand allgemeiner Korruption (Raymund 2001).

Tropen, Figuren, Sachen

Der »Hauptantrieb« des aufklärerischen Sprachdenkens ist nicht die Epistemologie (im Sinne der Philosophiegeschichte). Vielmehr gilt der herrschende Sprachgebrauch durchweg als »Missbrauch der Wörter«. »Abus« ist ein absolutes Hochfrequenzwort der Zeit (Ricken 1997). Höfische Täuschung, leerer Wortkram, Vorurteil und Aberglaube prägen aus Sicht der Aufklärer die öffentliche Rede. Die Sprachlehre der Aufklärung zielt auf die anti-höfische, antirhetorische und anti-scholastische Übereinstimmung von »Wort« und »Sache« (ausführlicher Ricken 1984).

Philosophisch gefasst ist die Ambivalenz der Sprache als Erkenntnisform in der (sehr präsenten) Formel Christian Wolffs von der sprachlichen Erkenntnis als der spezifischen Form der »figürlichen Erkenntnis« (hierzu die einschlägigen Texte in Ungeheuer 1990 zu Wolff, Lambert, Du Marsais). Für Du Marsais und die Aufklärer sind die Tropen und Figuren kein rhetorischer Schmuck der Rede, sie sind hoch ambivalente Hindernisse und/oder Hilfsmittel auf dem Wege der sprachlichen Erkenntnis zu den »Dingen« bzw. »Ideen«. Generell gilt, dass in der figürlichen Bedeutung der Ausdrücke deren Begleitumstände und Nebenvorstellungen die »eigentliche« Bedeutung überlagern (↗Rhetorik). Konditioniert wird diese Überlagerung durch das Umfeld des Ausdrucks. Insofern die Grammatik im Verständnis der Zeit (durch Condillac wesentlich geprägt) prozessual definiert ist und das Verständnis der Texte lehrt, gehört auch die Lehre von den Tropen zur Grammatik (wo sie Du Marsais auch erstmals platziert). In Condillacs Erkenntnislehre befeuert das elementare Prinzip der Analogie die tropische Verwendung von Ausdrücken, deren unkontrolliertes Wuchern den Erkenntniswert der Zeichen beeinträchtigt (und ihren Missbrauchswert erhöht), deren systematische und methodisch kontrollierte Ausweitung indes Erkenntnis fördert. Was das 19. Jh. in Deutschland als »innere Sprachform« mystifiziert, ist hier in ganz nüchterner Form bereits beisammen: die Gesamtheit der analogisch produktiven Muster einer Einzelsprache, auf deren Grundlage sich der Ausbau und die Entwicklung dieser Sprache vollziehen. Die Ausprägung des Figürlichen in einer Einzelsprache gehört an zentraler Stelle zu deren »génie«.

Auf der anderen Seite haben die Tropen und Figuren aber auch einen guten und praktischen Sinn darin, dass sie die Nachteile der strikten Linearität des sprachlichen Diskurses kompensieren helfen (vgl. hierzu Haßler 1992, 129). Zur linearen Auffädelung des analysierten Gedankens fügen Nebensinn, Allusion, Konnotation gewissermaßen Fülle und Sinnvolumen hinzu.

Zugleich bahnt sich in der Debatte um die *Figürlichkeit* der sprachlichen Erkenntnis die Einsicht an, dass die stets mitlaufenden Tropisierungsschichten zur »Natur« der Sprache gehören, dass sie ursprünglich sind und gleichsam den Stoff für die analogische Ausweitung und für den Ausbau der Sprachen liefern – dass also im Gegenzug die eindeutigen, wohldefinierten und möglichst konnotationsfreien Ausdrücke der Wissenschaften äußerst prekäre Sonderwesen im Reich der Sprache sind. Während der Tropus bei Du Marsais in *Des Tropes ou des différents sens* (1730) noch die »eigentliche« Bedeutung als Hintergrund voraussetzt, setzt Rousseau (aber bei weitem nicht *nur* er) in Vicoscher Manier die poetisch und bilderreich figurierte Sprache an den Anfang und handelt das (vermeintliche) Ideal einer klaren, methodischen und eindeutigen Verstandes- und Erkenntnissprache abschätzig als degenerierte »Sprache der Geometer«, die man irrigerweise an den Anfang der Entwicklung projiziert habe (hierzu Starobinski in Rousseau 1781 [1990, 24 ff. und 221]). Die ursprünglichen Motive, die den Menschen zum Sprechen brachten, seien vielmehr Gefühle, seine ersten Ausdrücke Tropen (»Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent des passions, ses premiérès expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier.«, Rousseau 1781 [1990, 69]).

Das »génie« der Sprachen

In der deutschsprachigen Historiographie steht das Stichwort vom »génie« der Sprachen im Zentrum des Interesses, weil alles, was hierunter gebucht werden kann, in den Rang eines Vorläufers der sprachlichen Weltsichtthese aufrücken musste (Haßler 1984). In der Lehre vom »génie« der Einzelsprachen scheint (unter sensualistischen Prämissen) deren epistemologischer Vorrang gegenüber den universa-

len Kategorien der Erkenntnis im Rückblick anzuklingen. Tatsächlich imponiert das »génie« der Sprachen eher als ein vorfachliches Fahnenwort denn als ein halbwegs klarer Terminus. Praktisch bedeutet die Berufung auf das »génie« der Einzelsprache in ihrer Minimalversion, dass die allgemein-grammatischen Kategorien für eine Analyse nicht ausreichen bzw. inadäquat sind. Daneben läuft jedoch die normative Tradition des 17. Jh. weiter, wo das »génie« der Sprachen bereits ein Modebegriff war. Die Art und Weise, wie das 18. Jh. der Verschiedenheit der Sprachen Rechnung getragen hat, ist – mit allen ihren Widersprüchen – im Begriff des »génie« der Sprachen resümiert.

Bei Condillac, dessen Einfluss man kaum überschätzen kann, beginnen die Sprachen ihre jeweilige Tradition bereits in der Zusammenstellung der einfachen Ideen unter den Sprachzeichen. Allerdings sucht Condillac ausdrücklich die radikal-idealistischen Konsequenzen zu meiden, die etwa Maupertuis (in ähnlichem Sinne wie Berkeley in England) ausdrücklich zieht, wenn er postuliert, unterschiedliche Sprachen müssten ihre Sprecher zu ganz verschiedenen Philosophien führen (Haßler 1984, 34). Stattdessen manifestiert sich das »génie« der Sprachen für Condillac (und noch konsequenter für Diderot) nicht so sehr in Grammatik und Wortschatz als vielmehr im institutionalisierten Diskurs, im gesellschaftlichen Usus des Sprechens, der das gesamte autoritative Wissen dieser Gesellschaft umschließt (und es gewissermaßen sogar *ist*). Als Prä-Soziologe und Prä-Psychologe auf dem Feld des Sprachdenkens verankert Condillac den »caractère d'un peuple« in dessen gesellschaftlichen Verhältnissen (und nur hilfsweise und in zweiter Linie im zeittypischen »Klima«; Haßler 1984, 36 ff.). Das »génie« der einzelnen Sprache ist nun eine Erzeugung des »caractère d'un peuple« und steht mit diesem in Wechselwirkung dergestalt, dass die Individuen ihr Denken so analysieren, wie es die tradierte Sprache vorgibt. Die Vielfalt der gesellschaftlichen Tätigkeiten sedimentiert sich wiederum in den »Diskursen« und prägt die Fähigkeit der Sprache zur Analyse und Resynthese der Gedanken, so dass zwar der Einzelne nur begrenzt über die etablierten Sprachdenkmuster seiner Zeit hinaus kann, diese jedoch für ihn nicht zum semantischen Gefängnis werden (wie in der völkisch radikalisierten Weltsicht-These).

Ein besonders berühmtes Dokument aus der génie-Debatte ist die Preisschrift der Berliner Akademie im Jahr 1783 (gedruckt 1784) über die »Universalité de la langue française«. Rivarol vertritt darin einen sprachnationalistischen, kulturhistorisch geöffneten Universalismus mit sensualistischem Unterbau. »Empfindung und Vernunftschluss, daraus setzt sich der Mensch zusammen. […] Der Mensch, der spricht, ist also der Mensch, der laut denkt, und wenn man einen Menschen nach seinen Worten beurteilen kann, so kann man auch eine Nation nach ihrer Sprache beurteilen.« (Sensation et raisonnement, voilà de quoi tout l'homme se compose: […] L'homme qui parle est donc l'homme qui pense tout haut et, si on peut juger un homme par ses paroles, on peut aussi juger une nation par son langage., Rivarol 1808 II, 18 f.).

Im qui pro quo von Sprache und Nation hat Frankreich bei Rivarol den Primat über die anderen Völker – was im 18. Jh. durch den europaweiten Gebrauch des Französischen bei den kulturellen Eliten eine gewisse Realität beanspruchen kann. In dieser Engführung zwischen Individuum, Sprache und Nation ist zugleich das völkische Gegenkonzept von der Exklusivität und Überlegenheit der deutschen »Muttersprache«, ist die sprachvölkische »Germanomanie« der Fichte, Arndt und Jahn aus dem ersten Drittel des 19. Jh. *als Reaktion* bereits angelegt – mit dem Unterschied allerdings, dass universalistische Beimischungen dort vorerst gar nicht mehr vorkommen. Allerdings bestätigt sich, was Koselleck (2006, 281) über das sprachnationalistische Programm von Arndt und Jahn schreibt: dass nämlich, wer die eigene Sprache zum einzigen Kriterium der Selbstfindung mache, mit einiger Zwangsläufigkeit plötzlich vor einer »Welt voller Feinde« stehe (zur »volkhaften« Sprachforschung im 20. Jh. Knobloch 2005).

In Frankreich selbst verändert sich die Begründung für die Universalität, die sich bei Rivarol auf den philosophischen Bildungskonsens der Zeit stützen konnte, mit der Revolution grundlegend. Die herrschende Sprachauffassung wird patriotisch, puristisch, zentralistisch, und aus der »Universalität« des Französischen wird eine staatliche Waffe gegen die sprachliche Vielfalt im Lande und für die Vernichtung der »patois« (vgl. Ricken 1990, 90 ff.). Argumente aus der Zeit vor der Revolution wie die Sicherung von Gleichheit, Erkenntnisfortschritt, Eindeutigkeit der Fachwörter, werden jetzt ins Feld geführt für die sprachliche Einheit Frankreichs. Die »Überlegenheit des Französischen« rückt in den Status eines Hohelieds der Staats-, Schrift- und Bildungssprache gegenüber den regionalen Varietäten.

Mit dem Übergang zum 19. Jh. verändert sich auch die europäische »Argumentationsgemeinschaft« der Aufklärung (im Sinne von Schlieben-Lange 1989).

Hatte etwa der deutsche Leibniz den englischen *Essay* John Lockes in einem (freilich erst 1765 publizierten) französisch geschriebenen Werk kommentiert, und war ebenso symptomatisch die (latente oder offene) Präsenz von Hobbes und Mandeville in Rousseaus Werk oder die von Rousseau und Condillac in Herders »Preisschrift« über den Ursprung der Sprache, so vollzieht sich spätestens mit den napoleonischen Kriegen eine gründliche Änderung. Die Akademisierung der Sprachwissenschaft in Deutschland führt zu einer nationalen und disziplinären Verengung des Sprachdiskurses, dessen »disziplinärer« Strang sich fortan in Deutschland (Preußen) konzentriert. Diese neue Wissenschaft begreift sich keineswegs als Erbe oder Fortsetzer des französischen 18. Jh., sie konfiguriert sich vielmehr national um den deutschen Idealismus und die romantische Bewegung herum und kappt ihre älteren Wurzeln radikal. Aus der europäischen »Argumentationsgemeinschaft« wird ein nationalkultureller »Fachdiskurs«. In diesem Formwandel entsteht die historisch-vergleichende Sprachwissenschaft des 19. Jh., deren Bruch mit der Vergangenheit eine tiefe Kontinuität verbirgt: Dass sie nämlich die (weitgehend entsemiotisierten) Formen und Laute tatsächlich wie ein Stück »Naturgeschichte« behandelt und nach der Mitte des 19. Jh. auch die eigene Axiomatik evolutionsgeschichtlich naturalisiert.

Zu den Widersprüchen der Umbruchssituation zum 19. Jh. gehört schließlich die missverständnisreiche Aufnahme und Wirkung der Idéologues. Ausgehend von den Thesen Hans Aarsleffs (1977) sind die sogenannten »Ideologen« in Deutschland zuerst als eine Art narzisstischer Kränkung wahrgenommen worden. Denn Wilhelm v. Humboldt (1820 u. allg. 1963), allenthalben als Nationalgenie und eigentlicher Begründer der Sprachphilosophie mehr verehrt und gefeiert als rezipiert, soll die entscheidenden Denkanstöße nicht von Herder, sondern bei seinem Parisaufenthalt von der Gruppe der Idéologues erhalten haben, mit denen er nachweislich lebhaften Verkehr pflegte.

Die drei Bände der *Elémens d'Idéologie*, die Destutt de Tracy, unangefochtenes Haupt der Schule zu Beginn des 19. Jh. vorlegt, sind für den Gebrauch als Lehr- und Schulbücher in den »Écoles Centrales« der französischen Republik konzipiert. Schon im Vorwort der 1803 (als Teil 2) erschienenen »Grammaire« bedauert der Autor, dass es zum Gebrauch des Werkes in den Schulen nicht kommen wird. Napoleon hat die Sektion der »Ideologen« im »Institut National« aufgelöst, man beschäftigt sich dort jetzt nicht mit Allgemeiner Grammatik und Ideenanalyse, sondern ausschließlich mit dem Studium der französischen Sprache (Destutt 1803, XI). Die Anlage des Dreiteilers unterstreicht die Verpflichtung gegenüber der Tradition Condillacs: Teil 1 ist der Entstehung der Ideen gewidmet, Teil 2 gibt die Grammatik und Teil 3 die Logik. Als allgemeine Methodenlehre für die Gewinnung von Erkenntnis überhaupt entspricht Destutts optimistisches Programm in den Grundzügen dem der preußischen Gymnasial- und Universitätsreformen, nicht allein in der Ansicht von den modellhaften Lerngegenständen Sprache und Mathematik, sondern auch im Pathos der Institutionalisierung und im Glauben an die langfristige Wirksamkeit methodischen Wissenserwerbs durch Sprach- und Zeichenanalyse. Die öffentliche Demontage der Schule der »Ideologen« dokumentiert nicht nur die pejorative Bedeutungsentwicklung des Wortes »Ideologie«, es gelingt auch, die ganze Richtung zugleich als abstrakt und weltfremd *und* als verantwortlich für die Revolution zu diskreditieren.

Das pädagogische Programm der »Ideologen« ist zugleich wissenschaftspropädeutisch und sprachreformerisch auf die Verbesserung der Zeichensysteme eingestellt. Darin ist es Muster und Vorbild aller ähnlichen Programme im 19. Jh. – auch wenn dieses Vorbild kaum je genannt wird. In seiner direkten Abhängigkeit von Condorcets schlichtem und gradlinigem Optimismus mag das Vorhaben der »Ideologie« philosophisch problematisch sein. Bahnbrechend war es darin, dass es den modernen Staat zum Motor der Professionalisierung und Institutionalisierung der Wissenschaften erhebt. Dass Napoleon, der Totengräber dieser Bemühungen in Frankreich, deren äußerst erfolgreiche Implementierung im zurückgebliebenen Preußen mit ausgelöst (und Preußen damit zur führenden Wissenschaftsmacht des 19. Jh. gemacht) hat, darf als Ironie der Geschichte gebucht werden (Hültenschmidt 1983).

Ausblick und 20. Jahrhundert

Dass den Denkern der französischen Restauration im Rückblick Condillacs Lehre als eigentlicher Sündenfall des 18. Jh. erschien (und nicht etwa weit radikaler materialistische Lehren wie die von La Mettrie, Diderot oder Rousseau), hat seine Richtigkeit darin, dass dessen konsequenter Evolutionismus den »point of no return« für alle Sprachdenker der Zeit markiert. Hinter ihn konnte und wollte keiner zu-

rück. Durch die Tore, die er aufgestoßen hat, sind alle gegangen. Fast alle Ideen und Schlagworte des Sprachdenkens führen auf ihn zurück: der »Schrei der Natur«, die »Handlungssprache«, die »Analyse und lineare Resynthese des Denkens«, die Ästhetisierung der Sprachanfänge in Tanz und andern Ausdrucksformen, das semiotische Kontinuitätsprinzip und vieles andere mehr. Nicht dass Condillac all dies »erfunden« hätte, er hat es aber zu einem konsequenten Programm gebündelt. Alle Versuche, neue Grenzlinien zwischen »Natur« und »Konvention« in den Sprachen aufzurichten werden beinahe automatisch zu neuen Argumenten für den Entwicklungsgedanken. Das Wirken Condillacs wird aber durch diese Umstände gleich zweimal »unsichtbar«. Einmal, weil es in der zweiten Hälfte des 18. Jh. bereits anonymes Gemeingut des Sprachdenkens geworden ist, ein zweites Mal, weil die Restauration ihn als Urheber von Materialismus und Gottlosigkeit verteufelt und die deutsche Sprachforschung ihn im 19. Jh. (wie fast alles, was aus Frankreich kommt) nicht in ihre »erfundene Traditionsgeschichte« aufnimmt. Auch wenn es paradox erscheint: Der politisch ungleich radikalere Rousseau kann viel leichter als Gewährsmann von Restauration und Romantik umgedeutet und vereinnahmt werden, weil er die Verlustgeschichte von Fortschritt und Erkenntniszuwachs auch in der Sprachauffassung mitführt.

Aber auch die anderen Positionen des sprachtheoretischen Feldes waren in der zweiten Hälfte des 18. Jh. erstklassig besetzt: mit dem radikalen Schulmeister und Lerngrammatiker Du Marsais, mit dem ironisch-weitblickenden (und zugleich höchst praktischen) und allseitigen Enzyklopäden Diderot, mit dem dialektisch-soziologischen Provokateur und Moralisten Rousseau, mit dem geistreichen und gewandten nationalen Sprachsoziologen Rivarol, den methodischen Systemgrammatikern Beauzée und Girard, schließlich den macht- und institutionsbewussten Praktikern der »idéologie«. Alle Akteure dieses Feldes teilen eine minimale evolutionistische *Axiomatik*, die das Verhältnis der Sprachzeichen zu den »Ideen« regelt, und eine vielfach akzentuierbare *Programmatik*, die auf individuelle und kollektive Verbesserung dieses Verhältnisses zielt. Im beständigen Konflikt mit der (zusehends brüchigen) Hegemonie von kirchlicher und staatlicher Meinungsmacht, von Sorbonne und Hof, entwickelt die französische Aufklärung ein ausgeprägt politisches Wirkungsbewusstsein, das der deutschen Aufklärung (die weder einen absolutistischen Zentralstaat noch eine katholische Orthodoxie zum Feind hat) weitgehend fehlt. In den kurz vor der Revolution 1788 veröffentlichten Briefen an Jacques Necker, den Bankier und Finanzminister Ludwigs XVI., bringt Rivarol das zugleich selbstbewusste, praktische und moralische Verhältnis der publizistischen Aufklärung zu dem Komplex Sprache – Meinung – Macht so auf den Begriff: »Si l'opinion gouverne la terre, ceux qui dirigent l'opinion ne parlent et n'écrivent jamais impunément: ils sont responsables de leurs idées, comme les rois de leurs actions; […].« (Rivarol (1788) [1808 II, 99]) (Wenn die Meinung die Erde regiert, dann reden und schreiben diejenigen, die die Meinung lenken niemals ungestraft.)

Als »Medium« der Öffentlichkeit aufgefasst stiftet die Sprache den Zusammenhang, in dem sich die Aufklärung auch selbst reflektiert. Sprache ist zugleich Erkenntnis und öffentliche Aktion, und in beiden Feldern muss sie von den Handelnden vertreten und verantwortet werden. Im Vergleich mit den Königen liegt, kaum verhüllt, der Machtanspruch einer Schicht, deren einziges Machtmittel eben ihre Sprache ist.

Der Sprache in diesem Sinne spielen Fortschritts- und Entwicklungsoptimisten (Condillac, Destutt) ebenso die Schlüsselrolle zu wie Skeptiker (Diderot) und Dialektiker (Rousseau). Gleich ob man in der Sprache das Mittel stets fortschreitender und immer genauerer Analyse und Resynthese des Denkens sieht oder ein serviles und degeneriertes Machtmedium, mit dem man keine Versammlung mehr überzeugen kann (wie Rousseau am Ende des 1781 publizierten *Essai sur l'origine des langues*), in beiden Fällen setzt die aufklärerische Aktion bei der Sprache an, deren Hochschätzung im 19. Jh. sich insgesamt der Aufklärung verdankt. Man darf nicht vergessen, dass Grammatik bis dahin nur etwas für Kinder und Pedanten war. Selbst die »induktive Stoffwissenschaft« (Hültenschmidt 1983, 136) des 19. Jh., die Sprachen entsemiotisiert und in Naturgegenstände verwandelt, ist in all ihrer Reduktion und Vereinseitigung noch ein Produkt dieser umfassenden Aufwertung alles Sprachlichen.

Gleichwohl: Erst mit dem Ende der stofflastigen Laut- und Formengeschichte – also mit Abschluss der »junggrammatischen« Epoche zu Beginn des 20. Jh. – treten die Themen und Problemlagen des 18. Jh. wieder an die Oberfläche des Sprachdiskurses. Im Strukturalismus Saussures werden die Sprachen umfassend resemiotisiert. Die Sprachpsychologie (z. B. Wilhelm Wundt) fasst die Sprachen als kulturell tradierte Verfahren zur Analyse und Resynthese des Denkens (s. Knobloch 1988). Die

Sprachphilosophie des frühen 20. Jh., gleich ob sie sprachkritisch verfährt wie Fritz Mauthner oder sprachoptimistisch wie der frühe Wittgenstein und der Wiener Positivismus, räumt der Sprachlichkeit der Erkenntnis wieder einen prominenten Platz ein. Während das historisch-vergleichende 19. Jh. seine Verpflichtung gegenüber der Sprachauffassung des 18. verdrängt (oder in sprachpsychologischen und schulgrammatischen Unterströmungen verschämt und subakademisch mitführt), hat das 20. Jh. das 18. umfassend rehabilitiert.

Quellen

Arnauld, A. (1662): *La Logique ou l'Art de penser*. Paris.
Beauzée, N. (1767): *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage.* 2 Bde. Paris (Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974).
Condillac, E. B. de (1746): *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris (*Essay über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*. Hg. u. übers. v. U. Ricken. Leipzig. 1977).
Condillac, E. B. de (1749): *Traité des Sistèmes*. La Haye.
Condillac, E. B. de (1983): *Abhandlung über die Empfindungen* [frz. 1753]. Hamburg.
Condillac, E. B. de (1775): *Cours d'Études pour l'instruction du Prince de Parme*. Bd. 1: *Grammaire*. Deux-Ponts.
Destutt de Tracy, A.-L.-C. (1801–1815): *Elémens d'idéologie*. 5 Bde. Paris (Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977).
Diderot, D. (1749): *Lettre sur les aveugles*. London.
Diderot, D. (1751): *Lettre sur les sourds et les muets*. o. O.
Diderot, D. (1984): *Philosophische Schriften*. 2 Bde. Berlin.
Diderot, D. (1984a): *Ästhetische Schriften*. 2 Bde. Berlin.
Du Marsais, C. Ch. (1730): *Des Tropes ou des différents sens*. Paris.
Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751–85, Paris, Neufchastel) (Nachdr.: Stuttgart-Bad Cannstatt 1966–67).
Encyclopédie méthodique (1782–1786); *Grammaire et littérature.* Paris/Liège.
Girard, Abbé G. (1747): *Les vrais principes de la Langue Françoise*. Paris (Nachdr. hg. v. P. Swiggers. Genf 1982).
Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal (1968). Mit den Bemerkungen von Duclos und dem Supplement des Abbé Fromant. Genf [Nachdruck der Ausgabe Paris 1846].
Harris, J. (1751): *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*. London (frz. *Hermès, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle.* Paris 1796. Nachdr. mit Anmerkungen v. a. Joly. Genf 1972).
Humboldt, W. v. (1820): »Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung«. In: Humboldt 1963, 1–25.
Humboldt, W. v. (1963): *Schriften zur Sprachphilosophie* (= Bd. 3 der *Werke.* 5 Bde. Hg. v. a. Flitner und K. Giel). Darmstadt.
Lambert, J. H. (1764): *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*. 2 Bde. Leipzig.
Mandeville, B. (1924): *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits* [1714]. With a commentary critical, historical, and explanatory by F. B. Kaye, 2 Bde. Oxford.
Meiner, J. W. (1781): *Versuch einer an der menschlichen Sprach abgebildeten Vernunftlehre, oder philosophische und allgemeine Sprachlehre*. Leipzig (Nachdr. Stuttgart 1971).
Moritz, K. Ph. ([3]1794): *Deutsche Sprachlehre in Briefen* [1782]. Berlin (Nachdr. Hildesheim/New York 1990).
Rivarol, A. de (1808): *De l'universalité de la langue Française* [1783]. In: *Œuvres complètes*. Bd. 2. Paris.
Rousseau, J.-J. (1971): *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes* [1755]. In: Ders.: *Schriften zur Kulturkritik*, eingel., übers. und hg. v. K. Weigand. Hamburg.
Rousseau, J.-J.(1990): *Essai sur l'origine des langues* [1781 posth.]. Hg. v. J. Starobinski. Paris.
Rousseau, J.-J. (1966–1969): *Œuvres complètes*. 4 Bde. Hg. v. B. Gagnebin und M. Raymond. Paris.
Vater, J. S. (1799): *Übersicht des Neuesten, was für die Philosophie der Sprache in Teutschland gethan worden ist. In Einleitungen, Auszüge und Kritiken*. Gotha.
Vater, J. S. (1801): *Versuch einer allgemeinen Sprachlehre*. Halle/Saale (Nachdr. eingel. v. H. E. Brekle. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970].
Wundt, W. (1900): *Völkerpsychologie I: Die Sprache*, 2 Halbbände. Leipzig.

Sekundärliteratur

Aarsleff, H. (1977): »Guillaume de Humboldt et la pensée linguistique des Idéologues«. In: Joly, A./Stéfanini, J. (Hg.): *La grammaire générale. Des Modistes aux Idéologues*. Lille, 217–241.
Auroux, S. (1973): *L'encyclopédie – »grammaire« et »langue« au XVIIIe siècle*. Paris/Tours.
Auroux, S. (1979): *Introduction à la sémiotique des encyclopédistes*. Paris.
Auroux, S. (1997): »Langue«. In: Delon 1997, 641–643.
Auroux, S./Kaltz, B. (1986): »Analyse, Experience«. In: Reichardt, Rolf u. a. (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*. Heft 6. München, 7–40.
Bach, R. u. a. (Hg.) (1999): *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption. Fs. zum 70. Geburtstag von Ulrich Ricken*. Tübingen.
Borsche, T. (Hg.) (1996): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München.
Brekle, H. E. u. a. (1992–2005): *Bio-bibliographisches Handbuch zur Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts. Die Grammatiker, Lexikographen und Sprachtheoretiker des deutschsprachigen Raums mit Beschreibungen ihrer Werke*. 8 Bde. Tübingen.
Coseriu, E. (2003): *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*. Tübingen
Derrida, J. (1974): *Grammatologie.* Frankfurt/Main. (frz. *De la grammotologie*. Paris 1967).
Delon, M. (Hg.) (1997): *Dictionnaire Européen des Lumières*. Paris.
Donzé, R. (1967): *La Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal*. Bern.
Formigari, L. (1994): *La sémiotique empiriste face au Kantisme*. Übers. v. M. Anquetil. Liège.

Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*. Paris.
Franzen, W. (1996): »Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780)«. In: Borsche, 179–185.
Gessinger, J. (1980): *Sprache und Bürgertum. Zur Sozialgeschichte sprachlicher Verkehrsformen im Deutschland des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.
Gessinger, J. (1994): *Auge und Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700 bis 1850*. Berlin/New York.
Gessinger, J./Rahden, W. v. (Hg.) (1989): *Theorien vom Ursprung der Sprache*. 2 Bde. Berlin/New York.
Haßler, G. (1984): *Sprachtheorien der Aufklärung. Zur Rolle der Sprache im Erkenntnisprozeß*. Berlin.
Haßler, G.(1992): »Sprachphilosophie der Aufklärung«. In: *Handbuch zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* (HSK), Erster Halbband: *Sprachphilosophie*. Hg. v. M. Dascal u. a. Berlin/New York, 116–144.
Haßler, G (1999): »Die Sprachtheorie der Idéologues«. In: Schmitter, P. (Hg.): *Sprachtheorien der Neuzeit I. Der epistemologische Kontext neuzeitlicher Sprach- und Grammatiktheorien* (=Geschichte der Sprachtheorie, Bd. 4). Tübingen, 201–229.
Haßler, G./Schmitter, P. (Hg.) (1999): *Sprachdiskussion und Beschreibung von Sprachen im 17. und 18. Jahrhundert*. Münster.
Hültenschmidt, E. (1983): »Tendenzen und Entwicklungen der Sprachwissenschaft um 1800: ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland«. In: Cerquiglini, B./Gumbrecht, H. U. (Hg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*. Frankfurt/Main, 135–166.
Isermann, M. (1991): *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*. Münster.
Juliard, P. (1970): *Philosophy of Language in Eighteenth-Century France*. Den Haag/Paris.
Knobloch, C. (1988): *Geschichte der psychologischen Sprachauffassung in Deutschland von 1850 bis 1920*. Tübingen.
Knobloch, C. (2005): »*Volkhafte Sprachforschung« – Studien zum Umbau der Sprachwissenschaft in Deutschland von 1918 bis 1945*. Tübingen.
Kodalle, K.-M. (1996): »Thomas Hobbes (1588–1679)«. In: Borsche, 111–132.
Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main.
Koselleck, R. (2006): *Begriffsgeschichten*. Frankfurt/Main.
Mauthner, F. (1910/11): »Entwicklung«. In: Ders.: *Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1.
Monreal-Wickert, I. (1977): *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der großen französischen Enzyklopädie*. Tübingen.
Neis, C. (2003): *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts – Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*. London/New York.
Ricken, U. (1984): *Sprache, Anthropologie, Philologie in der französischen Aufklärung*. Berlin.
Ricken, U. u. a. (Hg.) (1990): *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer Rezeption nach der Französischen Revolution*. Berlin.
Ricken, U. (1990a): »Sprachtheoretische Positionen und Entwicklungen in der deutschen Aufklärung«. In: Ricken 1990, 210–273.
Ricken, U. (1997): »Abus des mots«. In: Delon 1997, 1–4.
Rosiello, L. (1967): *Linguistica illuminista*. Bologna.
Sahlin, G. (1928): *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*. Paris.
Schlieben-Lange, B. (1989): »Überlegungen zur Sprachwissenschaftsgeschichtsschreibung.« In: Dies. u. a. 1989. Bd. 1, 11–23.
Schlieben-Lange, B. u. a. (Hg.) (1989–1994): *Europäische Sprachwissenschaft um 1800. Methodologische und historiographische Beiträge zum Umkreis der »idéologie«*. 4 Bde. Münster.
Schlieben-Lange, B. (1999): »An den Grenzen der Repräsentation«. In: Bach 1999, 333–344.
Schreyer, R. (1978): »Condillac, Mandeville and the Origin of Language«. In: *Historiographia Linguistica* V (1978), 15–43.
Starobinski, J (1990): *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*. Frankfurt/Main.
Stéfanini, J. (1981): »Un grammairien sensualiste: Destutt de Tracy«. In: Geckeler, H./Trabant, J. (Hg.): *Logos Semantikos* I. Berlin, 229–236.
Swiggers, P. (1986): *Grammaire et théorie du langage au XVIIIe siècle*. Lille.
Swiggers, P. (1997): »Grammaire«. In: Delon 1997, 514–518.
Ungeheuer, G. (1990): *Kommunikationstheoretische Schriften II: Symbolische Erkenntnis und Kommunikation*. Hg. u. eingel. v. H. W. Schmitz. Aachen.
Wilhelm, R. (2001): *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des siècle des Lumières*. Tübingen.

Clemens Knobloch

Toleranz (frz. tolérance; engl. toleration, tolerance)

Vorgeschichte

Eine der massivsten und erfolgreichsten Kampagnen der Aufklärung zielt auf Religionsfreiheit und Toleranz. Von der Frühaufklärung im ausgehenden 17. Jh. bis zum Ende der Aufklärung im späten 18. Jh. wird in den Kernländern der europäischen Aufklärung wie auch in Amerika intensiv und zunehmend mit Weiterungen über den Bereich des Religiösen hinaus über Notwendigkeit, Möglichkeiten und Grenzen der Toleranz debattiert. An diesem epochalen Argumentationsprozess wird das radikal kritische, selbstreflexive Potential der Aufklärung in besonderer Weise sinnfällig: In der am Höhepunkt der Kampagne einsetzenden Rede vom »Fanatismus der Toleranz« (Rousseau schreibt sich selbst einen solchen zu: »Chacun a son fanatisme. Je tiens que j'ai aussi le mien […] c'est celui de la tolérance.« Rousseau 1961, Bd. 2, 1782), in der Diagnose des dogmatischen Anspruchs der Toleranz und ihres autoritären Charakters als bloßer Duldung dokumentiert sich die Selbstaufklärung der Aufklärung ebenso, wie sich in der Überführung des Toleranz-Postulats in die Menschenrechtsprogramme und -politik der amerikanischen und französischen Revolution (prägnant dazu Thomas Paine (1737–1809): *Rights of Man*, 1791/92) ihr Praktisch-Werden in herausragender Weise manifestiert.

Religiöse Toleranz ist als Postulat und als Praxis nicht auf die Frühe Neuzeit und die Moderne und nicht auf Europa und Nordamerika beschränkt, wie eine eurozentrische Aufklärungshistorie oft unterstellt (vgl. Laursen/Nederman 2000). Gleichwohl findet sich hier ihre ausdifferenzierteste Form. In den Diskussionen über die kirchliche und/oder staatliche Duldung oder Ausgrenzung und Verfolgung Andersgläubiger werden im 17./18. Jh. traditionelle (moral-)theologische, religionsphilosophische, kirchenrechtliche und staatstheoretische Positionen aufgegriffen, Argumente und begriffliche Differenzierungen der Patristik (hier bes. des Augustinus, vgl. dazu Schreiner 1998), der humanistischen Irenik (etwa des Erasmus v. Rotterdam (1469–1536)) und frühneuzeitlichen Staatstheorie (bes. der »Politiques« und hier speziell Jean Bodins (1529/30–1596)), aber auch Niccolò Machiavellis (1469–1527) sowie der Reformation und ihrer Kritiker und Renegaten (z. B. Sebastian Castellios (1515–1563)) werden übernommen und aktualisiert (vgl. Guggisberg 1984). Wie etwa schon Castellio im 16. Jh., so bedienen sich die Befürworter religiöser Toleranz oft einer biblisch-patristischen Topik, um ihr Anliegen auch religiös aus der Tradition zu legitimieren, eine regelrechte Zitierpolitik beansprucht die Heilige Schrift und die Schriften der Kirchenväter zur Legitimierung religiöser Duldung (so Jean Barbeyrac, *Morale des pères de l'Eglise*, 1728, Voltaire, Lessing). Traditionelle Genres wie das des Religionsgesprächs (vgl. Bodin: *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, 1588 oder 1593, zuerst erschienen 1857) werden vielfach aufgegriffen und variiert (z. B. von David Hume, Voltaire, Gotthold Ephraim Lessing). Die Toleranzdebatte zielt auf religiöse Freiheit sowie auf individuelle Freiheits- und Menschenrechte, ganz im Sinne Sebastian Castellios, der gegen die Intoleranz geltend gemacht hatte: »Einen Menschen töten heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten« (Castellio, *Contra libellum Calvini* […] (1612), zit. n. Guggisberg 1984, 88). Sie verschränkt naturrechtliche, auch vertragstheoretisch akzentuierte, erkenntnistheoretische, oft skeptizistisch getönte, und pragmatische, zumeist ökonomische Überlegungen und richtet sich gegen die Vertreter religiöser Orthodoxie, die eine auf Einheit gerichtete Autorität im kirchlichen und staatlichen Bereich durchsetzen wollen und in gegenaufklärerischer Polemik Toleranz als »Tolerantismus« und »Indifferentismus« diskreditieren.

Das Toleranz-Problem stellt sich während der Aufklärung nach wie vor in erster Linie im Bereich der Religion. Im sogenannten konfessionellen Zeitalter konfigurierten sich die Fragen nach der Tolerierbarkeit von Glaubensüberzeugungen und Formen des Kultus, die von der Orthodoxie, der kirchlichen Lehrmeinung und dem herrschenden Kultus abwichen, allgemeiner gesprochen, die im Gegensatz zu Religion/Konfession der faktischen Majorität und des politischen Souveräns standen, in unterschiedlicher Weise neu. Forderungen nach kirchlicher und staatlicher Duldung Andersgläubiger, nach Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit werden erhoben und differenziert begründet. Nicht nur Protestanten und Katholiken stehen in Konkurrenz und Konflikt, sondern auch Lutheraner und Reformierte, Anglikaner und Puritaner, Jesuiten und Jansenisten rivalisieren miteinander, ringen um innerkirchliche, aber auch staatliche Toleranz bzw. Anerkennung. Mit Beginn der Neuzeit wird Toleranz zunehmend zu einem politischen, staats- und verfassungsrechtlichen Problem; die Etablierung des Prinzips »Cuius

regio, eius religio« im Augsburger Religionsfrieden markiert hier eine erste deutliche Zäsur.

Die religionsgeschichtliche Entwicklung treibt auch Formen von Dissidenz jenseits der traditionellen konfessionellen Differenzen und intrakonfessionellen Rivalitäten hervor und verschärft Grundspannungen. Schon im 17., dann verstärkt im 18. Jh. verlangt der Deismus Anerkennung. Ein weiteres (religions-)politisches Kernproblem bildet die traditionell stark reglementierte und von pragmatischen Überlegungen gesteuerte Duldung der Juden (↗ jüdische Aufklärung). Der ↗ Atheismus schließlich markiert während der gesamten Zeitspanne in allen europäischen Ländern der Aufklärungsbewegung die Grenze religiöser und politischer Tolerabilität. Die Atheisten stellen die höchste Anforderung an die Toleranz-Bereitschaft der Zeitgenossen, und nur wenige Philosophen, wie Pierre Bayle und die französischen Materialisten, postulieren auch ihnen gegenüber Toleranz

Begrifflichkeit

Toleranz als »permissio mali« (Duldung von etwas als eines Übels) bezieht sich auf als schlecht, falsch, verwerflich oder schädlich begriffene Glaubensüberzeugungen, Meinungen, Haltungen, Handlungen (vgl. hierzu und zum Folgenden grundlegend und differenziert King 1976). Eine erste mögliche Haltung ist die Duldung des »malum« im Sinne eines Verzichts auf seine Beseitigung. Diese Haltung einer »permissio negativa mali« wird durch einen schwachen Toleranzbegriff bezeichnet. Eine zweite mögliche Haltung besteht in einer aktiven Duldung des »malum« (»permissio positiva mali«), welche sogar in Anerkennung einmünden kann (»approbatio«), wenngleich die Ablehnung des »malum« bzw. die Abgrenzung gegen dessen Alterität bestehen bleibt. Diese Haltung führt zu einem starken Toleranzbegriff. Der Begriff der Intoleranz bezeichnet die Verwerfung und Beseitigung des »malum«. Unter »Indifferentismus« versteht man die Gleichgültigkeit gegenüber dem von Anderen als »malum« wahrgenommenen Sachverhalt und dementsprechend den Verzicht auf eine tolerante oder intolerante Reaktion. Im religiösen Bereich verlangt ein gravierendes »malum« wie der Atheismus eine starke, hingegen ein etwa die Adiaphora betreffendes, religiös-ethisch neutrales »malum« nur eine schwache Toleranz. Generell gesprochen, bewegt sich die Aufklärung von einem schwachen, auf Duldung angelegten zu einem starken, auf Billigung weisenden Toleranz-Begriff: Aktive Duldung und Anerkennung treten an die Stelle bloßen Gewährenlassens (»Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen« (Goethe 1907, 221).

Aufklärung

Während der Aufklärung konfiguriert sich der Bereich der Toleranz unter dem Einfluss von Autoritätskritik, Entkonfessionalisierung, säkularisierter Moral und eines ethischen und kulturellen Pluralismus neu: Zum einen soll aktive Duldung, Anerkennung an die Stelle bloßen Gewährenlassens, Freiheit an die Stelle einer begrenzten und befristeten Lizenz treten, welche Kant in der *Beantwortung der Frage*: *Was ist Aufklärung*? (1783) im »hochmüthigen Namen der Toleranz« ausgedrückt fand (Kant 1968, Bd. 8, 40). Statt einer höflichen Form von Verachtung soll Toleranz eine selbstverständliche Form wechselseitiger Anerkennung sein. Zweitens: Auch das ganz und gar Fremde, schlechthin Andere (bspw. der Atheismus; der Inzest bei einigen Naturvölkern; der Suizid) kann und soll unter bestimmten Bedingungen toleriert werden. Notwendige Bedingung der Toleranz ist, dies postulieren ihre Befürworter im Siècle des lumières explizit immer wieder, Reziprozität (die sogenannte Goldene Regel). In seiner Theorie der Toleranz hat Rainer Forst darüber hinaus die Fundierung der Toleranz in einem »Prinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung« aufgezeigt (vgl. Forst 2003). Die Theoriebildung im engeren Sinne setzt, das bestätigt sein Durchgang durch die Geschichte des Toleranz-Gedankens aufs Neue, im späten 17. Jh., insbesondere bei Pierre Bayle (1647–1706) und auch bei John Locke (1632–1704), ein.

England

In England ruft die Religionspolitik der Regierung und der Anglikaner schon vor der Mitte des 17. Jh. Kritiker auf den Plan. Gewissensfreiheit wird von Puritanern wie Roger Williams (ca. 1603–1683) und gleichermaßen von Baptisten postuliert, Kirche und Staat sollen ihnen zufolge getrennt und seitens des Staates soll Toleranz gegenüber religiöser Dissidenz geübt werden. Der sogenannte Latitudinarismus propagiert einen staatlich geduldeten religiösen Pluralismus auf der Basis einer Vernunftreligion (Wil-

liam Chillingworth (1602–1644), E. Herbert of Cherbury (1583–1648)). John Milton (1608–1674) befasst sich in mehreren Schriften mit Religions- und Pressefreiheit und postuliert ein christliches Geburtsrecht auf politische und religiöse Freiheit, das er freilich den Nicht-Christen und speziell den Atheisten, aber auch den Katholiken (Papisten) verweigert. Thomas Hobbes (1588–1679) nimmt in der Geschichte der Toleranz-Entwicklung eine ambivalente Stellung ein: Er schreibt dem weltlichen Souverän auch religiöse Autorität zu. Allerdings wird die vom Souverän verordnete Religion auf ein Minimum verbindlicher Glaubenssätze reduziert – eine der Rousseau'schen »Zivilreligion« vorausgreifende Konzeption. Zugleich aber bleibt der Einzelne in seinen individuellen Glaubensüberzeugungen frei, sofern er sie nicht nach außen trägt; seinen Glauben verantwortet er vor dem »forum internum«.

1670 beklagt der Quäker William Penn (1644–1718) in seiner Schrift *The Great Case of Liberty of Conscience* seine Verfolgung durch die anglikanische Kirche; 1681 wird er in Nordamerika Pennsylvania als ein Musterland religiöser Toleranz gründen.

In den Jahren zwischen 1685 – der Revokation des (Toleranz-)Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. und dem darauf folgenden Exodus der Hugenotten aus Frankreich – und 1689 – dem *Toleration Act* Williams III., mit dem den nonkonformistischen Protestanten Kultusfreiheit gewährt wird – entsteht (im holländischen Exil) und erscheint John Lockes *Epistola de tolerantia* (1689, engl. im selben Jahr unter dem Titel *A Letter Concerning Toleration*; vgl. Locke 1975). Lockes kontraktualistisch grundierte Überlegungen zum Verhältnis von Staat, Kirche und individuellem Glauben haben sich als einflussreich erwiesen, sind aber auch immer wieder kritisiert (vgl. Ebbinghaus in Locke 1975; Gawlick 2006) und in ihrer vermeintlich grundlegenden Funktion infrage gestellt worden (vgl. Laursen/Nederman 2000). Lockes analytische Durchdringung und terminologische Differenzierung des Problemkomplexes hat jedenfalls nachhaltig für Deutlichkeit gesorgt. Ihm zufolge besitzt der Staat im Prinzip keine religiöse Zwangsbefugnis. Allein den Kirchen als freiwilligen Vereinigungen religiös Gleichgesinnter kommt Autorität in Fragen der Dogmatik und des Kultus zu. Der Einzelne ist aber in seinem Glauben nach innen frei. Im Übrigen lässt sich – so Locke im Anschluss an einen Topos der Toleranz-Geschichte – Glauben nicht erzwingen (»Fides cogi non potest«. – »[…] true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God. And such is the nature of the understanding, that it cannot be compelled to the belief of any thing by outward force« (Locke 1975, 149). In kantischer Formulierung heißt es im *Streit der Fakultäten* (1798): »[…] denn das Glauben verstattet keinen Imperativ« (Kant 1968, Bd. 7, 42). Die unterschiedlichen Konfessionen sind zur wechselseitigen Toleranz angehalten, auch mit Blick auf den inneren Frieden des Staates. Der staatlichen Duldung religiöser Dissidenz setzt Locke dort Grenzen, wo er den Staat gefährdet sieht: Sowohl Atheisten, von denen keine Vertragstreue zu erwarten sei, als auch Katholiken – als Untertanen einer fremden Macht, nämlich des Papstes – werden von der Toleranz ausgeschlossen. Der später nach Frankreich und Deutschland ausstrahlende Deismus fordert in England schon seit dem späten 17. Jh. mit religionsphilosophischen Argumenten auf der Grundlage einer auf ein Minimum an Glaubensartikeln reduzierten Religion allgemeine religiöse Toleranz (u.a. John Toland (1670–1722), Matthew Tindal (1653–1733), Anthony Collins (1676–1729)).

Niederlande

In den Niederlanden, traditionell ein Zufluchtsort von Dissidenten unterschiedlicher Richtungen, wo schon im 16. Jh. dezidiert Toleranz gefordert worden war (Dirck Volckertszoon Coornhert (1522–1590)), entstehen zwischen 1670 und 1689 die großen frühaufklärerischen Toleranztraktate: Neben John Lockes *Epistola de tolerantia* vor allem Pierre Bayles *Commentaire philosophique* (1686–88) sowie auch Baruch de Spinozas (1632–1677) *Tractatus theologico-politicus* (1670; vgl. Spinoza 1984). Spinozas Konzeption eines weltlichen Souveräns mit starken religiösen Befugnissen, der gegen Intoleranz vorgeht und auf der Basis einer dogmatisch fixierten Minimalreligion Toleranz gewährt, um (Gedanken-)Freiheit zu ermöglichen, trägt autoritäre Züge.

In den Niederlanden hatte im frühen 17. Jh. die neuzeitliche naturrechtliche Linie religionspolitischen Denkens mit Hugo Grotius (1583–1645) eingesetzt (↗Naturrecht). Das Individuum bewegt sich in einem Geflecht von religiösen und politischen Verpflichtungen und Pflichten gegen sich selbst, es ist zugleich Gott als dem obersten Gesetzgeber, dem Souverän als dem weltlichen Gesetzgeber und sich selbst, seinem Gewissen verpflichtet. Gewissensfreiheit ist ein natürliches Recht des Einzelnen, der freilich religiös gebunden bleibt. Politische Loyalität setzt Vertragstreue voraus, die nur von einem Gläubi-

gen zu erwarten ist. Wo Pflichten gegen Gott oder gegen den politischen Souverän durch religiöse Dissidenz gefährdet zu sein scheinen, endet die Toleranz. Auch ein entkonfessionalisiertes Naturrecht, das den Staatszweck diesseitig über das Wohl der Bürger definiert, bleibt zunächst christlich fundiert, so dass die Duldung von Nicht-Christen und speziell Atheisten zunächst ausgeschlossen bleibt. Erst ein tendenziell säkularisiertes Naturrecht und die Trennung von Religion, Moral und Recht entlasten den Atheismus moralisch und politisch (vgl. Hüning 2002).

Deutschsprachiger Raum

Die in den Niederlanden, in Deutschland (bes. bei Samuel Pufendorf (1632–1694); hier einschlägig *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1687, aber auch bei Christian Thomasius (1655–1728) und Christian Wolff (1679–1754)) und in der Schweiz (bes. bei Jean Barbeyrac (1674–1744) und Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748)) im Kontext des Naturrechts formulierten Toleranz-Theorien haben die individuelle Gewissensfreiheit befördert, das Ideal einer natürlichen Religion mit Profil versehen und zur Ausdifferenzierung von Religion, Moral und positivem Recht in erheblichem Maße beigetragen. Die Rezeption des Pufendorf'schen, über Barbeyrac und Burlamaqui vermittelten Naturrechts durch die Philosophes, speziell im schweizerisch-calvinistischen Milieu (Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Jean-Edme Romilly (1739–1779), Louis de Jaucourt (1704–1780)), hat schließlich auch zur Konzeption einer »religion civile« im Rahmen von Rousseaus *Du Contrat social* (1762) beigetragen (vgl. Zurbuchen 1991; Asal 2007) (↗Religion).

In Deutschland sind die naturrechtlichen Überlegungen über Möglichkeiten und Grenzen von religiöser Toleranz, vor allem auch über die staatliche Befugnis in religiösen und kirchlichen Belangen, substanziell sowohl in protestantische (Johann Franz Budde (1667–1729), Gottfried Achenwall (1719–1772), Justus Henning Böhmer (1674–1749), Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760)) als auch in katholische Lehrbücher (z.B. Johann Adam Ickstatt (1702–1776), Johann Caspar Barthel (1697–1771), Karl Anton von Martini (1726–1800), Paul Joseph von Riegger (1705–1775)) des Naturrechts und des Kirchenrechts eingegangen (vgl. dazu Fritsch 2004) und haben auch die Toleranz-Begriffsbildung erheblich und folgenreich differenziert.

Neben dem in den deutschen religionspolitischen Debatten des späten 17. und des 18. Jh. dominanten naturrechtlichen Diskurs und den in den europäischen Ländern allenthalben formulierten pragmatischen, politischen und ökonomischen Argumenten für religiöse Duldung wurde die deutsche und auch die französische Entwicklung im späten 17. Jh. beeinflusst durch die Reunionsbemühungen von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Leibniz plädiert für ein ökumenisches Konzil als irenische Institution, um die Ursachen der Konfessionsspaltung einvernehmlich zu ermitteln und eine interkonfessionelle Einigung auf der Basis gemeinsamer »fundamenta fidei« zu erzielen. Um 1700 tritt der Pietist Gottfried Arnold (1666–1714) mit seiner *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688* (erschienen 1699–1700) hervor. Nicht nur in Deutschland und nicht nur in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung etabliert sich eine am historischen Wechselspiel von Rechtgläubigkeit und Ketzertum, an der Geschichte von Häresien interessierte Historiographie (vgl. bspw. auch Johann Lorenz v. Mosheim (1694–1755), *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, 1746; François-André-Adrien Pluquet (1716–1790), *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne*; *ou Dictionnaire des hérésies*, *des erreurs et des schismes*, 1762/64). Die Kirchen- und Dogmengeschichte als Geschichte von Orthodoxie und Heterodoxie, Inklusion und Exklusion war für eine theologische Aufklärung von höchstem Interesse. In der ihrem Anspruch nach unparteiischen Ketzereigeschichtsschreibung dokumentiert sich eindrucksvoll die aufklärerische Rationalisierung von (In-)Toleranz. Was (In-)Toleranz charakterisiert, ließ sich paradigmatisch am sogenannte »Ketzermachen« nachvollziehen: Abweichung war im Laufe der Kirchengeschichte als Heterodoxie/Häresie diskriminiert und entweder lizenziert oder verworfen und verfolgt worden (von den mittlerweile zahlreichen Bänden zur Toleranz- und Häresie-Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit, die J. Ch. Laursen, C. J. Nederman und I. Hunter ediert haben, sei an dieser Stelle nur hingewiesen auf Hunter/Laursen/Nederman 2005; zur neuzeitlichen Häresiologie vgl. Neveu 1993).

Einen Höhepunkt der deutschen Toleranz-Bewegung markiert Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), der sich im Deismus-Streit um Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) (*Von Duldung der Deisten*, posthum 1774) exponiert hat, mit der Ringparabel in *Nathan der Weise* (1779; UA 1783). Deren

religiös pluralistische, anthropologisch-moralische Conclusio (»[…] Ich höre ja, der rechte Ring/Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen; / Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß/Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden / Doch das nicht können! […]«, Lessing 1984 [1779], 670) pointiert eine außerordentlich lange und komplexe textuelle und religionsgeschichtliche Tradition in subtiler und zeitgerechter Weise: »eine Art von Festspiel der praktischen Vernunft« (Wölfel in Lessing 1984, 845), in dem Judentum, Islam und Christentum nicht um die geoffenbarte Wahrheit, sondern um praktische Humanität miteinander konkurrieren (zu Lessings Toleranz-Konzept vgl. Schultze 1969). Etwa gleichzeitig postuliert Heinrich Friedrich v. Diez (1751–1817) Pressefreiheit und die Freiheit, die Religion selbst infrage zu stellen (*Apologie der Duldung und Preßfreiheit*, 1781). 1781 erlässt Joseph II. mehrere Toleranz-Patente, die Lutheranern, Reformierten und Orthodoxen Gleichstellung in bürgerlichen Rechten und im Staatsdienst gewähren, ohne ihnen freilich zugleich auch Kultusfreiheit einzuräumen. Die Toleranz-Patente Josephs II. werden von der aufgeklärten europäischen Öffentlichkeit begrüßt. Zu den Panegyrikern zählen etwa Johann Baptist Alxinger (1755–1797), dessen Gedicht *Die Duldung* 1783 erschien, und Johann Pezzl (1756–1823) mit seinem von Voltaires *Candide* inspirierten Roman *Faustin oder Das philosophische Jahrhundert* (1783). In Deutschland konzentriert sich die Debatte gegen 1780 auf die Frage der Duldung und Emanzipation der Juden. Prominente Fürsprecher der jüdischen Toleranz-Forderungen sind Christian Konrad Wilhelm v. Dohm (1751–1820; *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781) und Moses Mendelssohn (1729–1786), dessen Traktat *Jerusalem*, *oder Über religiöse Macht und Judentum* (1783) über das konkrete Anliegen hinaus eine Theorie der Toleranz entfaltet und vor dem Hintergrund des naturrechtlichen Kontraktualismus für politische Gleichheit aller Religionen plädiert. Wenig später machen sich in Frankreich Honoré Gabriel de Mirabeau (1749–1791) mit *Sur Moses Mendelssohn*, *sur la réforme politique des Juifs* (1787) und der Abbé Henri Grégoire (1750–1831) mit dem *Essai sur la régénération physique*, *morale et politique des Juifs* (1788/89) dieses Anliegen zu eigen.

Am Ende des 18. Jh. mündet die etwa bei Castellio, Bayle u. Lessing sichtbare Linie einer praktischen Humanität, einer wechselseitigen Anerkennung des Menschen durch den Menschen, ein in die kantische Konzeption der Toleranz als unbedingter Achtung des Menschen für seinesgleichen, für den Menschen als eine moralische Person. Kants historische Leistung im Rahmen der neuzeitlichen Toleranz-Debatte besteht in der rein moralischen Rechtfertigung von Toleranz als gebotenem Respekt gegenüber der Menschheit in der Person des Anderen. Doch nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich ist Toleranz geboten, entsprechend der von Kant postulierten Vereinbarkeit des wechselseitigen Zwangs mit der Freiheit jedes Anderen. Mit dem Wöllner'schen Religions- und Zensuredikt 1788 waren in Preußen unter Friedrich Wilhelm II. die Religionsfreiheit und die Freiheit der religiösen Meinungsäußerung stark eingeschränkt worden, und Kant wurde anlässlich des Erscheinens seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) 1794 auf Veranlassung Wöllners offiziell gemaßregelt. Religionsphilosophisch gesehen, wird sich Kant zufolge die moralisch fundierte und von der Offenbarungsreligion zu unterscheidende Vernunftreligion zwanglos durchsetzen; dass die Wahrheit sich eigenmächtig Geltung verschaffen werde, ist ein schon in der Bibel vorgeprägter Topos des Toleranz-Diskurses (Apg. 5, 38–39). Die Vernunftreligion ist, im Gegensatz zu den unterschiedlichen positiven Religionen, allgemein verbindlich: »Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene Religionsbücher […] geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion« (*Zum ewigen Frieden* [1795]. In: Kant 1968, Bd. 8, 367, Anm.).

Frankreich, Italien, Spanien

In Frankreich ist die Debatte über religiösen Zwang und Religionsfreiheit schon im 16. Jh. angesichts der Religionskriege und ihrer Folgen stark politisch akzentuiert. Das gilt vor allem für die Position der »Politiques« (u. a. Jean Bodin und Michel de L'Hôpital (1505–1573)), die der politischen Einheit zuliebe dem Staat weitgehende konfessionelle/religiöse Neutralität empfehlen, aber auch für einen freiheitlichen Denker wie Michel de Montaigne (1533–1592), der einerseits auch die Religion in seinen umfassenden Relativismus und (in charakteristischer Weise fideistisch konterkarierten) Skeptizismus einbezieht, andererseits aber dem innerlich freien Individuum in

Religionsangelegenheiten politische Konformität und Loyalität gegenüber der in seinem Staat dominanten Konfession verordnet. Die Prinzipien von innerer Freiheit, unbedingter Gewissensbindung und äußerer politischer Loyalität vertritt auch der von Montaigne beeinflusste Hugenotte Pierre Bayle am Ende eines Jahrhunderts, das in Frankreich durch eine scharfe Repressionspolitik gegenüber den Hugenotten gekennzeichnet war, welche 1685 in der Revokation jenes Edikts von Nantes gipfelt, mit dem Heinrich IV. 1598 den Hugenotten eine eingeschränkte Toleranz gewährt hatte. Pierre Bayle, der im Exil in Rotterdam lebte, hat sich in verschiedenen Schriften gegen die Religionspolitik Ludwigs XIV. gewandt und religiöse Toleranz – von den Katholiken, aber auch von seinen calvinistischen Glaubensbrüdern – verlangt (vgl. etwa Bayle 1973). Sein 1686–88 erschienener *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ*: *Contrains-les d'entrer* (Bayle 2006) gilt als einer der bedeutendsten Beiträge zur aufklärerischen Theorie der Toleranz und markiert avancierte (religions- und moral-)philosophische Positionen, die von den von Bayle stark beeinflussten Philosophes des 18. Jh. nicht überschritten wurden (zur französischen Toleranz-Debatte von Bayle bis zum Ende der Aufklärung vgl. Schlüter 1992; Negroni 1996; Forst 2003; speziell zu Bayle Deregibus 1990/91; Mori 1999; Bost 2006). Der *Commentaire* setzt sich mit der maßgeblichen, von Augustinus unter Rekurs auf das Gleichnis vom Gastmahl (»compelle intrare«, Luk. 14, 23) ausgeführten Theorie des notwendigen und heilsamen religiösen Zwangs auseinander. In einem skeptizistisch, fideistisch und zugleich rationalistisch gefärbten Argumentationsgang gelangt Bayle zu einer moralphilosophisch und erkenntnistheoretisch anspruchsvollen Theorie unbedingter Gewissens- und Glaubensfreiheit. Er reformuliert das schon von Abaelard postulierte und von Thomas v. Aquin erörterte Theorem der Rechte des aufrichtig irrenden Gewissens zur subjektiven Rechtfertigung von (Glaubens-)Überzeugungen; das Risiko, dass sich dieses Argument auch zur subjektiven Rechtfertigung des religiösen Eiferers und Verfolgers benutzen ließ, war ihm bewusst. Bayles wohl folgenreichstes Theorem war das sogenannte Bayle'sche Paradox, demzufolge eine Gesellschaft tugendhafter Atheisten möglich ist; Spinoza galt ihm als Verkörperung eines solchen (*Dictionnaire historique et critique*, 1697).

Das Bayle'sche Paradox wurde im 18. Jh. immer wieder diskutiert. Außer den französischen Materialisten war kaum jemand bereit, Bayles Option für eine säkularisierte Gesellschaft, autonome Moral und Duldung des Atheismus zu folgen. Rousseau entwirft in *Du Contrat social* (1762) sein Konzept einer »religion civile« (»Religion du Citoyen« neben der »Religion de l'homme« als natürlicher Religion und der politisch destruktiven »Religion du Prêtre«, d. h. des institutionalisierten Christentums). Rousseau antwortet mit seiner Konzeption auf das Bayle'sche Paradox und bewegt sich unverkennbar in den Argumentationsbahnen von Machiavelli und Hobbes. Ein Staat bedarf einer auf wenige Dogmen beschränkten Religion, um die politische Loyalität und die Moral seiner Bürger sicherzustellen. Zu den Kerndogmen der Zivilreligion zählt die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der positiven Gesetze. Verstöße gegen die Bürgerreligion werden scharf sanktioniert, äußerstenfalls werden die Delinquenten mit dem Tode bestraft. Über diese politische Basisreligion hinaus herrscht Religionsfreiheit. Verstöße gegen das Toleranz-Gebot gelten als Gesetzesverstöße. Rousseau zufolge darf diesbezüglich zwischen kirchlicher und staatlicher Intoleranz nicht unterschieden werden, denn beide treten faktisch immer gemeinsam auf; damit wird eine für die aufklärerische Debatte zentrale Distinktion aufgehoben. In der *Profession de foi d'un vicaire savoyard* (in *Émile ou de l'éducation*, 1762), die als religionsphilosophische Grundlegung der »Religion de l'homme« gelten kann, postuliert Rousseau auf der Basis des Christentums eine natürliche, überkonfessionelle, undogmatische und tolerante Religion. Dass jedoch auch ein äußerlich konform handelnder und gewissenhafter Atheist soziabel sein kann, zeigt er an der Person de Wolmars in *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (1761).

Nicht erst Rousseau bewegt sich in seiner Konzeption der religiösen Duldung in zwei unterschiedlichen Bahnen, einer staats- und einer religionsphilosophischen, und riskiert dabei theoretische Ambivalenzen. Diese Doppelgleisigkeit prägt schon die Argumentationen Bodins und Montaignes, im 18. Jh. auch die Charles-Louis de Secondat de Montesquieus (1689–1755). Montesquieu vertritt einerseits, auf der Grundlage eines religiösen Synkretismus, eine weite Konzeption von Toleranz und Glaubensfreiheit (vgl. *Lettres persanes* 1721, bes. Brief 29 zu Inquisition und Häresie und Brief 85 zur religiösen Vielfalt im Staat); dabei gelingen ihm prägnante Reformulierungen klassischer Argumente wie desjenigen der Reziprozität (»Wer mich zum Wechsel der Religion veranlassen will, tut das sicher nur deshalb,

weil er die eigene Religion selbst unter Zwang nicht wechseln würde. Er findet also merkwürdig, dass ich etwas nicht tue, was er selbst um alles in der Welt nicht täte.«; Montesquieu 2004, 163 – Celui qui veut me faire changer de religion ne le fait sans doute que parce qu'il ne changeroit pas la sienne, quand on voudroit l'y forcer: il trouve donc étrange que je ne fasse pas une chose qu'il ne feroit pas lui-même, peut-être pour l'empire du Monde; Montesquieu 1949, Bd. 1, 260). Andererseits will Montesquieu in *De l'esprit des lois* (1748) nur diejenigen Religionen/Konfessionen/Sekten im Staat zulassen, die politische Stabilität garantieren und einander wechselseitig neutralisieren; hier zeigt er sich beeinflusst von Machiavelli und den auf Ausgleich bedachten »Politiques« sowie auch von Hobbes (vgl. Forst 2003, 359 ff.) Die im Werk Montesquieus deutlichen relativistischen und pluralistischen Tendenzen prägen auch die Toleranz-Kampagne Voltaires (1694–1778). Dieser hatte in den *Lettres philosophiques* (1734) die Börse als Beispiel religiöser Toleranz angeführt, Religion zur Privatsache erklärt und gefolgert: »Wenn es in England nur einen Glauben gäbe, müsste man Despotismus fürchten; gäbe es zwei, schnitten sie sich die Hälse ab; aber es gibt dreißig davon, und sie leben glücklich und in Frieden.« (Voltaire 1994, 33 f. – S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses. Voltaire 1986, 61).

Justizskandale wie die Affäre Calas nimmt er zum Anlass, in militanter, literarisch ingeniöser Form gegen religiöse Intoleranz zu Felde zu ziehen, die er überall in der Geschichte, vom Alten Testament bis in seine Gegenwart hinein, aufdeckt und nur bei einigen außereuropäischen Völkern, besonders den Chinesen, unwirksam findet (*Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763; vgl. Voltaire 2000; Cronk 2000; Granderoute 2000). Ausgehend vom anthropologischen Befund menschlicher Fehlbarkeit und Schwäche, die wechselseitige Duldung erforderlich machen, erklärt er Toleranz zum Kennzeichen von Menschlichkeit. Voltaires Plädoyer für Toleranz trägt wesentlich zur Erweiterung des Begriffs über den Bereich des Religiösen hinaus und zur Ausprägung eines Ideals universeller Toleranz als einer Tugend schlechthin und eines zivilisierten Habitus bei. Montesquieu, Voltaire und andere nutzen gezielt die Möglichkeiten literarischer Verfremdung, Umperspektivierung (des sogenannten fremden Blicks) und Relativierung, um Toleranz auch als intellektuellen Habitus zu vermitteln. Andere prominente Philosophes wie Anne-Robert-Jacques Turgot (1727–1781; *Lettres à un grand vicaire,* 1753/54) und Chrétien-Guillaume de Malesherbes (1721–1794), Denis Diderot (1713–1784; Art. »Intolérance« in der *Encyclopédie*), Jean-François Marmontel (1723–1799), Claude-Adrien Helvétius (1715–1771; *De l'Homme*, 1773) und Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) setzen sich kritisch mit dem »Système de l'intolérance« (Romilly 1966/67, 393) auseinander.

In Italien und Spanien sind aufgrund der traditionell stärkeren Position der katholischen Kirche die Plädoyers für religiöse Toleranz spärlicher und verhaltener, und die Kritik bezieht sich vorrangig auf die Praxis der Inquisition (vgl. Davidson 2000; Kamen 2000). Die Toleranz-Patente Josephs II. veranlassen in Italien den jansenistischen Theologieprofessor Pietro Tamburini (1737–1827) zur Publikation eines einschlägigen Toleranz-Traktats (unter dem Namen seines Schülers Maria Thaddeus von Trautmansdorf-Weinsberg erschienen: *De Tolerantia ecclesiastica et civili*, *ad Josephum II. Augustum*, 1783, Übersetzungen ins Ital. u. Frz. folgten 1785 u. 1796); auch span. Aufklärer wie Benito Jerónimo Feijoo (1676–1764) werben für Toleranz.

Durchsetzung und Wirkung

In Frankreich erlässt Ludwig XVI. kurz vor der Revolution 1787 ein Toleranz-Edikt, das u. a. die protestantischen Eheschließungen (sogenannte »mariages au désert«) legalisiert und damit die rechtliche Stellung der Hugenotten festigt. Die hugenottische Emigration (das sogenannte »Refuge«) (Bayle, Henri Basnage de Beauval [1657–1710]: *Tolérance des religions*, 1684; vgl. Basnage 1970) und die Hugenotten im Lande selbst hatten ihrem Anspruch auf Religionsfreiheit (als Gewissens- und Kultusfreiheit) und der Notwendigkeit religiöser Toleranz seitens des Staates immer wieder Ausdruck verliehen. Zu den in der Toleranz-Kampagne engagierten Hugenotten zählen u. a. Antoine Court (1695–1760) und sein Sohn Antoine Court de Gébelin (1719–1784), Laurent Angliviel de La Beaumelle (1726–1773; *L'Asiatique tolérant*, 1748/49), Jean-Edme Romilly, der für die *Encyclopédie* den Artikel über »tolérance« schrieb (Romilly 1765), und Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne (1743–1793; *Le Vieux Cévenol*, 1784), der an der Proklamation der Kultusfreiheit durch die Nationalversammlung beteiligt war. Dort verabschiedet er am 28. August 1789 mit Blick auf das 1787er Edikt Ludwigs XVI. autoritätskritisch das Toleranz-Konzept und

macht dagegen den Begriff bürgerlicher Freiheit stark: »Meine Herren, nicht Toleranz fordere ich, sondern Freiheit. […] Die Toleranz! Ich verlange, dass es seinerseits geächtet wird, und das wird es gewiss werden, dieses ungerechte Wort, das uns als erbarmungswürdige Bürger darstellt, als Schuldige, denen man verzeiht.« (Mais, Messieurs, ce n'est pas même la tolérance que je réclame; c'est la liberté. […] La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne. Rabaut Saint-Etienne 1826, Bd. 2, 143, Übers. G. S.).

Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte wie schon die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und Jeffersons *Act for Establishing Religious Freedom* (1779/86), dann das Allgemeine Preußische Landrecht lösen Ansprüche auf Religionsfreiheit zu einem Zeitpunkt ein, als der Toleranz-Begriff – in seiner schwachen Version als bloße Erlaubnis seitens einer Autorität – selbst schon in Misskredit geraten ist. Ein universalisierter, abstrakter und auf bloße Duldung angelegter schwacher Toleranz-Begriff wird am Ende der Aufklärung als indifferentistisch diskreditiert. In diese kritische Linie schreibt sich im fortgeschrittenen 19. Jh. Friedrich Nietzsche (1844–1900) ein, der Toleranz als »Unfähigkeit zu Ja und Nein« ablehnt (Nietzsche 1885–1887, zit. n. Forst 2003, 512). »Gegen ihn [sc. Nietzsche] ist darauf hinzuweisen, dass nur derjenige, der seinen eigenen Idealen vertraut, tolerant sein kann. Denn die Toleranz ist die Fähigkeit zu einem differenzierten *Ja und Nein*. Zu ihr gehört es, erstens Differenz deutlich festzustellen und zu behaupten und zweitens dennoch Gründe zu beachten, die gegen eine nicht zu rechtfertigende Unterdrückung des Anderen sprechen. Dies ist es, was die Toleranz zu einem Akt der Freiheit und der inneren Stärke macht« (Forst, ebd.). Wenngleich der Liberalismus des 19. Jh. ein starkes und anspruchsvolles, politisch gehaltvolles Konzept von Toleranz und Freiheit erarbeitet (vgl. hier prominent John Stuart Mills (1806–1873) *On Liberty*, 1859), verliert sich schon mit dem Ende der Aufklärung das scharfe Profil des Toleranz-Konzepts, verblasst die ihr eigene Paradoxalität einer »permissio mali«. Der bedingungslose Glaube an die eine geoffenbarte Wahrheit, die Heilswahrheit, hatte einst dem zur Toleranz bereiten Gläubigen ein Differenzierungsvermögen und eine Stärke abverlangt, die in einer säkularisierten Welt anachronistisch werden. Die Aufklärung hat ihrerseits die intellektuellen und moralischen Zumutungen von Toleranz, ihre Paradoxien (vgl. Forst, 530–533) und ihre Risiken – im Sinne einer Dialektik der Aufklärung – durchaus noch als problematisch erfahren und durchdacht; insofern kulminiert in der Epoche der Aufklärung der jahrhundertelange Kampf um Toleranz. Dass ein Aufklärungsgegner und Traditionalist wie Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754–1840) dann 1806 – wohl zur Rechtfertigung der Einschränkung der Meinungsfreiheit im Empire – den aufklärerischen Meliorismus gegen die Aufklärung und die aufklärerisch-perfektionistische Komponente des traditionellen Toleranz-Begriffs (das freie Spiel der Meinungen befördert die Wahrheit) gegen das Toleranz-Ideal wendet, dass er Intoleranz zur fortgeschrittenen Form von Toleranz in einer endlich wahrhaft aufgeklärten Gesellschaft erklärt, in der das Unwahre, Unrechte, Unvernünftige evident und zu eliminieren sind – dies kann als Lehrstück über die historische Dialektik von Aufklärung gelten (vgl. Bonald 1859, Sp. 493: »Donc, loin de croître, la tolérance doit diminuer et disparaître à mesure qu'il y a plus de lumières dans la société. Donc l'homme le plus éclairé serait *sur les opinions* le moins indifférent ou le moins tolérant«).

Quellen

Alxinger, J. B. (1783): »Die Duldung«. In: *Deutsches Museum*, 2. Bd. Leipzig, 322–326.

Barbeyrac, J. (1728): *Traité de la Morale des pères de l'Eglise*. Amsterdam.

Basnage de Beauval, H. (1970): *Tolérance des religions* [1684]. Einl. E. Labrousse. New York/London.

Bayle, P. (1973): *Ce que c'est que la France toute catholique* [1686]. Hg. v. E. Labrousse. Paris.

Bayle, P. (2006): *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ »Contrains-les d'entrer«* [1686/1688]. Krit. Ausg. v. J.-M. Gros. Paris.

Bonald, L. de (1859): »Réflexions philosophiques sur la tolérance des opinions« [1806[. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. J. G. Migne, Bd. 3. Paris, Sp. 485–504.

Diez, H. F. v. (1781): *Apologie der Duldung und Pressfreiheit*. o. O.

Dohm, Ch. K. W. v. (1781): *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin.

Goethe, J. W. v. (1907): *Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik*. In: Sophien-Ausg. I/42, 2.

Kant, I. (1968 ff.): *Kants Werke*. Akademieausgabe. Berlin/New York.

Lessing, G. E. (1984): *Dramen*. Nachw. K. Wölfel. Frankfurt/Main.

Locke, J. (1975): *Epistola de tolerantia* [1689]/*A Letter concerning Toleration/Ein Brief über Toleranz*. Übers. u. eingel. v. J. Ebbinghaus. Hamburg.

Mendelssohn. M. (1783): *Jerusalem, oder Über religiöse Macht und Judentum*. Berlin.

Montesquieu, Ch.-L. de (1949/1951): *Œuvres complètes*. Hg. v. R. Caillois, 2 Bde. Paris.
Montesquieu, Ch.-L. de (2004): *Lettres persanes* [1721] (*Persische Briefe*. Übers. u. hg. v. P. Schunck. Stuttgart.
Paine, T. (1791/92): *Rights of Man*. Dublin.
Penn, W. (1670): *The Great Case of Liberty of Conscience*. o. O.
Pufendorf, S. (1687): *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*. Bremen.
Rabaut Saint-Etienne, J.-P. (1826): *Œuvres*. 2 Bde. Paris.
Reimarus, H. S. (posthum 1774): *Von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten*. In: Zur Geschichte und Litteratur. Hg. v. G. E. Lessing. Bd. 3. 1774, 195–226.
Romilly, J.-E. (1966/67): »Tolérance« [1765]. In: Diderot, D./D'Alembert, J. Lerond (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1751–1780), Bd. 16. Stuttgart-Bad Cannstatt, 390–395.
Rousseau, J.-J. (1959–1964): *Œuvres complètes*. Hg. v. B. Gagnebin u. M. Raymond, 3 Bde. Paris.
Spinoza, B. de (1984): *Tractatus theologico-politicus* [1670]/ *Theologisch-Politischer Traktat*. Hg. v. G. Gawlick. Hamburg.
Trautmansdorf [Tamburini, P.] (1783): *De Tolerantia ecclesiastica et civili*, ad Josephum II. Augustum. Pavia.
Voltaire (1986): *Lettres philosophiques* [1734]. Hg. v. F. Deloffre. Paris. (*Briefe aus England*. Hg. u. übers. v. R. v. Bitter. Zürich 1994).
Voltaire (2000): *Pièces originales concernant la mort des sieurs Calas et le jugement rendu à Toulouse* [1762/63]. In: *The Complete Works of Voltaire/Les Œuvres complètes de Voltaire*, Bd. 56B. Hg. v. J. Granderoute. Oxford.
Voltaire (2000): *Traité sur la tolérance* [1763]. In: *The Complete Works of Voltaire/Les Œuvres complètes de Voltaire*, Bd. 56C. Hg. v. J. Renwick. Oxford.

Sekundärliteratur

Asal, S. (2007): *Der politische Tod Gottes: von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der politischen Theologie*. Dresden.
Bost, H. (2006): *Pierre Bayle*. Paris.
Cronk, N. (Hg.) (2000): *Études sur le* Traité sur la tolérance *de Voltaire*. Oxford.
Davidson, N. (2000): »Toleration in Enlightenment Italy«. In: *Toleration in Enlightenment Europe*. Hg. v. O. P. Grell u. R. Porter. Cambridge, 230–249.
Deregibus, A. (1990/91): *Pierre Bayle, ›coscienza errante‹ e tolleranza religiosa*, 2 Bde. L'Aquila/Rom.
Forst, R. (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/ Main.
Fritsch, M. J. (2004): *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*. Hamburg.
Gawlick, G. (2006): »Lockes Theorie der Toleranz«. In: *Aufklärung* 18, 179–200.
Grötker, R./Schlüter, G. (1998): »Toleranz«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 10. Basel, Sp. 1251–1262.
Guggisberg, H. (Hg.) (1984): *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Heyd, D. (1996): *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton.
Hüning, D. (2002): »Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre«. In: Danneberg, L. u. a. (Hg.): *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 2. Berlin/New York, 219–273.
Hunter, I./Laursen, J. Ch./Nederman, C. J. (Hg.) (2005): *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot.
Kamen, H. (2000): »Inquisition, Tolerance and Liberty in Eighteenth-Century Spain«. In: Grell, O. P./Porter, R. (Hg.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, 250–258.
King, P. (1976): *Toleration*. London.
Laursen, J. Ch./Nederman, C. J. (Hg.) (1997): *Difference and dissent: theories of toleration in medieval and early modern Europe*. Lanham.
Laursen, J. Ch./Nederman, C. J. (2000): Problems of periodization in the history of toleration. In: *Storia della Storiografia* 37, 55–65.
Lomonaco, F. (1999): *Tolleranza e libertà di coscienza. Filosofia, diritto e storia tra Leida e Napoli nel secolo XVIII*. Neapel.
Lutz, H. (Hg.) (1977): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt.
Möseneder, K. (2013): *Bilder der Toleranz. Von der Renaissance bis in die Gegenwart*. Petersberg.
Mori, G. (1999): *Bayle philosophe*. Paris.
Negroni, B. de (1996): *Intolérances. Catholiques et protestants en France : 1560–1787*. Paris.
Neveu, B. (1993): *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Neapel.
Schlüter, G. (1992): *Die französische Toleranzdebatte. Materiale und formale Aspekte*. Tübingen.
Schreiner, K. (1998): »›Tolerantia‹. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus«. In: Patschovsky, A./Zimmermann, H. (Hg.): *Toleranz im Mittelalter*. Sigmaringen, 335–389.
Schreiner, K./Besier, G. (1990): Art. »Toleranz«. In: Brunner, O. u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6. Stuttgart, 445–605.
Schultze, H. (1969): *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*. Göttingen.
Zagorin, P. (2003): *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton.
Zarka, Y. C. u. a. (Hg.) (2002): *Les Fondements philosophiques de la tolérance*. 3 Bde. Paris.
Zurbuchen, S. (1991): *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*. Würzburg.
Zurbuchen, S. (2012): »Die philosophische Toleranzdebatte der Aufklärung.« In: Delgado, M./Leppin, V./Neuhold, D. (Hg.): *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*. Stuttgart, 103–118.

Gisela Schlüter

Universitäten/Akademien
(frz. universités/académies;
engl. universities/academies)

Universitäten

England

Ob die Universitäten in der frühen Neuzeit einen strukturellen Beitrag zum wissenschaftlichen Fortschritt geleistet haben, ist in der Forschung kontrovers. Während ein solcher Beitrag lange verneint wurde, hat Roy Porter in »Die wissenschaftliche Revolution und die Universitäten« auf beeindruckende Weise gezeigt, dass die im universitären Kontext gemachten Forschungen für die wissenschaftliche Revolution des 17. Jh. gleichwohl von einiger Bedeutung waren (Porter 1996). Und noch im 18. Jh. forschten viele der Wissenschaftler, die entscheidende Entdeckungen im Bereich der Naturwissenschaften machten, an einer Universität**.** Man denke hier bloß an Hermann Boerhaave (1668–1738), Albrecht von Haller (1708–1777) oder Daniel Bernoulli (1700–1782). Dennoch stellt auch Porter in der Tendenz einen »Auszug der Wissenschaft aus der Universität« fest, den er dadurch erklärt**,** dass die wachsende Rolle der Experimentalphysik zu einer Verlagerung der Räumlichkeiten aus den zu klein gewordenen Universitäten »in die geschlossene Akademie oder in die offene Gesellschaft« führte (ebd. 444). Ebenfalls habe die zunehmende Mathematisierung der Natur zu einer Diskrepanz zwischen dem traditionellen universitären Fächerkanon und der in den Akademien geforderten Verknüpfung zwischen den Fächern geführt, wenngleich einige Universitäten mit einem gewissen zeitlichen Abstand sich der neuen Entwicklung angeschlossen hätten.

Um die Bedeutung des tatsächlichen Beitrags der Universität zum wissenschaftlichen Fortschritt im 18. Jh. im Ganzen auszumachen, ist es notwendig, sich von einzelnen Fächern oder Persönlichkeiten zu lösen, um die Universitäten in ihrem jeweiligen historischen und kulturgeographischen Kontext zu betrachten (Hammerstein 1995).

In Bezug auf England ist die Antwort auf diese Frage der Bedeutung der Universitäten verhältnismäßig einfach. Dort gab es im 18. Jh. weiterhin nur zwei Universitäten: Oxford und Cambridge. Es handelt sich um eine Zusammensetzung verschiedener und zum Teil sehr disparater »Colleges«, in denen einige Professoren durchaus Beträchtliches geleistet haben, wobei sie nicht selten Leistungen auf Gebieten erbrachten, die nicht zum universitären Kanon gehörten (vgl. Maurer 1995, 249 f.) Insgesamt ist die Qualität der englischen Universitäten als mittelmäßig zu beurteilen. Ihre Organisation entsprach der traditionellen Form einer mittelalterlichen Universität. Das Curriculum richtete sich in Oxford lange nach dem Reglement, das William Laud (1573–1645) 1636 aufgestellt hatte (Sutherland u.a. 1986). Die Prüfungen blieben insofern traditionell, als sie oft nur im Abhalten von lateinischen Disputationen bestanden.

Die soziale Lage der Universitäten hingegen änderte sich im Verlauf des 18. Jh. maßgeblich. Wegen der gestiegenen Kosten des Studiums und der erhöhten Schwierigkeit, Stipendien zu bekommen, wurde sozial schwachen Schichten der Weg zur Universität weitgehend versperrt. Auf der anderen Seite betrachteten die Angehörigen des Adels die Universität nicht mehr als den privilegierten Weg zur Bildung, sondern gedachten diese über umfangreiche ↗Reisen zu erlangen, so dass sie der Universität fernblieben. Dies erklärt sicherlich zu einem gewissen Teil den Rückgang der Studentenzahlen im 18. Jh. Dazu kam, dass mit dem Abklingen der religiös-politischen Unruhen, die das 17. Jh. geprägt hatten, diese beiden Universitäten zu »Institutionen der Staatskirche« wurden, deren beiden Pole – Low bzw. High Church – sie vertraten. Sie wurden gleichsam zum »Pfründepool und […] Kontrollinstrument der anglikanischen Staatskirche« (Maurer 1995, 250), da sowohl Katholiken als auch die radikalen Protestanten wie die Dissenters aus der Universität ausgeschlossen wurden, was ebenfalls zum Rückgang der Zahl der Studierenden beitrug. Sogar die Universität Oxford, die lange die Jakobiten unterstützt hatten, versöhnte sich ab der Krönung Georgs III. im Jahre 1760 mit der neuen Dynastie. Die Dissenters fanden Aufnahme in Edinburgh, das im 18. Jh., vor allem mit der Schule des Common sense eine produktivere Rolle als die englischen Universitäten spielte (↗Erziehung/Bildung). Dass in England die religiöse Zugehörigkeit bei der Rekrutierung des Lehrpersonals entscheidender war als die wissenschaftliche Eignung, vermag ebenfalls den mangelhaften Charakter der Bildung zu erklären, die sich nicht selten auf die Erlernung der lateinischen Sprache und der Rudimente der artes liberales beschränkte. Das Bewusstsein des defizitären Charakters der Bildung, die an den englischen Universitäten unterbreitet wurde, ließ bereits im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts den Wunsch nach einer Reform lauter werden, die

sich in der ersten Hälfte des 19. Jh. allmählich abzeichnete, als z. B. in Cambridge ab 1816 standardisierte Prüfungsverfahren etabliert wurden. Trotz dieser Maßnahmen blieben die englischen Universitäten, da sie die traditionellen Mängel wie hohe Studiengebühren oder die Dominanz der anglikanischen Kirche nicht beseitigten, qualitativ weit unterhalb des Niveaus der schottischen. Erst gegen 1870 wurde der Fächerkanon erweitert, die Forschung aufgewertet, und die Karrierechancen außerhalb der Kirche stiegen.

Frankreich

In Frankreich gab es im 18. Jh. keine bedeutsame Neugründung. Vielmehr wurden einige der 24 Universitäten geschlossen (z. B. Cahors 1751) oder an einen anderen Ort verlegt (wie z. B. Nantes 1735). In den einschlägigen Literatur- und Kulturgeschichten zur französischen Aufklärung fehlt so gut wie jeder Hinweis auf die Rolle der universitären Einrichtungen und kaum einer der namhaften Vertreter der französischen Aufklärung, mit Ausnahme vielleicht des Abbé Jean-Antoine Nollet (1700–1770), Professor für Experimentalphysik, stammt aus der Universität. Vielmehr warnte z. B. Voltaire (1694–1778) davor, Mitglieder einer Universität in die Académie Française aufzunehmen, die zu diesem Zeitpunkt noch als Ort der Aufklärung galt: »Gardez-vous de recevoir jamais dans l'Académie aucun homme de l'Université« (Brief vom 30. September 1767, zit. n. Farge 1902, 261). Tatsächlich nahmen die Universitäten an der geistigen Entwicklung der Zeit kaum Anteil. Dies erklärt sich erstens dadurch, dass die dort eingeschriebene Studentenschaft sich weniger für eine wissenschaftliche Ausbildung als für den reinen Erwerb von akademischen Graden interessierte, die oft nach Spenden und ohne einen wahrhaften Nachweis erteilt wurden (ebd., 72 ff.). Zweitens war die Ausstattung der Universitäten oft mangelhaft: So gab es kaum Bibliotheken, und die Räumlichkeiten waren oft unzureichend, so dass z. B. an der medizinischen Fakultät von Montpellier dieselbe Aula für Anatomie, Chirurgie und Chemie benutzt wurde (Irsay 1933, 121).

Darüber hinaus unterlag der wissenschaftliche Drang den Zwängen der zahlreichen religiösen Konflikte. Die dogmatischen Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten lähmten im 17. Jh. den Forschungsgeist der Universität. So wurde der Cartesianismus in den französischen Universitäten, in denen ein konventionalisierter Aristotelismus vorherrschte, lange nicht akzeptiert, da er in Verbindung mit dem Jansenismus gebracht wurde. An sich waren viele Angehörige der Universität dieser Strömung gegenüber nicht abgeneigt. Sie beugten sich dennoch dem Druck des Königs, der im Jansenismus eine Gefahr für die Einheit des Landes sah, und die Universität mit der Bulle *Unigenitus* (1713) zwang, den Kampf gegen ihn aufzunehmen, obwohl die Universitäten alter Prägung in dieser Zeit dem Staat gegenüber theoretisch eigentlich eine viel größere Unabhängigkeit als europäische Neugründungen genossen. Wegen solcher ideologischer Streitigkeiten wurde Descartes (1596–1650) erst ab dem Anfang des 18. Jh. an den Universitäten anerkannt und gelehrt, in einer Zeit allerdings, in der die Theorien Isaac Newtons (1642–1727) ihren Siegeszug bereits begonnen hatten und z. B. bereits in Leyden schon seit 1716 durch Wilhelm Jacob 's Gravesande (1688–1742) gelehrt wurden. Diese Verspätung in der Akzeptanz moderner Theorien ist typisch für die Universitäten. Auch Lockes Sensualismus findet nur mühsam Zugang, wie es die bekannte Affäre des Abbé Jean-Martin de Prades (1720–1782) zeigt. Nachdem dessen Dissertation, die er 1751 verfasst hatte, immerhin von der Sorbonne angenommen wurde, entstanden wegen der darin enthaltenen sensualistischen Thesen derartige Proteste, dass sie die Arbeit nachträglich verurteilte. Noch 1784 wurden die *Principes de morale* von Gabriel Bonnot de Mably (1709–1785) aus den gleichen Gründen verurteilt. Solche Skandale belegen nicht nur, wie stark religiöse Fragen das universitäre Leben noch prägten bzw. wie stark der Einfluss der katholischen Kirche im universitären Bereich war, sie sind auch ein Indikator dafür, wie die französischen Universitäten sich von der Entwicklung in den Wissenschaften abkoppelten. Tatsächlich wurde Newton erst nach 1770 gelehrt. Und diese, durch das Gewicht des Klerus und das damit einhergehende Festhalten an alten Lehrmethoden bedingte Rückständigkeit gilt auch für andere Fächer. Erst ab 1750 wurde die französische Literatur zum Gegenstand des Unterrichts – und zwar nur in den so genannten »Collèges«, die als Artistenfakultäten fungierten. Die Geschichte als moderne Wissenschaft blieb fast gänzlich vernachlässigt und wurde weiterhin in der Tradition der »historia magistra vitae« gelehrt. Auch die Fakultäten, die traditionell eine größere Praxisnähe pflegten, wie z. B. die Medizin, zeichnen sich durch Stagnation aus. Allein in Montpellier wurden neuere Entdeckungen der Naturwissenschaften vermittelt. Nur selten wurde die breite Palette der medizinischen Fächer gelehrt, und in der Regel fand

keine klinische Ausbildung statt. Was die Theologie betrifft, so blieb deren Unterricht ein Memorieren von Argumentationen, die gegen dissidentische und häretische Abweichungen aufgeboten werden konnten. Nur im Bereich des Jurisprudenz lässt sich ein Fortschritt feststellen: Angesichts des Bedarfs an gut ausgebildeten Juristen wurde seit 1679 Wert auf eine qualifizierte Ausbildung gelegt, die bereits zu diesem Zeitpunkt das französische Zivilrecht einschloss. Von den Universitäten insgesamt hatte auf dem französischen Territorium allein die Universität Straßburg den Ruf der Modernität. Sie hatte sich bereits in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der Philosophie Christian Wolffs (1679–1754) geöffnet (Liard 61 ff.).

Auch in Frankreich führte die allseitig mangelnde Qualität der französischen Universitäten wieder zur Formulierung von Reformprojekten, etwa durch Edme Pourchot (1651–1734), einen Anhänger Descartes', der für eine Aufwertung des Französischen und die Einbettung der Geschichte und der modernen Philosophie im Unterricht plädierte oder durch Charles Rollin (1661–1741), der mit seinem Plan *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres* den Fächerkanon erneuern wollte (Voss 1995, 214 f.). Diese Reformabsichten wurden nicht konkretisiert, so wenig wie jene die »Collèges« betreffenden umfangreichen Reformpläne, die nach der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich im Jahre 1762 entworfen wurden. Auf dem Hintergrund einer Nationalerziehung sollte das Bildungswesen insgesamt vereinheitlicht und säkularisiert werden. Dieses Vorhaben, das durch eine Flut von Schriften begleitet wurde (Chassaing/Morange 1974; Granderoute 1999) scheiterte am Widerstand der Monarchie und des Klerus.

Im Laufe des 18. Jh. wurden einige hochspezialisierte und kompetente Einrichtungen geschaffen, die auf wenigen technischen Gebieten ein modernes und zweckmäßiges Lehrangebot unterbreiteten, wie die École des Ponts et Chaussées (1747) oder die École royale du génie de Mézières (1748), deren Qualität die Unzulänglichkeit der Universitäten um so mehr verdeutlichte. Am Anfang des 19. Jh. versuchte Napoléon I. (1769–1821, ab 1804 Kaiser der Franzosen), an die Spezialisierung solcher Institutionen anzuknüpfen. Er erhoffte sich, durch eine hochspezialisierte Profilierung der universitären Einrichtung insgesamt, die Ausbildung der Kräfte zu sichern, die er zur Stabilisierung des neuen politischen Systems brauchte, und suchte dabei zugleich, den Raum für eine freie Forschung einzuschränken, die er als Gefahr für den Staat betrachtete. Die Kontrolle des Universitätswesens wurde laut Erlass vom März 1808 durch den Großmeister (grand maître), hier Louis de Fontanes (1757–1821), gewährleistet: in heutigen Termini durch den Ministre de l'Éducation nationale.

Diese Zentralisierung und Spezialisierung schadete der Kreativität der Universitäten so, dass die französischen Universitäten bis weit ins 19. Jh. auf das Abhalten von Prüfungen fixierte Einrichtungen bleiben, die sich erst allmählich am deutschen Beispiel orientieren. Ein erster Versuch in dieser Richtung ist die Bildungsreise des französischen Philosophen Victor Cousin (1792–1867), der 1832 in seinem *Rapport sur l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement en Prusse* am Beispiel der Universitäten Jena und Leipzig diese als vorbildliche Einrichtungen darstellte. Erst die dritte Republik wird jedoch zu einer Universitätsreform größeren Stils in Anlehnung an die deutsche Entwicklung schreiten. Gegenüber den als Reaktion auf die Traditionalität der Universitäten entstandenen Sondereinrichtungen wie das Collège de France und die Grandes Écoles werden auch die neu ausgerichteten Universitäten im 20. Jh. an Reputation zurückbleiben.

Deutschland

Die Lage der Universitäten in Deutschland in der Zeit der Aufklärung ist in vielfacher Hinsicht anders als in Frankreich. Während die Universitäten dort unter starkem Einfluss des katholischen Klerus standen und dem Prinzip nach stark unabhängig vom Staat waren, zeigen alle Universitäten in Deutschland über die konfessionellen Unterschiede hinaus eine starke Bindung an ihren Territorialfürsten. Am Ende des 18. Jh. gibt es 23 protestantische und 18 katholische Universitäten. Sie wurden seit der Reformation nicht mehr vom Papst, sondern von den jeweiligen Landesfürsten gegründet. Das Interesse der Landesherren an einer Universität war vielseitig begründet. Zuerst war die Existenz einer Universität auf dem eigenen Territorium eine Prestigefrage. Die Landeshochschule als Typus war über ihre funktionale Bedeutung hinaus auch ein Statuszeichen. Ebenso besaß sie eine genealogische Dimension für die Kollektivbiographien der evangelischen Beamten- und Pfarrerdynastien, die das territoriale und kirchliche Leben prägten (Schindling 1995, 12). In Bezug auf die katholischen Universitäten hing die Gründung auch mit der Sorge um eine zweckmäßige Bildung der Priester zusammen, die in Einklang mit

dem jesuitischen Bildungsprogramm einen Beitrag zur Gegenreformation leisten sollten (Dickerhoff 1995). Deswegen bestanden diese Universitäten als »Seminuniversitas« z. T. nur aus der gymnasialen Facultas und den Philosophischen und Theologischen Fakultäten.

Nach dem 30-jährigen Krieg wurde diese Bindung noch stärker, da die universitären Einrichtungen auf dem Hintergrund einer wachsenden Macht des Absolutismus einen Beitrag zu Stabilität und Wohlstand des Landes leisten sollten. Dies führte zu einem gestiegenen Bedarf an Juristen, die die Universitäten zu wahrhaften Staatsdienerschulen machen. Die Bedeutung der Landesfürsten sowie die Praxisorientierung dieser neuen Universitäten prägen die Entwicklung der universitären Landschaft der Zeit und änderten auch die traditionellen Strukturen. Dadurch, dass der Landesherr die Finanzierung gewährleistete, für die Statuten verantwortlich war und das Berufungsrecht ausübte, verloren die Universitäten einen Teil ihrer korporativen Rechte.

Gleichwohl war in einer von der Konfessionalisierung stark geprägten universitären Landschaft der Einfluss der Orthodoxie an den Universitäten weiterhin sehr groß, so dass deren Attraktivität, wie etwa im Falle von Helmstedt, bis zur Bedeutungslosigkeit absinken konnte. Der Niedergang der Universitäten wurde auch dadurch gefördert, dass der mentale und geistige Habitus der Universität an vielen Orten dem seit dem Ende des 17. Jh. sich verbreitenden galanten Ideal der Zeit widersprach. Dies erklärt, warum andere Bildungsstätten sich in der Zeit verbreiteten wie die Ritterakademien, in denen nicht nur ein praktisches Wissen gelehrt wurde, sondern auch in den Fächern, deren Beherrschung den Hofmann ausmachte, unterwiesen wurde.

Dass ein Gelehrter auch ein Hofmann sein kann, war jedoch eine der Überzeugungen von Christian Thomasius (1655–1728), der ab 1693 mit der Gründung der Universität Halle eine deutschlandweite Reformbewegung einleitete. Dabei profitierte Thomasius auch von dem Vorhaben des Kurfürsten Friedrich III. (1657–1713, ab 1701 König Friedrich I. in Preußen), der eine gemäßigt lutherisch geprägte Universität schaffen wollte. Thomasius ebnete den Weg zu einer durch eine stärkere Praxisorientierung gekennzeichneten universitären Ausbildung, die für alle Fakultäten galt. So sollten die Theologen sich weniger mit dogmatischen denn mit Fragen der biblischen Exegese befassen. Die Juristen sollten sich vor allem mit Problemen der Gerichtspraxis auseinandersetzen, wobei dies durch die wachsende Bedeutung der von Johann Samuel Stryk (1668–1715) definierten historischen Methode unterstützt wurde, und der Schwerpunkt wurde auf Naturrecht und Kameralwissenschaften gelegt. Von den Ritterakademien übernahm Thomasius verschiedene Fächer wie Geographie, Heraldik, Chronologie, die zwar nicht per se zur Jurisprudenz gehörten, aber zur Klärung von juristischen Fällen notwendig waren. Ebenfalls sehr stark juristisch orientiert wurde die 1736 von Georg II. (1683–1760) gegründete und maßgeblich von Gerlach Adolph von Münchhausen (1688–1770) gestaltete Universität Göttingen, die sich auch durch eine größere Freiheit vom religiösen Denken charakterisierte, wobei in der Praxis die Herrschaft der Geistlichkeit nicht notwendigerweise geringer wurde (Hammerstein 1970). Eine ähnliche juristische Ausrichtung der Universitäten gilt im Übrigen ab 1740 auch für die katholischen Universitäten, so z. B. in Würzburg dank Johann Adam Ickstatt (1702–1776). Die Prädominanz der Jurisprudenz schlägt sich in der Anzahl der Studenten nieder. So stellten die Juristen der Universität Göttingen bis zu 50 % der Studentenschaft dar. In den jeweiligen juristischen Fakultäten wurden nicht nur die allgemeine Jurisprudenz, sondern auch das Landesrecht und in den preußischen Gebieten ab 1727 die Kameralwissenschaften gelehrt (s. Müller 1990, 61). Dabei profitierten diese Fächer von der in den deutschen Ländern seit der Reformation etablierten Tradition der Philologie, die den Weg zu einer Rezeption der aus den Niederlanden stammenden klassisch-humanistischen Jurisprudenz ebnete (Hammerstein 1970, 147). Die Qualität dieser Universität hing auch mit der hervorragenden finanziellen Ausstattung zusammen, die sowohl hohe Professoren als auch die Schaffung einer bedeutsamen Universitätsbibliothek ermöglichte.

Kennzeichnend für die Modernisierung dieser Universitäten waren die Modifizierung des Fächerkanons, der auch von den katholischen Universitäten übernommen wurde, sowie die angewandten Methoden des Unterrichts. So wird der Aristotelismus allmählich zugunsten des Cartesianismus und dann der Lehre Christian Wolffs (1679–1754) verdrängt, auf die lateinische Sprache wird zunehmend verzichtet, und immer häufiger rekurriert man auf Naturalienkabinette, eine Entwicklung, die mit der bereits im Pietismus thematisierten Sorge um die Wirksamkeit des Unterrichtens zu tun hat. In der Medizin gab es mit der Einführung der klinischen Lehrmethode bzw. der Schaffung von Universitätskrankenhäusern (z. B. in Halle und Göttingen) ebenfalls wichtige Fortschritte, weniger indes in den Naturwissenschaften.

Angesichts dieses recht unterschiedlichen Bildes der Qualität der Ausbildung an den Universitäten nimmt es nicht wunder, dass sie auch der Kritik ausgesetzt wurden (Genton 1999). Diese betraf nicht nur die Universitätsprofessoren, sondern das System selbst. So ist einer der Topoi der Aufklärungsphilosophie die Kritik an der weiterhin traditionellen Organisation der vier Fakultäten sowie am Weiterexistieren des Zunftgedankens. Diese Forderung geht mit einem Appell einher, die humanistischen Wissenschaften durch Rationalismus und Empirismus abzulösen. Auch in Deutschland wurden Rufe nach einer Reform laut, zu denen Kants bekannte Schrift zum Streit der Fakultäten am Ende des Jahrhunderts gehört. Erst mit Wilhelm von Humboldt (1767–1835) indes sollte zu Beginn des 19. Jh. eine radikale Universitätsreform im Sinn eines Ideals autonomer Bildung erfolgen. Er machte hierfür die Wissenschaft von jeglicher Einflussnahme seitens der Politik und der Religion unabhängig und befreite sie auch von jeglichem Utilitarismus, sollte doch die Suche nach Erkenntnis um ihrer selbst willen erfolgen. In Ablehnung eines (vorwiegend juristisch) praktisch ausgerichteten Studiums schrieb er 1809 im Bericht der Sektion für Kultus und Unterricht an den König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840): »Es gibt schlechterdings gewisse Kenntnisse, die allgemein sein müssen, und noch mehr eine gewisse Bildung der Gesinnungen und des Charakters, die keinem fehlen darf« (zit. n. Borchmeyer, 307).

Akademien

Insgesamt ist die institutionelle Entwicklung im Bereich der höheren Bildung bzw. der Forschung in Europa in der frühen Neuzeit und speziell in der Aufklärung durch den Sachverhalt und das Bewusstsein geprägt, dass die universitären Einrichtungen oft an Qualität eingebüßt haben und kaum noch zum wissenschaftlichen Fortschritt beitragen können. Damit einher geht ihre allmähliche Reduktion auf Lehranstalten. Träger des wissenschaftlichen Fortschritts werden nunmehr in verstärktem Maße andere Institutionen wie wissenschaftliche Gesellschaften und Akademien (McClellan 1993; Garber u. a. 1996), darunter als die bekanntesten die Royal society 1660 in England oder die Académie des Sciences in Frankreich 1669. Auf lokaler Ebene wurde zum Beispiel die Akademie in Dijon explizit eingerichtet, um zur Beseitigung der Defekte der dortigen Universität beizutragen (Doussot 2000). Insgesamt können gerade die Akademien als »*die* typische Organisationsform wissenschaftlicher Gemeinschaftsarbeit« im 18. Jh. betrachtet werden (Voss 1980, 45). Dass die Akademiebewegung alle Länder Europas betrifft, lässt sich anhand der zahlreichen Neugründungen belegen, die im 18. Jh. geschaffen wurden, z. B. in Schottland 1731, in Deutschland (Berlin 1744, Göttingen 1751/1752, Erfurt 1754 usw.), in Portugal 1717 oder in Dänemark 1742. Und auch in Spanien gab es einige, die nach dem französischen Modell gegründet wurden (Krauss 1963, 423).

Die Geschichte des Worts »Akademie« ist bereits ausführlich beschrieben (vgl. Knabe 2000), und auch die frühere Geschichte der akademischen Bewegung ist hier nur kurz zu thematisieren. Ursprünglich sind die Akademien von Privatpersonen initiierte Gelehrtenzirkel, in denen ohne Berücksichtigung etwaiger konfessioneller oder sozialer Grenzen Informationen ausgetauscht und besprochen wurden, so dass für sie bereits die Behauptung Wilhelm von Humboldts aus dem Jahr 1809 zutrifft: »Die Akademie ist eine Gesellschaft wahrhaft dazu bestimmt, die Arbeit eines Jeden der Beurtheilung aller zu unterwerfen« (zit. n. Müller 1970, 127).

Diese Zirkel entstanden zuerst in Italien, wo sie sich rasch verbreiteten. Sie vertraten sowohl Naturwissenschaften, wie die berühmte, 1609 in Rom gegründete Accademia dei Lincei (der Galilei angehörte) oder die Accademia del Cimento von Florenz (1657–1667), als auch literarisch-sprachliche Bereiche, wie die 1583 in Florenz etablierte Accademia della Crusca, die sich für die Verbreitung des Toskanischen einsetzte und 1612 die Publikation des ersten italienischen Wörterbuchs in die Wege leitete. Diese beiden Richtungen kennzeichnen auch die Gesellschaften, die in weiteren europäischen Ländern kreiert wurden: So wurde z. B. in Deutschland 1617 die »Fruchtbringende Gesellschaft« ins Leben gerufen, um die Vision Wolfgang Ratkes (1571–1635) zu realisieren, der u. a. ein sprachlich vereintes Reich schaffen wollte (vgl. Foucher-Wolniewicz 2000). Im Bereich der Naturwissenschaften veranlasste Joachim Jungius (1587–1657) 1622 die Gründung einer Gesellschaft unter dem Namen »Societas Ereunica«; 1652 wurde von vier Ärzten das »Collegium naturae Curiosorum« gegründet, das im Unterschied zu anderen überleben und zur Leopoldina werden sollte (zur deutschen Akademiebewegung im 17. Jh. vgl. Kanthak 1987). In England tagte seit 1645 im Haus des Physikers Robert Boyle (1626–1691) das »Invisible College«, das die neuen, experi-

mental ausgerichteten Naturwissenschaften propagieren sollte. Und in Frankreich traf sich ab 1635 im Haus des berühmten Pater Marin Mersenne (1588–1648) die Academia Parisiensis, die z. T. aus Anhängern des Cartesianismus wie Pierre Gassendi (1592–1655) bestand. In Frankreich existieren nicht weniger als 70 solcher Zirkel am Anfang des 17. Jahrhundets (Viala 1985, 37).

Dass diese zweite Form von Gesellschaft später blühen konnte, war auch das Ergebnis einer zunehmend gerade von den Theorien Descartes (1596–1650) und deren möglichen Anwendungen geprägten Forschung. Dabei lassen sich zwischen den Akademien durchaus Unterschiede feststellen: Während in Frankreich die Akademie der Ort sein konnte, an dem Theorien gelehrt wurden, die an den Universitäten noch verpönt waren – so wurden an der Sorbonne bis zur Mitte des 17. Jh. weder Physik noch Mathematik gelehrt –, bestanden stets Kontakte zwischen der zukünftigen Royal Society und der Universität Oxford (Tuilier 1994).

Rasch erkannten die Machthaber europaweit die Möglichkeiten, die sie aus den rationalistisch geprägten Theorien und den Ergebnissen der angewandten Wissenschaften dieser Zirkel ziehen konnten, um ihre jeweiligen Staaten im Bereich der Raumvermessung, der Landwirtschaft bzw. der Industrie zu modernisieren. Nicht zufällig wurde daher die Gründung der Académie des Sciences 1666 von Jean-Baptiste Colbert, Marquis de Seignelay (1619–1693) gefördert, in der ehemalige Mitglieder der Academia Parisiensis wie z. B. der Mathematiker, Astronom und Physiker Christiaan Huygens (1629–1695) oder der Mathematiker und Physiker Gilles Personne de Roberval (1602–1675) arbeiten sollten. In der Schaffung einer solchen Einrichtung sah Colbert die Möglichkeit, seine merkantilische Politik zu unterstützen. Wie Leibniz (1646–1716), der sich vergeblich bemühte, Mitglied der neugegründeten Pariser Akademie der Wissenschaften zu werden, behauptete, habe Colbert dieser Gründung zugestimmt, da seine größte Sorge gewesen sei, »wie die schiffahrt, manufacturen und commercien in dem nun frieden habenden Franckreich aufgebracht werden könnten«. Und fügte hinzu: »Nuhn fließen die vortheile dieser Dinge von wißenschaft der Natur und Mathematick« (zit. n. Müller 1970, 137). Der direkte Nutzen, den der Colbertismus aus der Akademie ziehen konnte, erklärt weitgehend die zunächst sehr enge Beziehung zwischen dieser und der Politik. Erst nach der Erneuerung der Akademie gegen 1700 genoss diese mehr Unabhängigkeit. Später ging diese Unabhängigkeit so weit (allerdings ohne je absolut zu werden), dass z. B. 1742 mit Nicolas Fréret (1688–1749) trotz starken Widerspruchs seitens des Klerus ein Atheist permanenter Sekretär der Académie des Inscriptions et des-Belles-lettres werden konnte.

Auch die historisch-literarischen Gesellschaften konnten von Nutzen sein. Im literarischen Bereich war es für einen absolutistischen Herrscher vom Vorteil, eine Akademie zu unterstützen, da sie die sprachpolitischen und ästhetischen Vorstellungen des Monarchen verbreiten konnten. Aus diesem Grund verwandelte der Kardinal Armand Jean du Plessis de Richelieu (1585–1642) im Jahr 1635 den »Cercle Conrart«, einen Kreis von Gelehrten und Schriftstellern, die sich ab 1629 im Haus von Valentin Conrart (1603–1675) trafen, in eine staatliche Institution, die Académie Française, die auch eine Kontrolle über das intellektuelle und geistige Schaffen in Frankreich ermöglichen sollte. Wie dies erfolgte, zeigt bereits sehr früh die Querelle du *Cid* (1637), in der Corneille sich genötigt sah, sich den Normen des beginnenden Klassizismus zu unterwerfen. Gleichwohl zeigt das von Charles Perrault (1628–1703) in der Académie Française vorgetragene Preisgedicht *Le siècle de Louis le Grand* (1687) und der Streit, den es auslöste (↗Querelle des Anciens et Modernes), dass eine bruchlose Allianz von Staatsmacht und nationaler Akademie keineswegs selbstverständlich war.

Dass auch die Geschichte als akademisches Arbeitsfeld für die absolutistischen Herrscher von Bedeutung sein konnte, erhellt z. B. auf beeindruckende Weise aus dem Wirken Leibniz' bildete doch seine Untermauerung der dynastischen Ansprüche der Welfen einen nicht unwesentlichen Teil seiner historischen Arbeiten (vgl. Leibniz (2004). Nicht zuletzt profitierten die absolutistischen Staaten von solchen Gründungen und deren Unterstützung dadurch, dass sie ihnen ein Prestige verlieh, das mittels des sich durch ganz Europa etablierenden Netzes von Korrespondenten und durch die entstehende wissenschaftliche Presse propagiert wurde.

Angesichts des vielseitigen Interesses der Politik an den Arbeiten der Akademie nimmt es nicht Wunder, dass es bereits am Ende des 17. Jh. zu einer Förderung weiterer Zirkel bzw. zu einer Art Verstaatlichung der bereits bestehenden kam. So wurden in Frankreich zusätzlich zu den bereits erwähnten Akademien sukzessiv die Académie de Peinture et de Sculpture (1648) die Académie des Inscriptions et Belles-lettres (1663) und die Académie Royale de

Musique (1672) gegründet. In Deutschland wurde auf Anregung von Leibniz und Daniel Ernst Jablonski (1660–1741) in Berlin eine »societas scientiarum« durch den brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. (1657–1713, ab 1701 Friedrich I. in Preußen) gegründet, der bereits 1696 die Mahl-, Bild- und Baukunst-Academie in Berlin ins Leben gerufen hatte, die später zur Preußischen Akademie der Künste wurde. Auf die Bezeichnung »Akademie« war mit der Wortwahl societas zunächst absichtlich verzichtet worden, um sich von den damals in Deutschland existierenden Bildungseinrichtungen zu unterscheiden, die den Namen Akademie bzw. Ritterakademie trugen. Erst unter der Herrschaft seines Enkels Friedrich II. (1712–1786), der die »Sozietät der Wissenschaften« 1744 erstens neuorganisierte bzw. sie mit der Nouvelle Société Littéraire vereinigte und zur »Königlichen Akademie der Wissenschaften« erhob, und zweitens sie finanziell viel stärker unterstützte, gelang diese Gesellschaft zu ihrer Blütezeit. Während in Frankreich Akademien mit unterschiedlichen Orientierungen nebeneinander existierten, gab es im Deutschen Reich Länder, wie z.B. Bayern, in denen eine einzelne Akademie bestand, die in verschiedene Sektionen gegliedert war.

Gegenüber dieser Art von staatlich geförderten Gründungen stellt die »Royal Society« von London einen Sonderfall dar. Auch sie entstammt einem früheren privaten Zirkel von Gelehrten, dem Kreis, der im Haus von Robert Boyle und dann im Gresham College tagte. Im Jahr 1662 wurde sie offiziell vom König Karl von England (1630–1685) anerkannt und zur »Royal Society of London for Promoting Natural Knowledge« ernannt. Dabei verlor sie jedoch ihren Status einer privaten Vereinigung nicht und finanzierte sich weiterhin durch Jahresgebühren der Mitglieder, »fellows«, deren Zahl 1781 479 betrug, darunter mehr als 150 Ausländer (Voss 1980, 60 f.).

Vorteilhaft waren die Akademien nicht nur für den Staat: Durch die Zugehörigkeit zu einer Akademie hatten die Gelehrten die Möglichkeit, frei von materiellen Sorgen und gewisse Freiräume genießend sich gänzlich der Forschung zu widmen, so dass sie nicht selten, man denke hier an Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651–1708) oder Joseph-Louis de Lagrange (1736–1813) (weitere Beispiele bei Müller 1970, 129), einen Ruf auf eine Professur ablehnten, die einen erheblichen Aufwand in der Lehre mit sich gebracht hätte. Dazu kam, dass nicht wenige Akademien über eine hervorragende Ausstattung in Form von Bibliothek, Archiv, naturwissenschaftlichen Kabinetten usw. verfügten.

Mitglied einer Akademie zu werden, bedeutete nicht nur die Konkretisierung des eigenen Ideals des Forschers, der am Allgemeinwohl teilnimmt, sondern auch eine doppelte Form der Anerkennung: Es handelte sich zuerst um eine soziale Anerkennung bzw. einen sozialen Aufstieg, der z.T. mit der Nobilitierung einherging. Es war aber auch eine wissenschaftliche Anerkennung, die sich auf mehrere Weisen manifestierte: durch die kollegiale Wahl zuerst, sei es als ordentliches, sei es als korrespondierendes Mitglied, oft auch europaweit in mehreren Akademien (Rolland 2000), aber auch durch die Erwähnung akademischer Nachrichten mit internationaler Wirkung. So publizierte die Pariser Académie des Sciences im Ancien Régime nicht weniger als 144 Bände »Memoires« zu allen Fachgebieten sowie zu Reisen. Seitens der Royal Society publizierte man ab 1665 die noch heute existierenden *Philosophical Transactions*, die von Henry (Heinrich) Oldenburg (1618–1677) koordiniert wurden, und einen internationalen Austausch zwischen Wissenschaftlern ermöglichten. Im gleichen Jahr wurde in Frankreich das *Journal des Sçavans* durch Denis de Sallo (1626–1669) gegründet. Am Ruhm einer Akademie konnten auch Nicht-Mitglieder durch das Zusenden von Beiträgen zu Preisfragen teilhaben. Die Rolle dieser Preisfragen ist nicht zu unterschätzen, ermöglichten sie es doch, originelle Ideen und neue Gedanken zu sammeln und zu propagieren. Diese Preisfragen, die stets von der Orientierung der jeweiligen Akademie geprägt wurden, betrafen sowohl theoretische als auch praktische Fragestellungen. Die Vielfalt der Themen für Frankreich wird durch die Sammlung von Antoine-François Dalandine (1756–1820) eindrucksvoll belegt, die er 1787 unter dem Titel *Couronnes académiques, ou Recueil des prix proposés par les sociétés savantes, avec les noms de ceux qui les ont obtenus, des concurrents distingués, des auteurs qui ont écrit sur les mêmes sujets, précédé de l'histoire abrégée des Académies de France* publiziert hat. In Bezug auf Frankreich wurden in der Regel von den Pariser Akademien eher Preise für theoretische Themen vergeben, während die Provinzakademien sich oft mit Fragen praktischer Natur befassten. Die Vergabe der Preise, die kollegial beschlossen wurde, spiegelt das Selbstverständnis der Akademien als ein Ort der Meritokratie, d.h. als ein Ort, wo der eigenen Leistung das meiste Gewicht beigemessen wurde. Dieses als demokratisch zu erachtende Verständnis erhellt sowohl aus dem Wahlverfahren zum Akademiemitglied, das theoretisch anhand des wissen-

schaftlichen Verdienstes und ohne Rücksicht auf Herkunft und Religion erfolgte – so war Robertval, eines der Gründungsmitglieder der Académie des Sciences Sohn eines Bauern und Leibniz, der 1699 in die gleiche Akademie gewählt wurde, ein Lutheraner –, als auch aus der Art und Weise, wie die Debatten innerhalb der Akademien erfolgten: ohne Rücksicht auf Rang und Namen. So erklärt sich, warum die Akademiemitglieder sich z.B. nach einem Ausdruck von Maupertuis als »hommes libres« oder als »Citoyens de la République des Lettres« bezeichnen konnten (nach Voss 1980, 44).

Allerdings kam es oft genug zu Konflikten zwischen dem staatlichen Interesse der Monarchie und der wissenschaftlichen, auf Gleichheit beruhenden Praxis: Jean-Pierre de Crousaz (1663–1750) z.B. wurde zum Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften auf Intervention des Königs Ludwig XIV. (1638–1715) zunächst nicht gewählt, da dieser ihm Thomas Herbert, 8. Earl of Pembroke (1656–1733) vorzog (erst 1725 wurde Crousaz gewählt). Darüber hinaus kollidierten das wissenschaftliche, egalitäre Interesse und die Vorstellungen einer an Hierarchie und feine Disktinktionsmomente gewöhnten Welt: So protestierte ein Bischof in den letzten Jahren der Herrschaft Ludwigs XIV., weil er sich in der Académie Française auf einen Holzstuhl setzen sollte. Kurz darauf durften alle vierzig Unsterblichen auf einem Sessel sitzen (vgl. Krauss 1963, 44). Nicht zuletzt bestand die Möglichkeit, verdiente Mitglieder des Adels am Prestige der Akademie teilhaben zu lassen, obwohl sie keine wissenschaftlichen Verdienste hatten, indem sie zum korrespondierenden Mitglied ernannt wurden.

Auch in der Berliner Akademie existierte eine Diskrepanz zwischen der vermeintlichen akademischen Gleichheit und der z.T. autokratischen Handlungsweise von Pierre Louis-Moreau de Maupertuis (1698–1759), deren Präsidenten, so dass die Mitglieder der Akademie in der Regel nicht gewählt, sondern ernannt wurden, und numerisch Schweizer Hugenotten dominierten. Nach seinem Tod versuchte Leonhard Euler (1707–1783), mit der Wahl von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) einen Deutschen zum Mitglied zu machen. Diesmal scheiterte die demokratischere Vorgehensweise fast an der Intervention des Königs, der die Wahl am liebsten kassiert hätte. Die Wahl von Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) lehnte der König entschieden ab (Kohl 2011, Abs. 34).

Zu diesem Zeitpunkt war in vielen Ländern die Akademiebewegung auf dem Höhepunkt: Während London und Edinburgh auf den britischen Inseln bis in die 1770er Jahre hinein die Hauptorte wissenschaftlicher Gesellschaften blieben, verbreiteten sich die Akademien auf dem Kontinent rasch und breitflächig. In Frankreich kam es z.B. nicht nur zur Gründung zentraler Akademien wie z.B. der Académie d'agriculture (1761) durch Ludwig XV. (1710–1774), sondern es wurden auch zahlreiche Provinzakademien geschaffen. Daniel Roche hat für das Jahr 1789 die Existenz von 32 Akademien nachweisen können, die mehr als 6000 Mitglieder standesübergreifend vereinigten. Sogar die katholische Kirche trug zur Gründung von, in diesem Fall kirchengeschichtlich orientierten Akademien bei, von denen die Mauriner Akademie grundlegende Arbeiten lieferte (vgl. Marrou 1954; Hurel 2000). Auch in den größeren Städten des Deutschen Reichs erfolgten Gründungen nach dem Vorbild der Berliner Akademie, z.B. Göttingen 1751/1752, Mannheim 1763 (zu einer vollständigen Liste samt Bibliographie, vgl. Voss 1980, 52ff.). Dass ihre Zahl insgesamt geringer ist als in Frankreich, erklärt sich dadurch, dass mit den patriotischen Gesellschaften eine aufgeklärt-gemeinnützige Sozietätsform im Reich entstand, deren Ziele mit jenen einer Akademie oft deckungsgleich waren (Vierhaus 1980).

Wie Ludwig Hammermayer gezeigt hat (1976), markiert dieser Aufschwung an sich keineswegs den Niedergang der alten Akademien. Diese neuen, z.T. kurzlebigen Gründungen wurden vom gleichen rationalistischen Drang getragen wie die früheren Akademien, deren Organisationsform sie weitgehend übernehmen. Es ist daher kein Zufall, dass einige Gelehrte Mitglied sowohl der traditionellen wie auch der neuen Akademien sind. Die stärkere Praxisorientierung dieser neuen Einrichtungen, die sich z.T. zu einem größeren reformerischen Bestreben und der ausgeprägten Absicht der Popularisierung der Aufklärung verdankt, darf daher nicht als absoluter Gegenentwurf verstanden werden, zumal, wie es das Beispiel Frankreich am besten zeigt, die drei wichtigsten älteren Akademien zu dieser Zeit von den »Philosophes« (↗ Aufklärer) beherrscht wurden. Darüber hinaus verfolgen diese neuen Gründungen nicht wesentlich andere Ziele, wenn man Jean le Rond d'Alembert (1717–1783), dem Mitherausgeber der *Encyclopédie* folgt, der im ersten Band derselben notiert: »Le nombre de ces académies augmente de jour en jour; & sans examiner ici s'il est utile de multiplier si fort de pareils établissements, on ne peut au moins disconvenir qu'ils ne contribuent en partie à répandre & à conserver le goût des Lettres & de

l'Etude« (zit. in: Hurel/Laudin 2000, 7). Nicht zuletzt spielt bei allen gelehrten Vereinigungen der gleiche Prestigegedanke eine erhebliche Rolle, wenngleich die neueren Akademien eine größere soziale Durchlässigkeit aufweisen.

Trotz ihrer Verdienste waren die Akademien am Ende des 18. Jh. nicht unumstritten. Dies hängt zum Teil mit ihrer Funktionsweise zusammen: Da alle Debatten sowie alle Korrespondenzen protokolliert wurden, kam es zu einem erheblichen Ausmaß an Bürokratie. Infolge der raschen Verbreitung der Akademien wurde es allmählich unmöglich, die Vernetzung sinnvoll zu gestalten, was auch zu einer Verdoppelung von Forschungsarbeiten und einem Energieverlust führte. Nicht zuletzt waren die Akademien auch wegen ihres Exklusivismus einer scharfen Kritik ausgesetzt. Bereits 1734 hatte Voltaire (1694–1778) in seinen *Lettres Philosophiques* die Legitimität einer Wissenschaftsform hinterfragt, die seiner Meinung nach mehr durch Höflichkeit als durch Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet war – und er betrachtete die Memoires der Akademie als reine »compliments«. Die wachsende Skepsis den gelehrten Gesellschaften gegenüber kommt gegen Mitte des Jahrhunderts in den Preisausschreibungen der Akademien selbst zum Ausdruck. So veröffentlicht die Académie des Belles-Lettres de Montauban im Jahre 1753 folgende Preisfrage: »Peut-on dire des académies, ce que l'Esprit-Saint a dit des sages, que leur grand nombre tourne au profit de la société ? *Multitudo autem sapientium sanitas est orbis terrarum*. Sap. 6,26«. Und 1755 lobt die Académie Française unter dem Titel »Jusqu'à quel point convient-il de multiplier les sociétés littéraires ?« einen Preis aus, der letzten Endes nicht vergeben wurde (Delandine 2009). Angesichts der wachsenden Zahl an tüchtigen und fähigen Wissenschaftlern erwiesen sich einerseits die durch eine Begrenzung ihrer Mitgliederzahl charakterisierten französischen zentralen Akademien außer Stande, dem Wunsch vieler nach Anerkennung zu entsprechen, und sie erweckten andererseits auch bei manchem den Eindruck, den wissenschaftlichen Fortschritt eher zu bremsen. So kann man Jean-Paul Marats (1743–1793) politische Radikalisierung im Vorfeld der Französischen Revolution auch als ein Ergebnis seines Scheitern in der akademischen Laufbahn betrachten: Nachdem seine Arbeiten zur Verwendung des Stroms in der Medizin von der Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen 1783 prämiert wurden, enttäuscht ihn die scharfe Kritik, die die Académie des Sciences an seine Forschung adressierte. Der Eindruck, dass nicht immer wissenschaftliche Interessen bei der Zuwahl im Vordergrund standen, entstand auch, und besonders bei der Aufnahme in die Académie Française (Stackelberg 1997), wo Personen ohne wissenschaftliche Meriten zur Zuwahl kamen. So beklagte die *Encyclopädie*, dass der Platz eines Akademiemitglieds einem Ehrentitel gleichkomme, wie der eines Marschalls oder eines Ministers (»Les places d'académicien sont devenues des brevets d'honneur, qui figurent avec ceux des maréchaux et des ministres«, zit. n. Müller 1963, 141). Gleichzeitig wurde allmählich auch der Anspruch der Academie Française, über ästhetische und wissenschaftliche Kriterien zu entscheiden, als eine unerträgliche Entmündigung verstanden. Dagegen wandte sich mit großer Heftigkeit z. B. Louis-Sébastien Mercier (1740–1814), als er deren normativen Klassizismus als elitär kritisierte (Krauss 1963, 51). Es erstaunt also nicht, dass zu dieser Zeit sich auch Stimmen erheben, die dazu aufrufen, die egalitäre Dimension der Akademien wieder zu erlangen. So verlangt ein anonymer Autor 1778 in der *Correspondance académique*, dass jede Unterscheidung nach Rang in diesen Einrichtungen zu unterbleiben habe und absolute Gleichheit herrschen müsse (»Toute distinction de rang devrait être bannie de ces sortes de compagnies; et l'égalité la plus parfaite devroit y régner«, zit. n. Voss 1980, 72). Denn diejenigen, die bloß ehrenhalber Mitglied werden, stören die anderen oder lenken sie ab. Auch fürchte man die Mitglieder ehrenhalber, weil sie die Mittel haben, einem zu schaden, weswegen man ihnen oft mit sklavischer Ehrerbietigkeit gegenübertrete (»Les honoraires ne font que gêner les esprits ou les distraire. On les craint, parce qu'ils ont les moyens de nuire. On leur fait souvent une Cour servile« ebd.).

Diese Vorwürfe blieben nicht ohne Folgen (Hammermayer 1976, 26 ff.). In der Académie des Sciences wurde z. B. die Mitgliederzahl von 70 auf 83 erhöht, was jedoch nicht genügte, um alle fähigen Wissenschaftler aufzunehmen. Zum Teil wurden auch die Akademien reorganisiert und ihre Schwerpunkte neu definiert. Vor allem bemühte man sich, den Zeit- und Energieverlust, den die mangelnde Kooperation zwischen den Einrichtungen durch eine bessere Vernetzung zu beheben. Es wurden sogar ältere Pläne wiederaufgegriffen und Vorschläge zu einer kosmopolitischen Gelehrtenassoziation gemacht, wie etwa von Condorcet (1743–1794). Aber auch dies reichte nicht aus, um die Akademiebewegung, vor allem in den Ländern, wo eine enge Beziehung zwischen Staat und Wissenschaft existierte, vom

Vorwurf der mangelnden Effizienz und der Exklusivität zu befreien.

Der Staat trug maßgeblich zur Abschaffung der Akademien während der Herrschaft der Jakobiner in Frankreich bei. Aber auch in anderen Ländern veränderte die Revolutionszeit die Arbeit der Akademien. Zwar konnte die Royal Society, der es gelungen war, sich abseits der Politik zu bewegen, in der traditionellen Form bestehen bleiben. In Deutschland hingegen, wo die meisten Formen der aufgeklärten Geselligkeit unter Verdacht gerieten, sahen sich die Akademien in ihrer Forschungsfreiheit eingeengt.

Sekundärliteratur

Albertan-Coppola, S. (2000): »Autour de la XXIVe lettre anglaise de Voltaire sur les Académies«. In: Hurel/Laudin, 343–352.

Borchmeyer, D. (1994): *Weimarer Klassik: Portrait einer Epoche*. Weinheim.

Cadilhon, F./Mondot, J./Verger, J. (Hg.) (1999): *Universités et institutions universitaires européennes au XVIIIe siècle*. Bordeaux.

Chassaing, J.-F./Morange, J. (1974): *Le Mouvement de réforme de l'enseignement en France 1760–1798*. Paris.

Delandine, A.-F. (2009): *Couronnes Académiques: Ou Recueil Des Prix Proposés Par Les Sociétés 1787*. Whitefish.

Dickerhoff, H. (1995): »Die katholischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation des 18. Jahrhunderts«. In: Hammerstein (Hg.), 21–47.

Doussot, E.-J. (2000): »Les académies provinciales et la diffusion du savoir: l'exemple de Lyon«. In: Hurel/Laudin, 289–301.

Farge, M. (1902): *Professeurs et régents de collège dans l'ancienne université de Paris*. Paris.

Garber, K. u. a. (Hg.) (1996): *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*. Tübingen.

Genton, F. (1999): »Du stéréotype à l'autobiographie: le milieu universitaire dans la littérature de l'Aufklärung«. In: Cadilhon/Mondot/Verger, 181–198.

Granderoute, R. (1999): »Quand l'université de Paris, à l'occasion de l'expulsion des jésuites, réfléchit aux moyens de perfectionner l'instruction«. In: Cadilhon/Mondot/Verger, 119–129.

Hammermayer, L. (1976): »Akademiebewegung und Wissenschaftsorganisation. Formen, Tendenzen und Wandel in Europa während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts«. In: Amburger, M./Sziklay, L. (Hg.): *Wissenschaftspolitik in Mittel- und Osteuropa: Wissenschaftliche Gesellschaften, Akademien und Hochschulen im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*. Berlin, 3–84

Hammerstein, N. (1970): »Zur Geschichte der deutschen Universität im Zeitalter der Aufklärung«. In: Rössler, H./Franz, G. (Hg.): *Universität und Gelehrtenstand: 1400–1800*. Limburg/Lahn, 145–182.

Hammerstein, N. (Hg.) (1995): *Universitäten und Aufklärung*. Göttingen.

Hammerstein, N. (1995): »Aufklärung und Universitäten in Europa. Divergenzen und Probleme«. In: Ders., 191–205.

Hurel, D.-O./Laudin, G. (Hg.) (2000): *Académies et sociétés savantes en Europe (1650–1800)*. Paris.

Irsay, S. d' (1933): *Histoire des universités françaises et étrangères: des origines à nos jours*. Paris.

Kanthak, G. (1987): *Der Akademiegedanke zwischen utopischem Entwurf und barocker Projektmacherei: zur Geistesgeschichte der Akademie-Bewegung des 17. Jahrhunderts*. Berlin.

Knabe, P. (2000): »L'histoire du mot académie«. In: Hurel/Laudin, 23–34.

Kohl, K. (2011): »Die Berliner Akademie als Medium des Kulturtransfers im Kontext der europäischen Aufklärung«. In: Kaiser, M./Luh, J. (Hg.): *Friedrich der Große: Politik und Kulturtransfer im europäischen Kontext*. (Onlinressource: http://www.perspectivia.net/content/publikationen/friedrich300-colloquien/friedrich-kulturtransfer/kohl_akademie).

Krauss, W. (1963): »Entwicklungstendenzen der Akademien im Zeitalter der Aufklärung«. In: Ders.: *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*. Berlin, 41–63.

Malte-Ludolf Babin, M.-L./Heuvel, G. van (Hg.) (2004): *Leibniz, G. W. Schriften und Briefe zur Geschichte*. Hannover.

Liard, L. (1888): *L'Enseignement supérieur en France 1789–1889*. Bd 1. Paris.

Marrou, H.-I. (1954): *De la connaissance historique*. Paris.

Maurer, M. (1995): »Die Universitäten Englands, Irlands und Schottlands«. In: Hammerstein (Hg.), 244–272.

McClellan, J. E. (1993): »L'Europe des académies«. In: *Dix-huitième siècle* 25 (1993), 153–165.

Müller, K. (1970): »Zur Entstehung und Wirkung der wissenschaftlichen Akademien und gelehrten Gesellschaften des 17. Jahrhunderts«. In: Rössler, H./Franz, G. (Hg.): *Universität und Gelehrtenstand 1400–1800*. Limburg, Lahn, 127–144.

Müller, R. A. (1990): *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule*. München.

Porter, R. (1996): »Die wissenschaftliche Revolution und die Universitäten«. In: Rügg, W. (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*. Bd. 2. München., 426–450.

Schindling, A. (1995): »Die protestantischen Universitäten im Heiligen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung«. In: Hammerstein (Hg.), 9–19.

Stackelberg, J. v. (1997): »Die Académie française«. In: Hartmann, F./Vierhaus, R. (Hg.): *Der Akademiegedanke im 17. und 18. Jahrhundert*. Bremen/Wolfenbüttel, 27–46.

Sutherland, L. S./Mitchell, L. G. (Hg.) (1986): *The History of the University of Oxford*. Bd. 5: *The Eighteenth Century*. Oxford.

Tuilier, A. (1994): *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*. Paris.

Vierhaus, R. (Hg.) (1980): *Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften*. München.

Viala, A. (1985): *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. Paris.

Voss, J. (1980): »Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaft im 18. Jahrhundert«. In: *Historische Zeitschrift* 231/1, 43–74.

Voss, J. (1995): »Die französischen Universitäten und die Aufklärung. Universitäten und Aufklärung«. In: Hammerstein (Hg.), 207–220.

Winstanley, D. A. (1935): *Unreformed Cambridge: a study of certain aspects of the university in the eighteenth century*. Cambridge.

Christophe Losfeld

Urteilskraft (lat. iudicium; frz. jugement/faculté de juger; engl. judgement)

Begriff und Sache

Folgt man dem Verfasser des Artikels »Philosophe« in der *Encyclopédie*, César Chesneau Dumarsais (1676–1756), ist der Besitz von Urteilskraft (jugement, bien juger, justesse d'esprit) eine der wesentlichen Eigenschaften des Philosophen. Diese Fähigkeit besteht darin, vor der Äußerung eines Urteils, der Zustimmung zu einer Aussage bzw. ihrer Ablehnung oder der Entscheidung für eine Handlungsweise die dazu leitenden Vorstellungen bzw. Beweggründe präzise zu analysieren und so »alles auf seine wahren Prinzipien zurück[zu]führ[en]« (rapporte[r] tout à ses véritables principes, Dumarsais 1751 ff., 510). Da dieses Vorgehen eine klare Erkenntnis der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit, der Zweifelhaftigkeit oder der Falschheit der untersuchten Aussagen mit sich bringt, minimiert der Besitz von Urteilskraft die Gefahr diesbezüglicher Täuschung. Urteilskraft fungiert also als Instanz zur Bewertung des Verhältnisses von Aussagen zu den unabhängig von Aussagen bestehenden Sachverhalten und bewirkt die treffende, obgleich nicht schnelle Bewertung der Weise, in der Aussagen Aufschluss über die Wirklichkeit geben. Allgemein gefasst heißt das, dass die Urteilskraft Aussagen überhaupt erst in eine bewertbare Beziehung zur Wirklichkeit setzt. Sie ist daher weder ein bloß logisches Vermögen noch ist ihr Besitz auf die als Ideal entworfene Figur des Philosophen eingeschränkt. Weil jeder Mensch sich in der Welt orientieren und sich zu dieser in ein wie immer geartetes bewusstes bzw. reflektiertes Verhältnis setzen muss, muss das Vermögen der Urteilskraft auch jedem Menschen irgendwie zukommen. Es lässt daher nur dem Grade nach verschiedene Ausprägungen zu, deren Vollkommenheit steigt, je mehr die Täuschungsanfälligkeit des Urteilenden sinkt. Der Besitz ausgebildeter Urteilskraft führt also dazu, in der Regel von mehreren alternativen und logisch möglichen Aussagen diejenige auszuwählen, die entweder wahr ist oder der Wahrheit am nächsten kommt, resp. zur Auswahl derjenigen Handlungsalternative zu neigen, deren Verwirklichung Prinzipien entspricht oder zumindest am ehesten entspricht, die als moralisch gut und tunlich eingesehen werden. Der Grad der Ausprägung der Urteilskraft entscheidet daher über den Grad des Erfolgs im Umgang mit der Wirklichkeit. Dies bestätigt auch Louis de Jaucourts (1704–1779) Artikel »Jugement« in der *Encyclopédie*. Er zählt die Urteilskraft zu den intellektuellen Seelenvermögen, die unter der Bedingung der Abwesenheit rein sinnlicher Evidenz sowohl die theoretische Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit als auch die praktische Entscheidung zwischen moralischen Handlungsalternativen ermöglicht (de Jaucourt 1751 ff., 17 f.). Auch die Aufklärung, der es um die Befreiung von Vorurteilen wie um die Entwicklung der Fähigkeit zur eigenständigen Beurteilung von Aussagen und Sachverhalten geht, hat ein deutliches Interesse an Beschaffenheit und Funktionsweise der Urteilskraft.

Aristotelismus und Cartesianismus

Das Denken der Aufklärung schließt hier an eine Tradition an, die bereits in der Antike einsetzt. Vor allem zwei Werke sind zu nennen, in denen der Begriff der Urteilskraft bzw. deren Funktion eine prominente Rolle spielt und deren Bedeutung für die Diskussion des Aufklärungszeitalters unstrittig ist, nämlich die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles (384–322 v. Chr.) und die *Logique de Port-Royal* (1662) von Antoine Arnauld (1612–1694) und Pierre Nicole (1625–1695).

Aristoteles diskutiert im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* die Voraussetzungen des Zustandekommens von ethisch gerechtfertigten Entscheidungen und daraus unmittelbar hervorgehenden Handlungen. Hierzu sind sowohl das Erkenntnis- als auch das Strebevermögen und beider Übereinstimmung unter Anleitung des rationalen Seelenteils notwendig. Sie ist auf zukünftige Zustände gerichtet (ebd., 1139b 5–9), um derentwillen die bestehenden erkannt werden müssen. Die ethische Trefflichkeit des Resultats ist nur dann gesichert, wenn die Erwägung zu praktischer Wahrheit (ebd., 1139a 26/27) gelangt, deren Wirklichkeit im Handeln keinen Zweck außer sich selbst hat. Dies kann nicht für das Verhalten und Handeln (prâxis) des Menschen gelten, das ebenso wenig auf bestimmte Lebensbereiche eingeschränkt ist, sondern als ethisch gutes Verhalten (eupraxía) das ganze Leben des einzelnen Menschen betrifft (ebd., 1140a 28). Diese praktische Urteilsfähigkeit nennt Aristoteles »Klugheit« (phrónesis) (Taylor 2003). Sie ist nicht Wissenschaft noch Weisheit, sondern eine auf der Basis der natürlichen Vermögen des Menschen in individuell verschiedenen Graden ausgebildete Fähigkeit (hêxis). Sie ermög-

licht als praktische Urteilskraft überhaupt erst ethisch rechtfertigbare Einzelhandlungen, und derjenige wird klug (phrónimos) genannt, der diese Fähigkeit in einem solchen Maße ausgebildet hat, dass er normalerweise bzw. in den meisten Fällen selbst solche Handlungen vollzieht oder anderen normalerweise bzw. in den meisten Fällen trefflich raten kann, auf welche Weise sie sowohl im Allgemeinen als auch im besonderen ethisch handeln können.

Die phrónesis mag zu den »vielen ausgezeichneten« und »schönen Sachen, die man überall in den Büchern des Aristoteles findet« (Arnauld/Nicole 1965, II., 47), gehören, von denen Arnauld und Nicole in der zweiten Auflage ihrer *Logique* (1662) sprechen, in der sie auch Aristoteles gegen seine Gegner verteidigen. Antoine Arnauld (1612–1694) und Pierre Nicole (1625–1695) folgen hierbei weder der seit Petrus Ramus (1515–1572) verbreiteten generellen Verdammung der aristotelischen Philosophie noch der fraglosen Anerkennung der grundsätzlichen Autorität des Aristoteles, wie es sie etwa im orthodoxen Katholizismus, aber auch im Luthertum seit Melanchthon gab. Sie berufen sich auf »die natürliche und vernünftige Freiheit, die darin besteht, zu billigen, was man als wahr beurteilt, und zu verwerfen, was man als falsch beurteilt« (ebd., 50). Ein solcher Gebrauch intellektueller Freiheit setzt indes die Fähigkeit voraus, trefflich zwischen wahr und falsch unterscheiden zu können. Zentrale Bedeutung gewinnt die Urteilskraft freilich nicht allein im Blick auf das richtige Urteil über philosophische Lehren, sondern weil sie anders als alle anderen Eigenschaften des Geistes »in allen Teilen und Betätigungen des Lebens allgemein nützlich« (ebd., 5) und daher in allen Angelegenheiten, in denen überhaupt Entscheidungen getroffen werden müssen, nötig ist. Die Menschen sind sogar »verpflichtet, gerecht, angemessen, verständig und rechtfertigbar in allen ihren Reden, Taten und Unternehmungen […] zu sein« (ebd., 7). Die Urteilskraft erweist sich damit als fundamentales Vermögen des Geistes, da sie immer dann ins Spiel kommt, wenn sich der Mensch in irgendeiner Weise auf die Welt bezieht, sei dies bei der Erkenntnis von von ihm unabhängigen Dingen oder Sachverhalten oder beim Eingriff in die Welt durch seine Handlungen. Sie steht also im Dienst der gelingenden, und d.h. zugleich: ethisch guten Lebensbewältigung. Dies gilt nach Arnauld und Nicole so sehr, dass der Wissenserwerb anders als im Aristotelismus also nie als Selbstzweck angesehen werden darf. Die Urteilskraft kann demnach geübt und ausgebildet werden, aber auch stagnieren, regredieren oder gar verwahrlosen. Diese Veränderlichkeit der Urteilskraft erlaubt wie bei Aristoteles keinen endgültigen Grad der Vollkommenheit, sondern nur eine im günstigsten Falle stetige Verminderung der Täuschungsanfälligkeit, die sich vornehmlich in der gelingenden Bewältigung des Alltags zeigt. Sie folgt aus der steten Wahl der jeweils rechten Entscheidungsalternativen, die zugleich eine vernünftige Rechtfertigung der entsprechenden theoretischen und praktischen Urteile zulässt. In solchem Verhalten dokumentiert sich derjenige Bildungsstand der Urteilskraft, den Arnauld und Nicole »gesunden Menschenverstand« (bon sens/sens commun) bzw. »Genauigkeit des Geistes« (justesse de l'esprit) nennen (ebd., 5). Infolgedessen ist zwar die Urteilskraft bereits mit dem Geist gegeben, jedoch nicht der gesunde Menschenverstand, dessen Entwicklung nicht erzwungen werden kann, da Letzterer stark vom Maß der angeborenen Intelligenz abhängt (ebd., 9), welche damit bis zur Ununterscheidbarkeit der Urteilskraft angenähert wird. Gleichwohl ist zumeist nicht mangelnde Intelligenz die Ursache falscher Urteile, sondern »Übereilung des Geistes und mangelnde Aufmerksamkeit« (ebd.). Die Ursache falscher Urteile kann folglich prinzipiell immer behoben werden, weil sie immer im Gebrauch des Geistes selbst liegt, der den Versuchungen intellektueller Bequemlichkeit und Eitelkeit allzuleicht erliegt. Die Folgen dieser Laster sind einerseits Leichtgläubigkeit und Skeptizismus andererseits. Die Korrektur dieser Schwäche ist das Ziel der *Logique*. Daher liegt ihr Schwergewicht nicht auf der Darstellung der Schlussregeln, d.h. der Syllogistik, sondern auf der Vermeidung falscher Urteile bzw. der Genese wahrer Urteile, die als Prämissen von Schlüssen dienen können. Die meisten entwickelten und heiß diskutierten Formen logischer Schlüsse sind nämlich nach Auffassung von Arnauld und Nicole schlicht verwirrend, ungebräuchlich, für die Lebensbewältigung unnütz und fördern das Laster der Pedanterie. In der Tradition von Descartes' (1596–1650) *Discours de la Méthode* (1637) bzw. Pascals (1623–1662) *De l'esprit géométrique* (1658), auf die sich Arnauld und Nicole methodisch wie sachlich berufen (Nadler 1989), strebt die *Logique* nach einer Theorie des Erwerbs von Erkenntnis, die stets in wahren Urteilen besteht. Das geistige Vermögen, solche Urteile zu bilden, die Wahrheit von Sätzen zu prüfen und wahre Aussagen zu akzeptieren bzw. falsche zu verwerfen, ist die Urteilskraft. Alle Teile der *Logique*, welche die Genese von Vorstellungen und Begriffen, deren Verknüpfung zu Aussagen (propositions), deren Verbindung

zu Schlüssen und die Anordnung voneinander unabhängiger wahrer Sätze zur Erkenntnis ihres Gegenstandes behandeln, sind daher der Ausbildung der Urteilskraft subordiniert, die dann ihr ideales Ziel erreicht hätte, wenn ihr Adressat stets unabhängig von fremder Autorität und Meinung, d. h. autonom, selbst trefflich über Wahrheit und Falschheit zu entscheiden vermag, d. h. authentisch urteilt, und stets die Wahrheit bzw. das Gute wählt.

Erfahrung, Affekte, Sinnlichkeit: Locke, Thomasius, A. G. Baumgarten

Der Einfluss, den die *Logique de Port-Royal* auf das Denken der Aufklärung besaß, kann kaum überschätzt werden: Ihre Forderungen nach Autonomie und Authentizität des fundamental als Urteilen aufgefassten Erkenntnisgewinns unter Verwerfung aller bequemen, vom Selbstdenken entlastenden Berufung auf Autorität, aber gewiss auch die unprätentiöse Darstellung einer ebenso alltags- wie wissenschaftstauglichen Logik der Forschung mussten einen quasi natürlichen Anknüpfungspunkt für die Aufklärer bilden. Dies galt, jedenfalls in der Frühaufklärung, europaweit. Insbesondere John Locke (1632–1704) und Christian Thomasius (1655–1728) nutzten die *Logique*, die bis zum Ende des 18. Jh. oftmals aufgelegt wurde und erstmals 1666 in lat. und 1685 in engl. Übersetzung erschien.

Locke zieht bei seiner Einführung der Urteilskraft in seinem *Essay concerning Human Understanding* (1689) scheinbar nur die Konsequenz aus ihrer überlieferten Orientierung auf zukünftiges Handeln, wenn er aufgrund der spätestens seit Aristoteles etablierten Einsicht in die Unerkennbarkeit zukünftiger Ereignisse der Urteilskraft ihre Aufgabe im Bereich des Wahrscheinlichen zuweist (Locke 1975, 652 f.) (Ayers 1991). Allerdings führt sein Empirismus, der ihn vom Rationalismus der cartesianischen *Logique* trennt, zu einer eminenten Ausweitung dieses Bereiches. Denn gewisser Erkenntnis sind nun nicht mehr nur zukünftige Ereignisse entzogen, sondern auch die Beschaffenheit einzelner, auch der alltäglichsten Dinge und Umstände, mit und unter denen sich das Leben des Menschen in Erkennen und Handeln vollzieht. Nur einfache, d. h. noch nicht bewusst mit anderen Vorstellungen (ideas) verknüpfte Sinneswahrnehmungen, das Vorliegen irgendeiner Ursache der Wahrnehmung und der jeder Wahrnehmung vorausgesetzten primären Eigenschaften des Wahrgenommenen, der Vollzug eigener Geistestätigkeit und das Bewusstsein der Wirkung der wahrgenommenen Objekte auf den Wahrnehmenden in Lust oder Schmerz lassen keinen Irrtum zu. Um diesen Mangel an klarem und gewissem Wissen »not barely for Speculation, but also for the Conduct of his Life« (ebd., 652) zu kompensieren, hat Gott den Menschen das Vermögen der Urteilskraft gegeben (ebd., 653). Es besteht in der Fähigkeit des Geistes, Differenzen und Übereinstimmungen zwischen den Gegenständen des Bewusstseins, den Vorstellungen, festzuhalten und differente Vorstellungen voneinander zu trennen und übereinstimmende miteinander zu verknüpfen, ohne aber von diesem Verhältnis unter den Vorstellungen Gewissheit zu besitzen. Die Urteilskraft bezieht sich daher nicht in der Weise des Wissens auf Wahrheit und Falschheit, die stets in Identität oder Differenz von Subjekts- und Prädikatsvorstellung bestehen, sondern erzeugt Annahmen über die Beschaffenheit von Dingen und Umständen bzw. die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen. Ihre grundlegende Aufgabe besteht also darin, ohne einschlägige Evidenz darüber zu entscheiden, unter welche gegebene universale Vorstellung eine Einzelvorstellung zu subsumieren ist. Erfüllt die Urteilskraft diese Aufgabe erfolgreich, stimmen sonach ihre Entscheidungen mit der Wirklichkeit überein, was, wenn überhaupt, allein an ihren Folgen deutlich werden kann, nennt Locke sie »*right Judgment*« (ebd.). Urteilskraft ist daher auch hier ein geistiges Vermögen, das jedem Menschen gegeben sein muss und ausschließlich durch Erfahrung in Richtung immer geringerer Irrtumsanfälligkeit geübt und verbessert werden kann.

Anders als bei Arnauld/Nicole und Locke, wo die Urteilskraft offenkundig sowohl theoretische als auch praktische Funktion hat, thematisiert Thomasius sie ausdrücklich nicht allgemein als Ingenium und Memoria gleichgestelltes Verstandesvermögen, dessen Gegebenheit er gleichwohl seinen Bestimmungen voraussetzt (Thomasius 1707, I. § 54). Vielmehr begreift er die Urteilskraft erstlich als »eine *Tugend* und Eigenschafft des Gemüths« (ebd., II. § 2), das den Willen einschließt und so eo ipso schon auf Handlungen gerichtet ist (ebd., § 3). Ganz im Sinne der Fixierung seines philosophischen Projekts auf die Bewältigung der gesellschaftlichen Praxis schränkt Thomasius die Aufgabe der Urteilskraft also auf den praktischen Bereich ein und differenziert sie innerhalb dessen noch einmal. Dabei greift er trotz seiner häufig geäußerten Ablehnung des Aristotelismus, den etwa sein Vater und philosophischer Lehrer, Jakob Thomasius (1622–1684), noch

vertreten hatte, wieder auf den Terminus »Klugheit« zurück. Er unterscheidet »zweyerley Klugheit«, die »entweder von vergangenen Dingen *urtheile*/oder zu den künfftigen *Rathgebe*« (ebd., I. § 52). Dabei differieren beide Klugheitsarten offenkundig nicht hinsichtlich der Tätigkeit dieses Vermögens als solcher, sondern nur hinsichtlich deren Gegenstands, »[d] enn zu geschehenen Dingen ist nichts zu rathen; über künfftige aber ist noch kein Urtheil zu fällen« (ebd.). Nun beziehen sich sowohl »beurtheilende« als auch »Rath-gebende Klugheit« auf »menschliche Thaten«, beide sind »*eine Tugend oder Eigenschafft eines weisen Mannes*«, beide richten über Klugheit und Weisheit dieser Taten (ebd., § 53) und stehen daher auch unter denselben Regeln (ebd., II. § 10). Dennoch befinden sie sich in einem hierarchischen Verhältnis: Die beurteilende Betrachtung vergangener Taten ist auch dem Anfänger in der Weisheit möglich, während die Beratungsfunktion der Urteilskraft, die zukünftigen Handlungen »*eine Regel vor*[…]*schreiben*« soll, nur einem Weisen zugestanden wird, »der auff dem Wege der Weißheit schon *weiter kommen ist*« (ebd., I. § 53). Da also auch beide Funktionen der Urteilskraft, sofern sie Klugheit genannt werden, einem Weisen zukommen, den nicht nur tote Regelkenntnis aus zweiter Hand, sondern deren lebendige Gründung »auff eigene Erfahrung und Empfindung« (ebd., II. § 15) auszeichnen, wird man beider Differenz im Verhältnis zu ihren Regeln suchen müssen. Diese werden nämlich dem Anfänger durch einen Lehrer samt ihrer Begründung und einschlägigen Beispielen vorgegeben, welche Begründungskompetenz ihn zugleich vom Laien unterscheidet (ebd., I. § 56/II. § 7). Die beurteilende Klugheit wendet daher gegebene Regeln auf gegebene Fälle an und verfährt folglich rein subsumtiv. Die beratende Klugheit hat es dagegen nur mit möglichen Fällen von Regeln zu tun und kann somit in die Lage kommen, eine dem allgemeinen Endzweck des menschlichen Lebens, d. i. Glückseligkeit (ebd., I. § 27), angemessene Regel erst »formiren« (ebd., II. § 8) zu müssen. Damit zeigt sich, dass beratende Klugheit die urteilende voraussetzt: Während Letztere »von der Erbarkeit und Gerechtigkeit menschlichen Thuns und Lassens urtheilet«, zeigt Erstere, »wie man die Mittel geschickt einrichten und brauchen solle / daß sie mit dem Endzweck wohl zusammen stimmen« (ebd., § 34). Eine vollkommen ausgebildete praktische Urteilskraft fiele demnach mit vollkommener Weisheit in eins (ebd., § 33).

Diese Verengung der Urteilskraft auf ihre praktische Funktion wird wieder aufgebrochen durch Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) (Aichele 2008). Er weist ihr in der empirischen Psychologie seiner *Metaphysica* eine entscheidende Rolle bei der Erkenntnis einzelner Dinge zu, die jeder Form menschlicher Erkenntnis naturgemäß voraufgeht, und versucht damit, sowohl Probleme des Realitätsbezugs von Aussagen über Einzeldinge als auch der Bildung von angemessenen Begriffen zu lösen, die rationalistische wie empiristische Theorien plagen (Engfer 1996). Während die Vernunft (ratio) klare und deutliche, d. h. rein begriffliche, Vorstellungen des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge (nexus rerum universalis) und ihrer Einheit (perfectio) bildet (Baumgarten 1779, §§ 94, 640), stellt die Urteilskraft »die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge« (ebd., § 606), d. h. einzelner Teile der Welt (ebd., § 507) vor, deren Vorstellungen sowohl von dem Ort in der Welt abhängen, an dem sich der Körper des Vorstellenden befindet (ebd., § 513), als auch von dessen Zustand. Diese, folglich hinsichtlich der Beschaffenheit der jeweiligen Vorstellungen subjektzentrierte Tätigkeit ist durch ein Gesetz geordnet. Es lautet: »*Durch verschiedene Vorstellungen eines Dinges, die entweder zusammenstimmen oder nicht zusammenstimmen, wird dessen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vorgestellt*« (ebd., § 607). Die Urteilskraft erweist sich daher als eigenständiges, erkenntnisermöglichendes Seelenvermögen, das weder mit Verstand (intellectus) noch Sinn (sensus) identifiziert werden darf, sowohl weil es deutliche Vorstellungen des Verstandes als auch unter dem Titel des »Geschmacks« (gustus) nicht-deutliche Vorstellungen der Sinne zur Einheit entsprechender Urteile bringt (ebd.) als auch weil es sinnliche und verstandesmäßige Vorstellungen aufeinander beziehen muss, um zu singulären Urteilen über Dinge zu gelangen. Die Tätigkeit der Urteilskraft liegt also gleichermaßen logischer, ästhetiko-logischer und ästhetischer Erkenntnis zugrunde, der grundsätzlich verschiedene Grade subjektiver Gewissheit zukommen (Baumgarten 1761, § 424). Als subjektiv vollständig gewiss können indes nur die Prinzipien der logischen Erkenntnis selbst und ästhetische Erkenntnis gelten, und nur Letzteres kommt nicht unter vollständiger Absehung von der Wirklichkeit der Einzeldinge zustande. Jedem Urteil, das nicht rein mathematischer Erkenntnis entspricht und dennoch Begriffe enthält, dessen Gehalt mithin in einer Aussage dokumentiert werden kann, kommt also nur mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit zu. Weil die natürliche Pflicht zur Selbstvervollkommnung (Baumgarten 1763, § 10), die das einzige durch bloße Vernunft,

d. h. mit philosophischen Mitteln, erkennbare Prinzip der Ethik darstellt, grundsätzlich nur auf zukünftige Zustände gerichtet sein kann, und dieses Prinzip allgemein gilt, genießt die Ausbildung der praktischen Urteilskraft Priorität vor der Schärfung der theoretischen Urteilskraft (ebd., § 219), wiewohl die gleichfalls bestehende Pflicht zur Selbsterkenntnis (ebd., §§ 201 ff.), deren Erfüllung dem Versuch zur Selbstvervollkommnung voraufgehen muss, wiederum die Komplementarität beider Anwendungsgebiete der Urteilskraft erweist. Zugleich zeigt diese Einteilung, dass die Urteilskraft auch vom Begehrungsvermögen unterschieden werden muss, da die durch dieses erzeugten verstandesmäßigen oder sinnlichen Vorstellungen zukünftiger Zustände (Baumgarten 1779, §§ 663 ff.) vermittels der charakteristischen Erkenntnisleistung der Urteilskraft erst zur Einheit mit dem Prinzip der Ethik gebracht werden können. Auf Grund dessen steigt mit der Trefflichkeit der praktischen Urteilskraft auch der Grad der »Herrschaft über sich selbst« (dominium sui; animae in semetipsam imperium, Baumgarten 1763, § 200; 1779, § 730), d. h. die Autonomie des moralischen Individuums, die in seiner Vernünftigkeit besteht.

Kritik und Subjektautonomie: Kant

Obschon Immanuel Kants (1724–1804) Begriff der Urteilskraft den Rahmen der Psychologie, und damit auch die Disziplin der Metaphysik, verlässt, verbindet ihn nicht nur das erkenntnistheoretische Grundinteresse mit den Überlegungen Baumgartens. Als zumindest strukturähnlich sind anzuführen die Eigenständigkeit der Urteilskraft als erkenntnisermöglichendes Vermögen, das für beide als gleichberechtigt erachtete Erkenntnisquellen, d. h. Verstand und Sinnlichkeit, zuständig ist, ihre Funktion in Begriffsanwendung und -genese und die Fokussierung ihrer Tätigkeit auf Einzelnes und sein Verhältnis zum Allgemeinen. Indes situiert Kant sie in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) unter den intelligiblen Vermögen, wo sie »zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht« (Kant 1908, V), so dass Kants kritisches Unternehmen unvollständig und sein Erfolg gefährdet wäre, wenn die Untersuchung der Urteilskraft auf die Möglichkeit und Beschaffenheit apriorischer, d. h. erfahrungsunabhängiger, Prinzipien hin übergangen würde. Über diese systematische Bedeutung für die Möglichkeit einer wissenschaftlich verfahrenden Metaphysik hinaus spielt die Urteilskraft auch nach Kant eine derart zentrale Rolle bei der Lebensbewältigung, dass ihr »richtiger Gebrauch […] unter dem Namen des gesunden Verstandes […] gemeinet wird« (ebd., VII), während ihr »Mangel […] eigentlich das [ist], was man Dummheit nennt« (Kant 1904, 173, Anm.). Nun ist nach Kant »Urteilskraft überhaupt das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken« (Kant 1908, XXV). Dabei kann der Term mit der jeweils größeren Extension, d. h. das Allgemeine, unter den das betrachtete Besondere gebracht werden könnte, entweder gegeben oder nicht gegeben sein. Ist Ersteres der Fall, verfährt die Urteilskraft subsumptiv bzw. »*bestimmend*«; ist Zweiteres der Fall, »*reflektierend*« (ebd., XXVI). Die subsumierende Tätigkeit der Urteilskraft behandelt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Er versucht dort in der »Transzendentalen Analytik« zu klären, unter welchen Bedingungen die Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines überhaupt apriori möglich ist, wodurch also diese offenkundig alltägliche Erkenntnisleistung erklärt werden kann. Denn um »zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel […] stehe, oder nicht« (Kant 1904, 172), müsste der Verstand, der selbst nur Regeln bzw. Begriffe bereitstellt und ihnen folgt, immer wieder erneut auf eine Regel zur Regelanwendung zurückgreifen: Die Gegebenheit von Regeln impliziert also noch nicht die Möglichkeit ihrer Anwendung, und der Verstand ist nicht imstande, die Regeln, die er gibt, auch selbst anzuwenden. Dies leistet vielmehr erst ein eigenes »Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen« (ebd.), d. h. die subsumierende Urteilskraft. Sie ist »ein besonderes Talent, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will« (ebd.). Weil sie eine natürliche Disposition ist, die weder notwendigerweise noch in gleichem Grade allen verstandesbegabten Wesen zukommt, kann sie auch über kein eigenes apriorisches Subsumtionsprinzip verfügen. Gleichwohl muss sie ebenso die elementare Subsumtion nicht-begrifflicher Vorstellungen unter reine Verstandesbegriffe gewährleisten (ebd., 176 ff.) und ermöglicht so überhaupt erst jede inhaltlich bestimmte, erkennende Bezugnahme auf Erscheinungen, wie sie Erkenntnisurteile dokumentieren. Ebenso verfährt die praktische Urteilskraft subsumtiv, bezieht sich aber nicht wie im theoretischen Gebrauch auf Erscheinungen, denen gegenüber sich der Urteilende gleichsam neutral verhalten kann, sondern auf solche, die stets eine nicht zu suspendierende Entscheidung über sittliche Gut- oder Bösheit verlangen. Sie bezieht sich zunächst auf das jeweils eigene Tun und ist in dieser

Hinsicht zukunftsorientiert, da sie eine durch »uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung« entweder als Fall eines »*reinen praktischen Gesetze*[s]« erfasst, so in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (Kant 1908, 121), oder nicht. Weil anders als bei der theoretischen Urteilskraft hierbei aufgrund der Unbedingtheit des Freiheitsgesetzes gar keine Subsumtion von Anschauungen stattfinden kann, da es vom »Begriffe des unbedingt-Guten […] keine Anschauung« (ebd., 122) geben kann, bezieht die praktische Urteilskraft die durch den Verstand gegebene einschlägige Regel, nämlich den Begriff der Kausalität, auf das Sittengesetz, typisiert es und macht es dadurch anwendbar. Die Regel der praktischen Urteilskraft lautet daher: »Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach dem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest« (ebd.). Nun ist der einzig mögliche Gegenstand eines moralischen Urteils der gute oder böse Wille. Weil über dessen Güte aber »niemals apodiktische Gewißheit« (ebd., 58) möglich ist, wenn es um den Willen einer einzelnen Person geht, können nur moralische Urteile über subjektive Regeln des Wollens (Maximen) bzw. mögliche Fallklassen ohne Täuschungsgefahr beurteilt werden. Moralische Urteile über einzelne Handlungen können daher trotz ihrer Konsequenzen, die vom Gewissensbiss bis zur Todesstrafe reichen können, stets nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen und erfordern dementsprechend geübte praktische Urteilskraft. Weil das Sittengesetz jederzeit gegeben und eines ist, kann es keinen reflektierenden Gebrauch der praktischen Urteilskraft geben. Dieser besteht nämlich in der Auffindung der allgemeinen Regel zu einem gegebenen Besonderen (Kant 1908, XXVI), das sich gleichwohl einer eindeutigen begrifflichen Identifikation entziehen muss, weil sonst die Reflexion immer schon eine Subsumtion voraussetzte und so in einen Zirkel führte. Das Reflexionsurteil kann daher nichts über den Gegenstand aussagen, der Anlass zur Reflexion gibt, sondern nur etwas über die Verfasstheit des reflektierenden Subjekts, das sich in einer theoretischen Beziehung zum jeweils erscheinenden Besonderen befindet. Diese wird durch die Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand hergestellt, deren Interaktion die Urteilskraft kontrolliert. Da sie aber vom Besonderen ausgeht, das empirisch bzw. zufällig gegeben ist und daher zunächst der Mannigfaltigkeit der Natur angehört, und nach wie vor zur Einheit eines Urteils führen soll, wird auch die aufzufindende Regel empirisch sein. Weil diese Einheit nicht beliebig sein kann, da sie zwar nicht auf die Begriffe des Verstandes zurückgreifen, diesen aber auch nicht widersprechen kann, braucht es ein eigenes Prinzip dieser Einheit, welche die reflektierende Urteilskraft begründet. Kant untersucht es in der *Kritik der Urteilskraft* (Wieland 2001) und findet es im apriorischen Begriff der »*Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit«, wodurch das Besondere so vorgestellt wird, »als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen« (ebd., XXVIII) enthalte. Dabei kommt es darauf an, dass es sich bei diesem Prinzip um ein »*Prinzip der Zweckmäßigkeit* für unser Erkenntnisvermögen« (ebd., XXXIV) handelt, also um ein subjektives Prinzip. Erregt nun die Vorstellung des besonderen Objekts, ohne dass dessen Erkenntnis oder Besitz durch das Subjekt angestrebt wird, ein Gefühl der Lust, dokumentiert dies die »Zusammenstimmung« (ebd., XLV) jenes Gegenstandes mit dem in der Vorstellung engagierten Erkenntnisvermögen von Einbildungskraft und Verstand. Diese befinden sich dabei im »Zustand eines *freien Spiels*« (ebd., 28), das durch die Zweckmäßigkeit des besonderen Objekts für »*Erkenntnis überhaupt*« (ebd., 29), d. h. nur durch seine Form als bestimmbarer Gegenstand, initiiert wird. Weil hier ein bloß subjektives, d. h. auf die Erkenntnisvermögen bezogenes, wegen der Formalität des Gegenstandbezuges aber doch allgemeines Urteilskriterium vorliegt, führt ein solcher subjektzentrierter Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft zu ästhetischen Urteilen. Konzentriert sich die reflektierende Urteilskraft auf die Vorstellung objektiver Zweckmäßigkeit in der Natur, steigt sie über empirische Begriffe, die Besonderes identifizieren, über die Auffindung immer höherer Begriffe zu einer möglichen, d. h. denkbaren, systematischen und empirischen Einheit der Natur empor, ohne diese durch wahrheitsdifferente Urteile zu bestimmen. Diese teleologische Verfahrensweise enthält jedoch kein eigenes apriorisches Prinzip, sondern macht nur im Dienst theoretischer Erkenntnis vom Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit Gebrauch (ebd., S. LI f.) als einem »*regulative*[n] Prinzip für die bloße *Beurteilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besondern Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne« (ebd., 270).

Volonté générale und Common sense

Es liegt vermutlich gerade am außerordentlichen Erfolg der kantischen Philosophie und ihrer durchaus

allgemeinen, die nicht- oder vorkantische Tradition häufig verdeckenden Rezeption, dass nach Kants Analyse der Urteilskraft im Rahmen seines neuartigen epistemologischen Unternehmens sich die Diskussion dieses Begriffs weitgehend im Rahmen der Kant-Forschung abspielt. Auch das mit diesem Begriff verbundene systematische Problem verschwindet nach dem Aufklärungsjahrhundert weitgehend aus dem Blick der sich mehr und mehr disziplinär diversifizierenden und auch intern und extern isolierenden akademischen Philosophie bzw. des gesamten Wissenschaftsbetriebs. Und dies, obwohl auch zugänglichere und auffälliger in der Begriffstradition stehende Autoren als Kant die Bedeutung der Urteilskraft gerade für die Lebensführung auch noch in der Spätaufklärung betonten. So entwirft Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) in seinem *Émile* (1762) in deutlichem Anschluss an Lockes Empirismus, aber auch an das auf Irrtumsvermeidung ausgerichtete Programm der *Logique de Port-Royal* (Rousseau 1969, 485) geradezu ein Übungsprogramm für die Urteilskraft. Deren bewusste Übung ist unter den Bedingungen der Gesellschaft unumgänglich, weil sie die Ursache ist, die sowohl den Willen als auch das Urteil bestimmt (ebd., 586), d. h. sowohl praktische als auch theoretische Urteile fällt. Dabei ist die Urteilskraft (puissance de juger) frei im Sinne der Spontaneität der Wahl und der Autonomie von sinnlichen Antrieben und wird sonach mit Freiheit und Verstand gleichgesetzt. Der Mensch besitzt damit aufgrund des rationalen Vermögens der Urteilskraft stets die Möglichkeit zur Rationalität: Sowohl der Unterscheidung zwischen wahr und falsch wie zwischen gut und böse geht ein Beurteilungsprozess vorauf, den ein und dasselbe Vermögen der Seele vollzieht und kontrolliert. Da allen bewussten Lebensvollzügen solche Urteile zugrundeliegen, die Urteilskraft aber unter gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr von Natur aus zu trefflichen Resultaten gelangen kann, ist um eines gelingenden und im eigentlichen Sinne menschenwürdigen Lebens willen die Ausbildung der Urteilskraft unabdingbar (ebd., 484). Weil jede bewusste Vorstellung bereits die Form einer Aussage hat und die einfachsten Vorstellungen sinnlich sind, setzt die Ausbildung der Urteilskraft an der Schulung der einzelnen Sinne an. Dabei wird anhand des Beispiels eines ins Wasser getauchten, gebrochen erscheinenden Stocks und der dabei gegebenen Möglichkeiten der Selbstkorrektur und Überprüfung der durch den Sehsinn gewonnenen Vorstellungen eine Methode des Erwerbs von Wissen vorgeführt, die sich ausschließlich auf Beobachtung und Experiment stützt und so ohne jede zusätzliche formale bzw. logische Unterweisung in jederzeit hinsichtlich ihrer Sachangemessenheit kontrollierbaren Schritten von einfachen Urteilen zu komplexen Schlüssen führt (ebd., 485 f.). Die derart als Erkenntnisvermögen verstandene Urteilskraft kann daher zu einer universalen Fähigkeit zum Wissenserwerb gebildet werden, deren Gebrauch wiederum frei ist, d. h. von einem Urteil über den zur vernünftigen Lebensbewältigung nötigen Bedarf an Wissen abhängt (ebd., 487). Rousseau überträgt im *Contract social* zumindest die fundamentale Bedeutung der Urteilskraft für die Lebensbewältigung auch auf seine politische Philosophie und überschreitet damit die nach Aristoteles durchaus individualistisch akzentuierte Behandlung der Urteilskraft. Da der Gemeinwille (volonté générale) den Einheitsgrund einer Gesellschaft bildet und demzufolge selbst Einer ist, da er jedem Einzelnen in gleicher Weise zukommt, unterliegt er demselben Bestimmungsgrund wie jeder Wille eines Einzelnen, der ebenfalls Einer ist, d. h. der Urteilskraft. Dies wird deutlich an der Antwort auf die Frage, ob der Gemeinwille irren kann, die im einschlägigen Kapitel eigentlich gar nicht gegeben wird. Der Gemeinwille ist zwar stets recht (droit), weil er stets nach dem öffentlichen Nutzen strebt; gleichwohl entbehren die Resultate der Beratungen des Volks bisweilen der Richtigkeit (rectitude): »Man will zwar immer sein Bestes, aber man sieht es nicht immer« (Rousseau 1964, 371). Es besteht also keine Täuschungsmöglichkeit bezüglich des allgemeinen Zieles, sondern bezüglich des jeweiligen Gegenstandes oder Vorgehens, worin dessen Beförderung oder Erreichung besteht, d. h. der Angemessenheit der jeweiligen Mittel. Allerdings diskutiert Rousseau zunächst das Problem der Auffindung des besonderen Inhalts des Gemeinwillens selbst. Das Volk kann sich über den eigenen Gemeinwillen dann täuschen, wenn dieser nicht aufgeklärt ist (ebd., 372). Er ist dann nicht aufgeklärt, wenn es innerhalb des Volkes verschiedene Teilgesellschaften gibt, die den Anspruch erheben, den Willen ihrer Mitglieder zu repräsentieren, so dass deren jeweilige Einzelwillen gar nicht mehr selbst in Betracht kommen und also nicht mehr authentisch ermittelt werden können. Ist diese Täuschungsquelle eliminiert, besteht immer noch die Möglichkeit des Irrtums bezüglich der Güte seines Inhalts, der die geeigneten Mittel zur Erreichung des angestrebten Guts treffen soll. Dies ist dann der Fall, wenn im Gesellschaftskörper Wille und Vernunft zur Einheit gebracht sind (ebd., 380), wenn

also der Gemeinwille rational ist, und das bedeutet nach Rousseau, dass wiederum das Urteil, das den Gemeinwillen anleitet, aufgeklärt sein muss (ebd.). Dies ist das Ergebnis öffentlicher Aufklärung (lumières publiques), die sich sowohl an die Einzelnen als auch die Öffentlichkeit richtet, da Erstere das Gute sehen und ablehnen und Letztere das Gute will und nicht sieht. Folglich muss die Urteilskraft der Einzelnen bezüglich ihrer Fähigkeit zur Willensbestimmung angeleitet werden, während die Urteilskraft der Öffentlichkeit, die offenbar analog zum Gemeinwillen gedacht ist, bezüglich ihrer Erkenntniskompetenz geschult werden muss. Daraus entsteht die Notwendigkeit eines Gesetzgebers, den sich Rousseau samt seiner Autorität offenbar als Produkt einer Erziehung vorstellt, wie man sie im *Émile* beschrieben findet.

In einem für sein Denken zentralen Punkt schließt auch Thomas Reid (1710–1796) an die *Logique de Port-Royal* an (Lehrer 1989). Sein Hauptwerk, die *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), verteidigt unter der cartesianischen Annahme angeborener Prinzipien begrifflicher Natur und unter Rückgriff auf einen wahrnehmungszentrierten Empirismus lockescher Prägung das erkenntnistheoretische Modell einer »philosophy of common sense« gegen den Skeptizismus David Humes (1711–1776), den auch Kant bekämpfte. Genau wie Arnauld und Nicole identifiziert Reid dabei einen bestimmten Grad von Urteilskraft mit dem gemeinen Menschenverstand, dem er die Unterscheidungskompetenz zwischen wahr und falsch zuweist, und macht damit die Urteilskraft zum Grundbegriff seiner Theorie. Urteilskraft bildet zunächst ganz allgemein eines der grundlegenden und indefinablen Vermögen des menschlichen Geistes. Ein Begriff von ihr kann daher nur durch Reflexion auf die eigenen mentalen Akte, d. h. die Denktätigkeit, gewonnen werden (Reid 1994, 220 f.). Sobald es einem menschlichen Individuum überhaupt möglich ist, Überzeugungen (belief) zu haben, ist die Urteilskraft an allen bewussten Denkakten bis auf das Vorstellen (conception) selbst beteiligt (ebd., 414). Die Tätigkeit der Urteilskraft führt also zum Besitz von Überzeugungen, die ihrerseits wiederum auf diverse Arten von Evidenz gründen (ebd., 328). Da Überzeugungen entweder in Wissen (knowledge) oder Meinungen (opinion), d. h. Verbindungen von Vorstellungen, bestehen können, liegt die Tätigkeit der Urteilskraft in deren Bejahung oder Verneinung, die indes ein mentaler Akt ist und eine sprachliche Äußerung der jeweiligen Proposition nicht impliziert (ebd., 413). Wissen und Meinung differieren allein hinsichtlich der Stärke der Evidenzen, die sie begründen: Jeder Meinung ist unabweislicher Zweifel beigemischt, und sie ist daher nur wahrscheinlich; Wissen hingegen schließt jeden vernünftigen Zweifel aus, und ist daher gewiss (ebd., 426). Die Urteilskraft spielt dabei die Rolle eines Richters im »inward tribunal of the mind« (ebd., 413), der über die Unbezweifelbarkeit der gegebenen Evidenzen entscheidet: Lassen die Evidenzen »no room for doubt« (ebd.), fällt das Urteil unmittelbar und ist gewiss; während er im Falle ihrer Zweifelhaftigkeit die vorliegenden Evidenzen abwägt, um sodann zu einem Urteil zu gelangen, das zwar nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann, aber doch bis zu seiner möglichen Revision gilt (ebd., 426). »Common sense« ist nun selbst »that degree of judgment […] which is necessary to our being subjects of law and government, capable of managing our own affairs, and answerable for our conduct towards others« (ebd., 421 f.). Mündigkeit bzw. Personalität im vollen Sinne des Wortes besteht also im Besitz hinreichend ausgebildeter Urteilskraft. Weil schon zum Fällen begründeter wahrscheinlicher Urteile der Besitz von Wissen vorausgesetzt ist, besteht »common sense« genau in der Fähigkeit »of discovering what is true and what is false in matters that are self-evident« (ebd., 422), d. h. in der deutlichen Erkenntnis der Unzweifelhaftigkeit von Vorstellungsverbindungen, d. h. Urteilen, die selbst über ihre Evidenz hinaus keines weiteren Beweises zugänglich sind und unbedingt gelten. Da alle Wissenschaft auf solchen Prinzipien gründet, hat auch jeder, der »common sense« besitzt, die Fähigkeit und das Recht, über wissenschaftliche Bemühungen kompetent zu richten (ebd.) und so insbesondere zur Verhinderung sinnloser und lächerlicher Untersuchungen zur externen Begründung selbst-evidenter Sätze beizutragen (ebd., 424).

Zusammenfassung und Ausblick

Betrachtet man zusammenfassend den Gebrauch, den das Zeitalter der Aufklärung vom Begriff der Urteilskraft gemacht hat, zeigt sich auch der Grund der fundamentalen Bedeutung für die Bewegung der Aufklärung, die ihm an einem so prominenten Ort wie der *Encyclopédie* attestiert wird. Der ganze Prozess der Aufklärung lässt sich aus dieser Perspektive als Bemühung zur Herstellung autonomer Urteilskraft begreifen, indem zunächst Verfahren entwickelt werden, welche die zuverlässige und jederzeit

kontrollierbare Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit sowohl im Bereich der Theorie als auch der Praxis ermöglichen. Weil die Beherrschung eines solchen Verfahrens an der Ausbildung eines intellektuellen Vermögens ansetzt, das zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, kann und muss sie jedermann zugemutet werden, so dass folglich ebenso jedermann die Gelegenheit zur Ausbildung seiner Urteilskraft zu geben ist. Aufklärung in diesem Sinne wendet sich daher zuallererst an den einzelnen Menschen, und ein solcher kann dann »aufgeklärt« genannt werden, wenn er nicht nur irgendwie zu autonomen Urteilen gelangt und diese verkündet, sondern deren Zustandekommen auch selbst rechtfertigen kann und seine Urteile überdies noch zutreffen.

Es kann aufgrund der wesentlichen Beziehung des Begriffs der Urteilskraft auf Wahrheit kaum verwundern, dass seit der von Kant verursachten Krise des Wahrheitsbegriffs, die im Denken Friedrich Nietzsches (1844–1900) ihren Höhepunkt erreicht (Deleuze 1962), das systematische Interesse an Urteilskraft schon seit dem frühen 19. Jh., also seit dem Ende des Aufklärungszeitalters, stark nachgelassen hat. Es ist allerdings Nietzsche selbst, der in seiner *II. Unzeitgemässen Betrachtung* mit dem Titel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) im Interesse der »allgemeine[n] Wohlfahrt« fordert, »den Saamen der Urtheilskraft so breit wie möglich auszustreuen, damit der Fanatiker von dem Richter, die blinde Begierde Richter zu sein von der bewussten Kraft richten zu dürfen, unterschieden bleibe« (Nietzsche 1988, 287). Es geht hierbei um die gerechte und wahre Beurteilung möglicher Objekte wissenschaftlicher Erkenntnis und deren öffentlichen Nutzen, die, wie Nietzsche am Beispiel des Aufstiegs der historischen Forschung und des damit einhergehenden Verfalls der Philosophie zur Philosophiegeschichte (ebd., 282) zeigt, durch die zunehmende Spezialisierung der Wissenschaften, ihrer methodischen Uniformierung und ihrer fortschreitenden Isolierung von der Öffentlichkeit bzw. ihrer Immunisierung gegen öffentliche, wissenschaftsexterne, insbesondere moralische Kritik und Kontrolle höchst gefährdet ist. Aus der Beliebigkeit wissenschaftlicher Forschung und der Irrelevanz ihrer Resultate für die individuelle wie politische Praxis folgt ein allgemeines Klima der Intoleranz, das der ethisch wertvollen Ausbildung von Individualität und Originalität feindlich gesonnen ist. Daher rührt allgemeiner moralischer und kultureller Verfall, der die Möglichkeit zur Entwicklung des Menschen zu »freier Persönlichkeit« aus der Gesellschaft verbannt (ebd., 281), weil die verdorbene Urteilskraft nicht mehr das innovatorische wissenschaftliche oder künstlerische Potential des Individuums schätzt, sondern nur noch dessen Konformität. Nietzsches Rückgriff auf den im Aufklärungszeitalter ausgearbeiteten Begriff der Urteilskraft ist daher gewiss kein Zufall.

Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers (1900–2002) schließt hingegen ganz ausdrücklich sowohl an die aristotelische als auch an die aufklärerische Tradition an. Eine zentrale Rolle spielt dabei die zwischen Allgemeinem und Einzelnem vermittelnde Funktion der Urteilskraft (Gadamer 1990, 36 ff.). Denn zum einen bildet die »Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten« (ebd., 313), welche gemäß der Tradition der deutschen Aufklärungsphilosophie eine ureigene Leistung der Urteilskraft darstellt, einen »ebenso integrierende[n] Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs wie Verstehen und Auslegen« (ebd.) und ist daher an jedem verstehenden, d. h. welterschließenden, Akt notwendig beteiligt. Zum anderen löst sie auf logisch nicht vollständig rekonstruierbare und deswegen auch nicht wie eine bestimmte Technik vermittelbare Weise das Problem der Ausrichtung einer jeden praktischen Norm auf die »Konkretion des Handelns« (ebd., 323), wie ihr dies bereits von Aristoteles zugeschrieben wird. Jeder moralisch relevante Akt muss also ebenso in Abhängigkeit von der Urteilskraft gedacht und seinerseits beurteilt werden.

Auf diese Verknüpfung und ihre Bedeutung sowohl für die Probleme der Erkenntnistheorie im engeren Sinne als auch für den öffentlichen Gebrauch von Wissen bzw. wissenschaftlichen Erkenntnissen. etwa in der Wissenschaftspolitik und der Technikfolgeneinschätzung, hat erst in jüngster Zeit Rainer Enskat (Enskat 2005 u. 2008) – unabhängig von der philosophischen Hermeneutik – im Anschluss an die Tradition aufklärerischen Denkens, wie sie sich im Lichte des Begriffs der Urteilskraft seit der Antike verfolgen lässt, und im Anschluss an die moderne analytische Erkenntnistheorie nachdrücklich aufmerksam gemacht. Dies könnte durchaus die Basis für eine erneuerte breitere und interdisziplinäre Diskussion der Bedeutung des in der Moderne vernachlässigten Begriffs der Urteilskraft für alle Bereiche der menschlichen Praxis unter den Bedingungen der durchtechnisierten und globalisierten Welt des 21. Jh. bilden.

Quellen

Aristoteles (1861): *Ethica Nicomachea*. Hg. v. I. Bekker. Berlin.

Arnauld, A./Nicole. P. (1965): *La Logique ou L'Art de penser: Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement* (1662), mit den Textvarianten der Aufl. 1662–1683. Hg. v. B. Baron v. Freytag Löringhoff und H. E. Brekle. 3 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt (dt. *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übers. und eingel. von C. Axelos. Darmstadt 1994).

Baumgarten, A. G. (1983): *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff* [1761]. In: Wolff, C.: *Gesammelte Werke*. Hg. v. J. Ecole u. a., Bd. III/5. Hildesheim u. a.

Baumgarten, A. G. (2000): *Ethica Philosophica* [1740]. Nachdr. der 3. Aufl. 1763 Halle. Hildesheim u. a.

Baumgarten, A. G. (1982): *Metaphysica* [1739]. Nachdr. der 7. Aufl. 1779 Halle. Hildesheim/New York.

Dumarsais, C. C. (1751 ff.): »Philosophe«. In: Diderot, D./ d'Alembert, J. Le Rond (Hg.): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une societé des gens de lettres*. Paris. Tom. XII.

Gadamer, H.-G. (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960]. Tübingen.

Jaucourt, L. de (1751 ff.): »Jugement«. In: Diderot/d'Alembert: *Encyclopédie*. Tom. VIII.

Kant, I. (1904): *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Bd. III. Berlin.

Kant, I. (1908): *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Bd. V. Berlin.

Kant, I. (1908): *Kritik der Urteilskraft* [1790]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Bd. V. Berlin.

Locke, J. (1975): *An Essay concerning Human understanding* [1689]. Hg. mit einer Einl. v. P. H. Nidditch. Oxford.

Nietzsche, F. (1988): *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874]. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. v. G. Colli/M. Montinari. 15 Bde. 2. Aufl. München/Berlin/New York. Bd. 2, 243–334.

Reid, T. (1994): *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785]. In: *The Works of Th. Reid*. Hg. v. Sir W. Hamilton. 2 Bde. Neudr. der 6. Aufl. Edinburgh 1863. Bd. I. Bristol, 213–508.

Rousseau, J.-J. (1969): *Émile ou De l'éducation* [1762]. In: *Œuvres complètes*. Hg. v. B. Gagnebin/M. Raymond. Paris. Bd. IV, 239–868 (dt. *Emil oder Über die Erziehung*, hg. v. M. Rang. Stuttgart 1993).

Rousseau, J.-J. (1964): *Du Contract social; ou, Principes du droit politique* [1762]. In: ebd., Bd. III, 347–470 (dt. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Hg. v. H. Brockard. Stuttgart 1986).

Thomasius, C. (2002): *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit* […] [1707]. In: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Hg. v. W. Schneiders. Bd. 16. Hildesheim/Zürich/New York.

Sekundärliteratur

Aichele, A. (2008): »Wahrheit – Gewissheit – Wirklichkeit. Die systematische Ausrichtung von A. G. Baumgartens Philosophie«. In: Aichele, A./Mirbach, D. (Hg.): *A. G. Baumgarten – Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*. Hamburg, 13–36.

Ayers, M. (1991): *Locke. Epistemology and Ontology.* 2 Bde. London/New York.

Deleuze, G. (1962): *Nietzsche et la philosophie*. Paris (dt. *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt/Main 1991).

Engfer, H.-J. (1996): *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*. Paderborn u. a.

Enskat, R. (2005): *Authentisches Wissen. Prolegomena zur Erkenntnistheorie in praktischer Hinsicht*. Göttingen.

Enskat, R. (2008): *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*. Weilerswist.

Lehrer, K. (1989): *Thomas Reid*. London/New York.

Nadler, M. (1989): *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Manchester.

Taylor, C. C. W. (2003): »Aristoteles über den praktischen Intellekt«. In: Buchheim, T. u. a. (Hg.): *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Darmstadt, 142–162.

Wieland, W. (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen.

Alexander Aichele

Utopie (frz. utopie; engl. utopia)

Einleitung

Nach Thomas Nipperdey ist die Epoche der Aufklärung von der zweiten Hälfte des 17. Jh. bis zum Ausbruch der Französischen Revolution »utopienahe Zeit« (Nipperdey 1962, 366). Wurde auch innerhalb des utopischen Musters der Renaissance (Morus, Campanella) und der Reformation (Bacon, Andreae) scharfe Kritik an den Fehlentwicklungen der politischen, ökonomischen, kulturellen und religiös-kirchlichen Institutionen der eigenen Herkunftsgesellschaft geübt, so war dennoch die frühabsolutistische Monarchie mit ihrer Kontroll- und Gestaltungskompetenz das heimliche Vorbild des alternativen »besten Staates«. Doch in der Periode des entfalteten Absolutismus und seiner Adelsgesellschaft haben wir es mit einer neuen Situation zu tun. »Der durch den Absolutismus politisch entmachtete, in die Privatheit von Gesinnungen und Theorien zurückgedrängte, aber da auch freigelassene Bürger beginnt im Namen der Tugend und im Namen der Vernunft den Prozess, ja den Angriff gegen das absolutistische System, gegen den moralfreien Raum seiner absoluten Staatsräson und seine vorrationalen gesellschaftlichen Grundlagen« (ebd.).

Eine der markantesten Folgen dieser Selbstermächtigung des Subjekts innerhalb des utopischen Diskurses, sich ein Gemeinwesen für ein gelungenes Leben im Namen der Moral und der Integrität des Individuums jenseits eines starken Staates vorzustellen, besteht darin, dass in Gestalt eines harmonischen sozio-politischen Systems nun gleichberechtigt neben den *archistischen* (herrschaftsbezogenen) Entwurf die *anarchistische* (herrschaftsfreie) Lösung der gesellschaftlichen Krise tritt. Gewiss, mit der Abtei Thélème von François Rabelais (ca. 1483/1494–1553), deren Eingang die Losung trug, »Tu was du möchtest«, hatte auch die Renaissance die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Vergesellschaftung angedacht. Aber sie blieb auf halbem Wege stehen. Als höfische Adelsgesellschaft konzipiert, ließ sie die *gesellschaftlichen* Herrschaftsbeziehungen, auf denen die fiktive Idealgemeinschaft beruht, unangetastet (vgl. Saage 2001, 212–217). Dagegen wird jetzt im Namen der Rechte des Individuums der utopische Angriff auf die gesellschaftlichen und politischen Grundlagen des entfalteten Absolutismus selbst eröffnet.

Es ist nun für das spezifische Profil der Utopie im Zeitalter der Aufklärung signifikant, dass sich sowohl die »Traditionalisten«, die am Muster des »starken Staates« festhielten, ebenso auf die *Utopia* (1516) des Thomas Morus (1478–1535) (vgl. Morus 1999) beriefen wie die »Neuerer«, welche den entschiedenen Bruch mit allen Formen institutionalisierter Herrschaft forderten. So rekurrierte Denis Vairasse (1635/1640–1672) in seinem etatistischen Entwurf eines utopischen Gemeinwesens (vgl. Vairasse 1702, 7) in gleicher Weise auf dieses Werk wie Nicolas Gueudeville (1652–1721), der große Propagandist des anarchistischen *Edlen Wilden* (vgl. Gueudeville 1730, II f.). Aus dieser gemeinsamen Schnittmenge darf der Schluss abgeleitet werden, dass die an das ursprüngliche Muster der Utopie angelehnte heuristische Definition hegemonial war. Danach wurde die politische Utopie verstanden als rationale Kritik an den sozio-ökonomischen und politisch-religiösen Fehlentwicklungen der eigenen Herkunftsgesellschaft, welcher der Autor des utopischen Textes eine staatlich verfasste oder staatsfreie Alternative mit innerweltlichem Möglichkeitsanspruch konfrontierte (vgl. Elias 1985, 101–150 u. Saage 2000, 46).

Geht man von dieser klassischen Utopiekonzeption aus, müssen andere affine Literaturgattungen wie chiliastische Visionen oder apokalyptische Alpträume ebenso unberücksichtigt bleiben wie Robinsonaden und Satiren. Daniel Defoes (1660–1731) *Robinson Crusoe* (1719), streng individualisiert, vollzieht nicht den expliziten Bruch mit der westlichen Zivilisation, sondern lässt den Leser die Trennung von ihr als schmerzliches Defizit empfinden. Und Jonathan Swifts (1667–1745) Satire *Gulliver's Travels* (1726) ist zwar im Kern sozialkritisch ausgerichtet. Doch bleibt die gesellschaftliche Alternative in der Latenz. Demgegenüber kommt es im Folgenden darauf an, das spezifische Profil der politischen Utopien der Aufklärung durch die Rekonstruktion der folgenden Aspekte zu erhellen: Die utopische Kritik – Die normativen Grundlagen – Die materiellen Voraussetzungen – Das politische Muster – Formwandel, Geltungsanspruch und Wirkungsgeschichte.

Die utopische Kritik

Die Forschung ist sich darüber einig, dass der Aufstieg des französischen Absolutismus unter Ludwig XIV. gleichsam spiegelbildlich dem utopischen Denken in Frankreich zwischen 1680 und 1789 zur Hegemonie in Europa verholfen hat (vgl. Atkinson 1920; Atkinson 1922; Krauss 1964; Lichtenberger

1967; Girsberger 1973; Baczko 1978; Yardeni 1980; Kohl 1986; Funke 2005, 101–120; Saage 2002). Die utopische Kritik am *Ancien Régime* und das fiktive, aber rationale Gegenbild zu ihm wirkten als ein wichtiges Ferment der Zerstörung der legitimatorischen Grundlagen der französischen Adelsgesellschaft unter dem Dach der absolutistischen Staatsräson, bis am Ende das alte Frankreich der Dynamik der Revolution zum Opfer fiel. Tatsächlich nehmen die Utopisten der Aufklärung keine Einrichtung des Ancien Régime von ihrer Kritik aus: Vor allem die katholische Kirche (vgl. Meslier 1971, Bd. II, 146) sowie die von ihr praktizierte Inquisition (vgl. Restif 1979, 558 f.), das sozio-ökonomische Ausbeutungssystem des Feudalismus (vgl. Vairasse 1702, Bd. I, 267 f., 318–320) sowie das Herrschaftssystem des Absolutismus (Fénelon 1984, 228 f., 385, 400) geraten in ihr Fadenkreuz.

Zwar unterschiedlich akzentuiert, knüpfen diese Kritikmuster indes immer noch an die Zeitdiagnose des ersten Teils der *Utopia* des Thomas Morus (vgl. Morus 1999, 15–57) an. Doch geraten die Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Staats, denen die Utopien der Renaissance und der Reformation verpflichtet waren – die hervorgehobene Stellung einer »politischen Klasse«, die Geometrie der Architektur und der Stadtplanung sowie die durchgehenden Kontrollmechanismen der Gesellschaft im Dienste der bestehenden Herrschaftsverhältnisse – nun selbst zum Gegenstand radikaler Polemik (vgl. Yardeni 1980, 17). Hinzu kommen einzelne innovatorische Kritikelemente, so z. B., wenn die Analyse der absolutistischen Kriegspolitik überlagert wird von der Auseinandersetzung mit dem europäischen ↗Kolonialismus, der im Namen seiner vermeintlichen Überlegenheit vor systematischem Völkermord nicht zurückschrecke (vgl. Diderot 1984, 207).

An Radikalität der Zeitkritik ist freilich der Abbé Jean Meslier (1664–1729) von niemandem übertroffen worden. Er empfahl in seinem posthum edierten *Testament*, das von den Enzyklopädisten und Voltaire (1694–1778) aufgefunden wurde, der Nachwelt, »alle Großen der Erde und alle Adligen an den Gedärmen der Priester aufzuhängen« (zit. n. Lichtenberger 1967, 77). Wenn vor allem die Religion ins Visier der Fundamentalkritik Mesliers rückte, dann war der Grund nicht nur ihre Wissenschaftsfeindschaft. Vielmehr machten ihre falschen und lügenhaften Lehren die Menschen unglücklich. In ihnen sah er die entscheidenden Fesseln, welche die soziale Polarisation zwischen den Armen und Reichen sowie die Unmündigkeit der großen Masse der Bevölkerung ermöglichten: ein beispielloser Akt der Unterdrückung, bei dessen Durchführung sich Religion und Politik gegenseitig unterstützten (vgl. Meslier 1970, Bd. I, 19).

Ferner ist vor allem in Johann Gottfried Schnabels (1692–ca. 1744) *Insel Felsenburg* (1731–1743) ein neues Kritikmuster erkennbar. In der Renaissance-Utopie, vor allem bei Morus, herrscht die Tendenz vor, die Unterschichten als Opfer der jeweils Herrschenden darzustellen. Demgegenüber fokussiert Schnabel den Verfall der öffentlichen und privaten Moral eher schichtenneutral: Sozialkritik mündet in eine allgemeine Zivilisationskritik ein, welche die Unterschichten mit einbezieht (vgl. Schnabel 1979, passim). Das Elend und die soziale Depravation durchbricht die Standesschranken und wird zum Signum des Niederganges der europäischen Zivilisation insgesamt. Dieses Szenario schwingt noch in Étienne Gabriel Morellys (1717–1778) berühmtem Diktum aus dem *Code de la nature* (1755) nach, das Bewusstsein der beherrschten Masse sei nicht weniger vom Eigentumsdenken, d. h. von der Habsucht, beherrscht als das der oberen Stände (vgl. Morelly 1964, 109). Durch egoistische Motivation gleichsam atomisiert, habe das Volk, zu »einer blinden Menge« (ebd., 149) verkommen, *insgesamt* den Sinn für das Gemeinwohl verloren.

Darüber hinaus weicht die für die Utopien der Renaissance und der Reformation so charakteristische Konfrontation zwischen den Depravationen der Herkunftsgesellschaft und dem idealisierten gesellschaftlichen Gegenmodell seit der Mitte des 18. Jh. zunehmend einer dialektischen Argumentationsfigur: Das, was an Fehlentwicklungen radikaler Kritik verfällt, beginnt nun, wie insbesondere bei Morelly zu beobachten, als notwendige Zwischenstufe auf dem Weg zur idealen Gesellschaft historisiert zu werden. Das Negative der Herkunftsgesellschaft avanciert also zur »List der Vernunft«, die als movens des historischen Prozesses wirkt (ebd., 154 f.). Diese geschichtsphilosophische Option ist nicht nur für das utopische Denken folgenreich geworden, weil sie den Übergang von der Raum- zur Zeitutopie ermöglichte. Zugleich verliert die utopische Kritik ihren nur anklagenden Charakter: Die konstatierten Fehlentwicklungen selbst enthalten die vorwärts treibenden Elemente ihrer eigenen Negation.

Ein weiterer wichtiger Aspekt utopischer Kritik, der seit Morus eine entscheidende Rolle spielt, ist als eine Art kritischer Umgang mit sich selbst beschreibbar. Schon Morus hielt seinem *alter ego* Hythlodeus entgegen, ob nicht das von ihm so ge-

lobte kommunistische Gemeinwesen *Utopia* in elende Gleichmacherei, in Indolenz, ja in Mord und Totschlag enden müsse (vgl. Morus 1999, 54 f., 147). Diese Linie des Umschlags der Utopie in die Dystopie wird von einigen Utopisten der Aufklärung wieder aufgenommen und stark gemacht. Bereits Gabriel de Foigny (ca. 1630–1692) demonstriert an der Hypervernunft der Bewohner seines idealen Gemeinwesens deren eigene Dialektik: Die Überlegenheit der Utopier, die Abweichung von der Homogenität ihres Sittenkodex nicht duldet, schlägt in offenen Terrorismus um, dem der Ich-Erzähler nur mit Mühe entkommt. Offenbar ist die Botschaft dieser Utopie, dass die Perfektion der sich selbst nicht infrage stellenden Vernunft noch lange kein humanes Leben ermöglicht (vgl. de Foigny 1693, 157).

Andere Varianten einer selbstreflexiven Kritik des utopischen Genres haben Voltaire, Diderot und Rousseau vorgelegt. Zwar handelt es sich beim Eldorado-Szenario in Voltaires' *Candide* (1988, frz. 1758) nur um eine Episode in einem Roman, der in satirischer Weise unter dem Eindruck des Erdbebens von Lissabon 1755 die These Leibniz' und seines Schülers Wolff, wir lebten in der besten aller Welten, ad absurdum zu führen sucht. Doch lassen sich in Eldorado genügend Elemente entdecken, die an Utopia erinnern: Verachtung von Gold und Edelstein, Abschottung nach außen als Schutz vor Sittenverderbnis, deistischer Vernunftglaube, Hochschätzung von Wissenschaft und Technik etc. Dennoch entscheidet sich Candide trotz der schlimmen Verhältnisse in der Außenwelt, Eldorado zu verlassen, weil ihm die Langeweile in diesem wohlgeordneten Staat unerträglich wird (vgl. Voltaire 1988, 55).

Im Unterschied zu Voltaire kritisiert Denis Diderot (1713–1784) in seinem utopischen Dialog *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) nicht die mangelnde innerutopische Differenzierung des idealen Gemeinwesens, sondern dessen Ohnmacht gegenüber der verdorbenen, aber dynamischen europäischen Zivilisation. Utopia tritt nicht als potenzieller Sieger, sondern als Verlierer gegenüber den Fehlentwicklungen der Herkunftsgesellschaft in Erscheinung. Dadurch verändert sich der traditionelle Gegensatz zwischen den kritikwürdigen gesellschaftlichen Zuständen und der utopischen Norm entscheidend. Letztere wird zum ersten Mal explizit mit ihrem Scheitern konfrontiert: nicht, weil sie an ihrer eigenen Dialektik zugrunde geht, sondern weil ihre imaginierte kulturelle Identität dem Zugriff der Europäer nichts entgegenzusetzen hat (vgl. Diderot 1984, 204).

Demgegenüber übte Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) scharfe Kritik am Typus der archistischen Utopie. In seinem Roman *Nouvelle Héloïse* (1761) schildert er das Szenario einer nach außen abgeschotteten Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft mit folgenden Merkmalen: Autarkie, fast totale Verfügungsgewalt des adligen Gründungsehepaares über die Bediensteten, Statik der sozialen Beziehungen, Luxusverbot, soziale Gleichheit, gerechte Verteilung der Güter, Stigmatisierung des Müßigganges sowie ein strenger Sittenkodex. Doch diese archistische Struktur zerbricht, als der einstige bürgerliche Liebhaber der Ehefrau am Ort des Geschehens in Clarens am östlichen Ufer des Genfer Sees eintrifft: Die Leidenschaften flammen erneut auf; sie lassen sich nicht in das enge Korsett des archistischen Musters pressen, und das Experiment scheitert (vgl. Rousseau 1988).

Die normativen Grundlagen

Über die Strukturprinzipien der idealen Gegenwelt, nämlich Harmonie und Statik der gesellschaftlichen Verhältnisse, herrschte im utopischen Diskurs der Aufklärung in Anlehnung an Platon und Morus weitgehende Übereinstimmung. Allerdings wurde dieses Ideal in einer Weise »naturalisiert«, wie es die älteren Klassiker nicht kannten. Wenn die Gesellschaft harmonisch funktionieren und das Glück der Bürger verwirklicht werden soll, dann muss sie sich der Natur annähern. Identisch mit der Vernunft, ist sie die eigentliche Gegenfolie zum Elend und der Zerrissenheit der europäischen Zivilisation. Zwar ersetzt das Naturrecht Platons »Gerechtigkeit« durch die unbedingte Forderung nach »Gleichheit«. Aber zugleich hält man an der antiindividualistischen Stoßrichtung des Gemeinwohlkonzepts der älteren Tradition fest.

Dem entspricht, dass vom Ende des 17. bis zur Mitte des 18. Jh. eine deutliche Trennlinie zwischen dem Holismus des utopischen Denkens der Aufklärung und dem Individualismus des modernen Naturrechts zu konstatieren ist. Der Kontraktualist Baruch de Spinoza (1632–1677) selbst profilierte sich als erster prominenter Utopiekritiker mit dem Argument, es komme nicht darauf an, den Menschen zu schildern, wie er sein soll, sondern wie er ist (vgl. Spinoza 1994, 7). Doch im Verlauf des 18. Jh. brach sich eine neue Erfahrung Bahn, die durch Stichwörter wie »Rückgang auf die Empirie«, »Naturalisierung des Menschen« und »Rehabilitierung der

Sinne« gegen den Rationalismus Descartesscher Prägung Front machte (vgl. Garber/Thoma 2004 u. Saage 2006, 127–137). Die Rezeption dieser »anthropologischen Wende« führte zu einer Individualisierung des utopischen Musters, ohne freilich dessen holistische Struktur zu sprengen. Umgekehrt reicherte sich, wie das Beispiel von Rousseaus *Contrat social* zeigt, das Vertragsmodell mit utopischen Elementen an, ohne indes seine individualistische Struktur zu zerstören (vgl. Saage 2006, 139–151).

Allerdings wurde die Frage, wie die utopische Ineinssetzung von »Natur«, »Vernunft« und »idealem Gemeinwesen« zu denken sei, unterschiedlich beantwortet. Wenn in der Renaissance Morus' archistische »Utopia« Rabelais' anarchistisch konzipierter Abtei Thélème gegenübertrat, so bildete sich jetzt dieser Gegensatz voll aus: François Fénelon (1651–1715) mit seiner Salent- und Baetica-Utopie (vgl. Fénelon 1984) sowie Morelly mit seiner *Basiliade* (vgl. Morelly 1753) und seinem *Code de la nature* experimentierten mit beiden Ansätzen. Die eine Richtung ging von der Annahme aus, dass das Gesetz der Natur, von allen institutionellen Restriktionen der europäischen Zivilisation befreit, ausreiche, um die einzelnen in einer harmonischen Gesellschaft zu sozialisieren. Sie verweisen nicht selten auf das Ideal der *bons sauvages*, der *edlen Wilden*, die in einer wohlgeordneten Anarchie leben. Es hat programmatische Bedeutung, wenn Gueudeville von dem Indianerstamm der Huronen behauptet, er ähnle den tugendhaften Bewohnern der *Utopia* des Thomas Morus am meisten (vgl. Gueudeville 1730, III). Die Wilden, so müssen wir den Baron de Lahontan (1666–1716) und Gueudeville interpretieren, haben ihr Glück nicht politischen oder religiösen Institutionen zu verdanken. Das Gegenteil ist der Fall. Erst deren völliges Fehlen verhindert, dass sich die einzelnen dem Gesetz der Natur entfremden.

Aber dieses Leitbild des *bon sauvage* wurde von der anderen Richtung, der Mehrheit der Utopisten der Aufklärung, abgelehnt. Die Anhänger einer etatistischen Utopie konnten sich auf Morus nicht nur wegen des tugendhaften Lebens der Bürger ihrer idealen Gemeinwesen berufen. Darüber hinaus teilten sie dessen Option für starke Institutionen, die das gesamte Leben reglementieren. Mit Platon und Morus waren sie der Ansicht, dass sich die vernünftige Natur nicht *unmittelbar*, sondern nur mithilfe eines allmächtigen Staates in gesellschaftliche Wirklichkeit umsetzen lasse. Deswegen stand für sie nicht die Abschaffung, sondern die Rehabilitierung herrschaftsstabilisierender Institutionen auf der politischen Tagesordnung: In dem Maße, wie sie den politischen Institutionen Geltung verschaffen und nicht durch private Interessen korrumpiert werden, ist das Allgemeinwohl des utopischen Staates verwirklicht.

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass es im utopischen Diskurs der Aufklärung Formen des gesellschaftlichen Normenkonsenses gab, die zwischen dem archistischen und dem anarchistischen Pol der Skala oszillierten. Eine solche Position nahm Schnabel mit seinem Roman *Insel Felsenburg* ein. Zwar verzichtet er zur Stabilisierung des Normenkonsenses nicht auf Institutionen wie die monogame Ehe oder das protestantische Reglement, welche das Alltagsleben regulieren. Doch im Sinne der schon erwähnten »anthropologischen Wende« trat sein Entwurf aus dem Schatten der *Utopia* des Thomas Morus dadurch heraus, dass er das ideale Zusammenleben psychologisierte. Tatsächlich ist die Ehe, in der sich das Glück der Menschen vollzieht, nicht wie in den Renaissance-Utopien eine Agentur des starken Staates, sondern Ausdruck geronnener Privatheit. Unter dieser Voraussetzung konnte er – ohne für eine anarchistische Position zu optieren – die politischen Institutionen zugunsten der sich entfaltenden Privatheit und des ihr entsprechenden subjektiven Glücksanspruches der Einzelnen minimieren (Schnabel 1979, 236 f. u. passim).

Die materiellen Voraussetzungen

Auch wenn über die Mittel zur Erreichung des utopischen Ziels gestritten wurde, so herrschte doch über dieses selbst Konsens, nämlich gesellschaftliche Harmonie und Konfliktfreiheit als Voraussetzung für »brüderliche Eintracht« (Fénelon). Doch welche Eigentumsverhältnisse und welche Lösung des Problems der Produktion und Distribution strebten sie gemäß dieser normativen Vorgabe an? Grundlage der materiellen Reproduktion in den politischen Utopien der Aufklärung war die primär auf tierische und menschliche Muskelkraft beruhende Landwirtschaft. Selbst noch am Vorabend der Französischen Revolution konnten sich führende Utopisten wie Restif de la Bretonne (1734–1806), Louis-Sebastien Mercier (1740–1814) oder Diderot nicht die Umrisse einer auf Maschinen basierenden »Industriegesellschaft« vorstellen. Der Hauptlinie der Gattungstradition folgend, waren ferner die meisten Utopisten der Aufklärung davon überzeugt, dass erst mit der Abschaffung des individuellen Eigentums Aussicht bestehe, die permanenten Wandlungen der

Verfassung zu sistieren sowie die angestrebte Statik und Harmonie der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erreichen (Vgl. de Foigny 1693, 60, 81, 79; Vairasse 1702, Bd. I, 277 f.; Lahontan 1704, 53 f.; Morelly 1964, 139, 181; Fontenelle 1982, 64; Diderot 1984, 204 u. 206). Es ist durchaus paradigmatisch, wenn Morelly für den Versuch, das Gemeineigentum abzuschaffen und durch die private Verfügung zu ersetzen, die Todesstrafe vorsieht. Wie ihre Vorgänger in der Renaissance und der Reformation traten sie für eine Wirtschaftsform ein, der jede kapitalistische Dynamik abgeht: Man kann sie am besten mit dem Etikett »gebremste Ökonomie« kennzeichnen. Produktion und Distribution der Güter erfolgen nicht über den Markt zum Zweck der Profitrealisierung oder der Akkumulation von Kapital. In dieser auf Selbstversorgung festgelegten Wirtschaft gilt Geld in der Regel als nutzlos, wenn nicht sogar als schädlich. Wird es aber aus pragmatischen Gründen akzeptiert, so verliert es alle Kapitalfunktionen: Es dient nicht als Äquivalent von Tauschwerten, sondern steht – wie die Produktion insgesamt – ausschließlich im Dienst der Bedürfnisbefriedigung (vgl. z. B. Mercier 1982, 187, der das Privateigentum beibehält).

Da sowohl für die Produktion als auch für die Distribution der Güter ein sich selbst regulierender Markt fehlt, kommt bei den archistischen Utopisten der Aufklärung dem Staat im Wirtschaftsleben eine überragende Bedeutung zu. In Anschluss an Morus ist in der Regel eine etatistische Bürokratie vorgesehen, deren Aufseher und Beamte für das Funktionieren des Produktions- und Austauschsystems verantwortlich sind. Sie haben nicht nur die Herstellung und Abgabe der Güter zu kontrollieren, sondern auch dafür zu sorgen, dass unter strikter Umgehung des Marktes die Bedürfnisse der Konsumenten mit nachgefragten Gütern befriedigt werden. Selbst in Utopien, die vom Privateigentum ausgehen, stimmt der Staat die Interessen der Produzenten und der Konsumenten aufeinander ab. Darüber hinaus obliegt ihm die Preiskontrolle für Lebensmittel und andere Waren. Besondere Speicher und Magazine horten erwirtschaftete Überschüsse für Notzeiten. Und selbstverständlich reguliert der Staat den gesamten Außenhandel (vgl. exemplarisch Vairasse 1702, Teil II, 316).

Demgegenüber ist für den anarchistischen Utopiediskurs der Aufklärung das von Morus geprägte Schema einer staatlich regulierten Ökonomie obsolet. In dem Maße, wie sich die Naturalisierung der Utopie bis in die Sphäre der gesellschaftlichen Reproduktion hinein verlängert, muss der Natur nicht erst durch etatistisch garantierte Arbeitsdisziplin und Verteilung der Güter abgerungen werden, was zum Erhalt des Gemeinwesens notwendig erscheint. Wenn die Natur von sich aus den Menschen ihre materielle Existenz sichert, haben wir es in der Tat mit einer staatlich deregulierten Wirtschaft zu tun. In ihr ist die Versorgung der Gesellschaft per se gelöst (vgl. de Foigny 1693, 108 f.; Lahontan 1704, 55 f., Diderot 1984, 227). Anders verhält es sich in den archistischen Utopien, die von der Annahme ausgehen, ihre Ziele, die Produktion von Überschüssen bei gleichzeitiger drastischer Arbeitszeitverkürzung auf bis zu vier Stunden pro Tag, können nicht durch Kooperation, sondern nur durch Beherrschung der Natur realisiert werden. Dies ist allein durch die staatlich kontrollierte Mobilisierung aller Arbeitsressourcen (vgl. u. a. Vairasse 1702, Teil II, 279), das strikte Luxusverbot (vgl. exemplarisch Morelly 1964, 114, 202; Mercier 1982, 187) und die Förderung von Naturwissenschaft und Technik zu erreichen (vgl. Vairasse 1702, Teil I, 140; Morelly 1964, 170 f.; Mercier 1982, 48).

Diese für die utopische Denkschule wichtige Triade »Mobilität der Arbeitsressourcen«, »Befriedigung natürlicher Bedürfnisse« und »Hochachtung für Wissenschaft und Technik« ist selbst für einen moderaten utopischen Autor wie Johann Gottfried Schnabel konstitutiv. Er gründete das Wirtschaftssystem der *Insel Felsenburg* auf drei Säulen: 1. »Alle Winckel zeugten«, so heißt es, davon, »daß die Einwohner keine Müßiggänger sein müssten« (Schnabel 1979, 108). Neben der Religion avanciert die Arbeit zum eigentlichen Lebensinhalt. 2. Die Produktion von Gütern ist auf die Befriedigung lebensnotwendiger Bedürfnisse beschränkt. Der Luxuskonsum als Ursache von Habsucht, Hochmut und Wucher unterliegt einem strengen Verdikt (ebd, 341). 3. Durch Technologietransfer verfügen die Felsenburger über alle technischen Errungenschaften der europäischen Zivilisation. Systematisch erfolgt die Anwerbung von Wissenschaftlern, Technikern, Mathematikern, Chirurgen etc. Man tut alles, um die Dominanz der »zivilisatorischen Rationalität« (Meid/Springer-Strand 1979, 602) sicherzustellen.

Dagegen ist in den anarchistischen Utopieszenarien durchaus Skepsis gegenüber dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt erkennbar. Aufgrund der Naturalisierung der materiellen Reproduktion auf ihn nicht angewiesen, warnen sie vor einer Luxurierung der Bedürfnisse, die das menschliche Glück zerstört (vgl. Lahontan 1704, 73; Diderot 1984, 227 f.).

Das politische Muster

Wie bei ihren Vorgängern in der Renaissance und der Reformation spielte auch im utopischen Diskurs der Aufklärung die Beziehungen zwischen den Geschlechtern eine entscheidende Rolle für die Stabilität der politischen Verhältnisse. Allerdings drifteten die Meinungen, nach welchem Muster sie zu organisieren seien, weit auseinander: Zwar war man sich über die Freiwilligkeit der Liebesgemeinschaft einig. Doch von wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. Diderot 1984, 204, 207, 210; Lahontan 1704, 98), ging man von einer »Wesensdifferenz« zwischen Mann und Frau aus, die auf deren soziale und politische Entmündigung hinauslief. Die Form des Zusammenlebens der Geschlechter reichte von der patriarchalischen monogamen Ehe (vgl. Morelly 1964, 149 f.; Mercier 1982, 26, 125, 173. 181; Fénelon 1984, 149) über polygame Beziehungen (vgl. Fontenelle 1982, 54; Restif 1979, 330 f.) bis hin zu geschlechtslosen Verbindungen (vgl. de Foigny 1693, 59). Eine Tendenz zur sexuellen Libertinage ist in den Utopien der Aufklärung nicht zu beobachten. Wenn in Diderots *Nachtrag* die Tahitianer die Europäer ermutigen, mit ihren Frauen und Töchtern zu schlafen, so geschieht dies durchaus zweckrational: Ihr Motiv ist, durch Vermischung der Gene eine Vitalisierung der eigenen Ethnie zu erzielen.

Diese Diversifikation vorausgesetzt, folgten nicht wenige Utopisten der Aufklärung Platon und Tommaso Campanellas (1568–1639) *Città del sole* (1602, lat. 1623)) insoweit, als sie für das Funktionieren ihrer idealen Gemeinwesen auf einen Neuen Menschen nicht verzichten zu können meinten (Vgl. de Foigny 1693, 53; Lahontan 1704, 5, 7 f.; Vairasse 1702, Teil I, 59 f.; Restif 1981, 498; Fontenelle 1982, 52 f.). Neben überdurchschnittlicher Intelligenz und einem solidarischen Verhalten gegenüber jedermann gehört der schöne Körper zur normalen Ausstattung eines jeden Einzelnen. Auch gilt als Greis nicht selten erst, wer das 150. Lebensjahr überschritten hat. Andererseits ist freilich nicht erkennbar, dass der Neue Mensch das gezielte Produkt eugenischer Planung durch den Staat wäre, wie dies bei Platon und Campanella der Fall ist. Zwar erlässt dieser allgemeine Richtlinien, innerhalb derer sich die Sexualität zu bewegen hat. Doch wird deren zweckrationale Funktionalisierung zugunsten der Freiwilligkeit der Liebesgemeinschaft ebenso aufgegeben wie die staatliche Überwachung der Fortpflanzung. Ebenso wichtig ist für das Profil des Neuen Menschen im Spiegel der utopischen Diskussion der Aufklärung, dass die Reduktion des einzelnen auf den Mechanismus einer biologischen Maschine, wie La Mettrie (1709–1751) sie im zeitgenössischen Kontext imaginierte, bei den utopischen Autoren dieser Epoche auf keine erkennbare Sympathie stieß. Auch der Neue, d. h. optimierte Mensch bleibt in seiner biologischen Substanz unberührt. Alle Optimierungsversuche setzen auf Erziehung, ohne den Menschen einseitig zu biologisieren oder zu spiritualisieren.

Das politische System im engeren Sinne lässt im Vergleich zur älteren Utopietradition erkennen, dass die einschlägigen Szenarien nicht mehr auf einen einheitlichen Nenner zu bringen sind. Vereinfacht ausgedrückt, lassen sich drei Richtungen unterscheiden. Zunächst sind die Autoren zu nennen, die bewusst das archistische Erbe des Thomas Morus antreten und es weiter zu entwickeln suchen. Tatsächlich teilen Vairasse, Fontenelle (1657–1757) und teilweise Morelly uneingeschränkt die Vorliebe Morus' für starke Institutionen im Rahmen einer platonisch interpretierten Mischverfassung (Vairasse 1702, Teil II, 307 f.; Morelly 1964, 114; Fontenelle 1982, 61 f., 68 f.). Diese Option ist nicht zufällig. Zwar gehen die genannten Autoren von der ursprünglich soziablen Natur des Menschen aus. Aber diese Soziabilität ist durch äußere Einflüsse gefährdet. Nur eine »strenge Macht« (Morelly), die das Eigentumsdenken und den aus ihm folgenden Primat der Sonderinteressen durch einen starken Staat bändigt, kann das Funktionieren des idealen Gemeinwesens garantieren.

Im schroffen Gegensatz zu den Institutionalisten machen sich aber im utopischen Diskurs der Aufklärung auch anarchistische Positionen geltend, die auf eine radikale Abwertung staatlicher Einrichtungen hinauslaufen (vgl. de Foigny 1693, 108; Lahontan 1704, 41, 62; Morelly 1753, 41, 62; Diderot 1984, 229; Fénelon 1984, 147). Da sich die soziable Natur ohne institutionelle Zwänge voll entfalten kann, ist mit der Auslöschung aller Konflikte die Etablierung einer staatlichen Zwangsgewalt überflüssig. Ohne zentrale Regierung ist in de Foignys Australien-Utopie selbst die Armee von jeglicher staatlicher Autorität und Befehlshierarchie abgekoppelt. Lahontans Huronen haben eine Anarchie ohne Gesetze, ohne Gefängnisse und ohne Herrscher eingeführt, unter der angeblich der Geringste über mehr Selbstachtung verfügt als ein Kanzler von Frankreich. Auch die Tahitianer Diderots leben in einer »wohlgeordneten Anarchie«, in der sich die Familien locker um einen

Häuptling scharen. Zwischen den Extremen der utopischen »Leviathane« einerseits und den Konstruktionen harmonischer Anarchien andererseits gab es freilich eine Reihe von Autoren, die mittlere Positionen vertraten (vgl. Restif 1979, 483, 499, 506, 544; Mercier 1982, 165, 171; Fénelon 1984, 147; Schnabel 1985, 373). Sie verzichten in ihren utopischen Entwürfen nicht auf einen Staat. Aber er ist in der Regel »unterinstitutionalisiert« und in der Ausübung seiner Zwangsgewalt eher gehemmt.

Allerdings sind alle drei Varianten nicht frei von repressiven Potentialen. Dass die etatistischen Ansätze bei Vairasse, Fontenelle und Morelly die Autonomie des Privaten nicht akzeptieren, kann nicht verwundern. Aber auch die anarchistischen Ansätze zeigen durchaus Ansätze in Richtung auf einen »gläsernen« Menschen, wie das Gebot absoluter Transparenz und Homogenität in de Foignys Australien-Utopie zeigt (vgl. de Foigny 1693, 59 f., 81, 157). Und selbst die moderaten mittleren Positionen, wie Mercier sie vertrat, schrecken vor Zensur und Bücherverbrennungen nicht zurück, wenn die kulturelle Einheit des Gemeinwesens gefährdet erscheint (vgl. Mercier 1982, 114). Diese Kontinuitätslinie zur älteren Utopietradition reflektiert sich auch in einer Reihe anderer Institutionen, die wir seit Morus kennen. An erster Stelle ist das Erziehungswesen zu nennen, dem eine überragende Bedeutung beigemessen wird, weil von ihm, wie Fontenelle es formulierte, das Glück der Bürger abhängt. Die Ausbildung ist praxisbezogen, betont das Studium der modernen Naturwissenschaft und zeigt deutlich polytechnische Züge.

Auf keine spezifische Religion festgelegt, können die geistlichen Institutionen utopischer Entwürfe vernünftig-deistische (vgl. Vairasse 1702, Teil I, 272 sowie Teil II, 195 f.), naturreligiöse (vgl. de Lahontan 1704, 2 f.), katholische (vgl. Lesconvel 1706, 1–4), protestantische (vgl. Schnabel 1979, 102, 104 ff., 211) oder atheistische Inhalte (vgl. Fontenelle 1982, 43) transportieren. Wie in der älteren Tradition ist die Funktion der Justiz minimiert, da die sozialen Konflikte entfallen. Die utopischen Gemeinwesen der Aufklärung kommen daher mit wenigen Grundgesetzen aus, wenn sie nicht – wie in den »wohlgeordneten Anarchien« – ganz entfallen. Das zwischenstaatliche Verhalten der utopischen Gemeinwesen der Aufklärung folgt ebenfalls der Spur, die Morus gelegt hat: Auf Verteidigung festgelegt, sind Kriege im Prinzip perhorresziert. Doch wenn sie durch Druck von außen geführt werden müssen, ist man auf diesen Fall vorbereitet.

Formwandel, Geltungsanspruch und Wirkungsgeschichte

Die frühen Utopien der Aufklärung stehen noch ganz im Bann der von Morus entwickelten *Raumutopie*: Auf das Inselmotiv zurückgreifend, ist das ideale Gemeinwesen bei de Foigny, Vairasse, Fénelon, Fontenelle, Schnabel und selbst noch bei Restif nur dann zu denken, wenn es sich zwar zeitgleich, aber *räumlich* von den kritisierten europäischen Verhältnissen absetzt.

In der Mitte des 18. Jh. hingegen beginnt sich eine Wende zur *Zeitutopie* anzubahnen: Nach der Entdeckung der wichtigsten Territorien dieser Welt weicht die utopische Phantasie in die Zukunft aus. Die Idealität der imaginierten Alternative bleibt zwar erhalten, aber sie nimmt einen zeitgebundenen und prozessualen Charakter an, indem sich die utopische Antizipation mit dem säkularisierten Fortschrittsdenken verbindet. Mit diesem geschichtsphilosophisch fundierten Praxisbezug ist die Möglichkeit sowohl einer evolutionären als auch einer revolutionären Umwälzung der bestehenden sozio-politischen Verhältnisse impliziert. Morelly in *Le code de la nature* (vgl. Morelly 1964, 154 f.) und Mercier in *L'an 2440* (vgl. Mercier 1982, 102) haben diesen Formwandel der Utopie auf seinen klassischen Begriff gebracht.

Die Utopie der Aufklärung tritt schließlich noch in einer anderen Hinsicht in ihrem Geltungsanspruch aus dem langen Schatten Morus' heraus. In der Utopie der Renaissance und der Reformation hatte das insulare Gemeinwesen bereits seine Vollkommenheit erreicht, ehe die Gestrandeten es als etwas objektiv Vorgegebenes »entdeckten«. Im 18. Jh. werden nun die Entdecker der idealen Gegenwelt zu deren Begründern. Der passive Geist der Kontemplation sieht sich ersetzt durch die Perspektive des Akteurs, des »Machers«. Diesen Trend zur Subjektivierung der Utopie hat zweifellos Mercier zu Ende gedacht. In dem Maße, wie er das utopische Gemeinwesen als Ausfluss des individuellen Traums des Verfassers darstellt, mutiert das erzählende Subjekt zum »Demiurgen«, zum Produzenten der Utopie.

Die Auswirkungen der Transformation des utopischen Musters in der Epoche der Aufklärung auf das utopische Denken im 19. und 20. Jh. sind gar nicht hoch genug einzuschätzen. Nachdem Henri de Saint-Simon (1760–1825) durch die utopische Visionierung von Industriegesellschaften nach der Jahrhundertwende den entscheidenden Paradigmen-

wechsel vollzogen hatte, lud sich das Muster der Zeitutopie gleichsam materialistisch auf. Was für die Aufklärer noch das Werk der Natur war, glaubte man nun in den materiellen Dimensionen des Industrialisierungsprozesses zu entdecken: Der wissenschaftlich-technische Fortschritt wirkte hinter der Transformation, welche die Realisation des in die Zukunft projizierten idealen Gemeinwesens zu verbürgen schien.

Ein weiteres Erbe der Aufklärungsutopien, das den Diskurs des 19. und 20. Jh. beeinflusste, ist deren Entdeckung der Subjektivität. Vor allem Charles Fourier (1772–1837) und Edward Bellamy (1850–1898) machten sich für eine stärkere Entfaltung der subjektiven Bedürfnisse stark. Fourier trat für Arbeitskonzepte mit minimalen Entfremdungskosten ein (vgl. Saage 2002a, 61–85). Bellamy nahm als einer der ersten Utopisten das Streben vieler Menschen nach freier Wahl der Konsumgüter ernst (ebd., 135–155). Und am Anfang des 20. Jh. forderte Herbert George Wells (1866–1946), so in *A modern utopia* (1905), das Homogenitätsdenken der utopischen Tradition durch einen dezidierten Individualisierungsschub auf ein zeitgenössisches Niveau zu heben (vgl. Saage 2003, 23–49). Wie Michel Houellebeqcs dystopisches Szenario in *La possibilité d'une île* zu Beginn des 21. Jh. zeigt, hat unterdessen die Subjektivierung der Utopie bereits deren Form nachhaltig verändert: Nicht die objektivierende Darstellung eines fiktiven Gesellschaftsbildes ist heute hegemonial, sondern deren subjektiv gebrochene Gestalt im Bewusstsein der in ihm agierenden Subjekte (vgl. Houellebecq 2005).

Das 20. Jh. knüpfte darüber hinaus vor allem an zwei weitere Trends der Utopien der Aufklärung an: den möglichen (dialektischen) Umschlag der Utopie in das Gegenteil des positiv Intendierten einerseits und die anarchistische Naturalisierung andererseits. Obwohl es bereits Vorläufer im 19. Jh. gab, wurde der erste Trend vor allem nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg hegemonial. Die Materialschlachten zwischen 1914 und 1918, den Aufstieg totalitärer Unrechtsstaaten in der Zwischenkriegszeit, das System der Vernichtungslager während des NS-Regimes und den Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki vor Augen, schien sich die Kluft zwischen den technischen Möglichkeiten der Repression und des Völkermordes auf der einen und die defizitäre individuelle Verantwortungsfähigkeit der politischen und wissenschaftlich-technischen Eliten auf der anderen Seite immer mehr zu öffnen. Was in der Epoche der Aufklärung tentativ im utopischen Diskurs als Ausfluss ihrer eigenen Dialektik angedacht wurde, entpuppte sich nun als ein kollektives Grauen, das aus der Möglichkeit der realen Selbstvernichtung der Menschheit resultierte. Auf sie reagierten Jewgenij Samjatin (1884–1937) mit seinem dystopischen Szenario *Wir* (*Мы* 1920) Aldous Huxley (1894–1963) mit seiner imaginierten Fiktion einer bio-chemisch und genetisch ruhig gestellten *Brave new world* (1932) sowie George Orwell (1903–1950) mit seinem totalitären Zwangssystem von *1984* (1949): Kein utopischer Entwurf heute kann Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, der nicht durch den dystopischen Filter dieser Szenarien hindurch gegangen ist.

Auf diesem Hintergrund wird auch die Renaissance anarchistischer Szenarien seit den 1970er und 1980er Jahren verständlich. Nachdem die autoritären utopischen Ordnungsbilder durch die realen Totalitarismen diskreditiert zu sein schienen und die rücksichtslose Naturausbeutung sowohl in den realsozialistischen als auch in den kapitalistischen Ländern eine ökologische Katastrophe heraufbeschworen hatte, schien die Stunde des vor allem in der Aufklärung entwickelten anarchistischen *bon sauvage*, freilich den Verhältnissen postindustrieller Gesellschaften angepasst, geschlagen zu haben. Die sich auf ihn berufenden utopischen Gesellschaftsbilder traten ein für ein partnerschaftliches Verhältnis mit der Natur, für dezentralisierte Gemeinwesen, für die Emanzipation der Frau und für basisdemokratische Partizipation an der politischen Willensbildung unter den Bedingungen möglichst flacher sozialer Hierarchien: Forderungen, die heute genau so uneingelöst sind wie in der Epoche der Aufklärung und gerade deswegen ihren utopischen Charakter bewahrt haben.

Quellen

Diderot, D. (1984): »Nachtrag zu ›Bougainvilles Reise‹ […]« [1796]. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. Bd. 2. Hg. u. übers. v. Th. Lücke. Berlin, 195–237 (frz.: *Supplément au voyage de Bougainville*, zuerst 1772 in *La correspondance littéraire*).

Fénelon, F. de Salignac de La Mothe (1984): *Die Abenteuer des Telemach* (1700). Übers. v. F. Rückert. Hg. v. V. Kapp. Stuttgart (frz. *Les aventures de Télémaque*. 1699).

Fontenelle, B. L. (1982): *Histoire des Ajaoiens* [1768]. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes von H.-G. Funke. Heidelberg.

Foigny, G. de (1693): *Nouveau Voyage de la Terre Australe, contenant les coûtumes & les mœurs des Australiens etc. Par Jacques Sadeur* [1676]. Paris.

Gueudeville, N. (1730): »Préface du Traducteur«. In: *Idée d'une République heureuse ou l'Utopie de Thomas Morus*. Amsterdam.

Houellebecq, M. ([2]2005): *Die Möglichkeit einer Insel*. Übers. v. U. Wittmann. Köln (frz. *La possibilité d'une île*, 2005).
Lahontan, L. A. de (1704): *Suite du voyage de l'Amérique, ou Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*. Amsterdam.
Lesconvel, P. de (1706): *Relation du Voyage du Prince de Montberaud dans l'Ile de Naudely. Où sont rapporté toutes les Maximes qui forment l'Harmonie d'un parfait Gouvernement*. Merinde.
Mercier, L.-S. (1982): *Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume*. Übers. v. Ch. F. Weiße. Hg. mit Erläuterungen und einem Nachwort versehen v. J. Jaumann. Frankfurt/Main (frz. *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*. 1771).
Meslier, J. (1970): *Oeuvres de Jean Meslier*. Bd. 1. Paris.
Morelly, É.-G. (1753): *Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du célébre Pilpai. Poëme héroïque.* 2 Bde. Messina.
Morelly, É.-G. (1964): *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder der wahre Geist ihrer Gesetze zu jeder Zeit übersehen oder verkannt.* Übers. v. M. E. Arndt (1845). Hg. u. mit Einl. versehen v. W. Krauss. Berlin (frz. *Code de la nature*. 1755).
Morus, T. (1999): *Utopia* [1516]. Übers. v. G. Ritter. Nachw. v. E. Jäckel. Stuttgart.
Restif de la Bretonne, N.-E. (1979): *La découverte australe par un homme-volant* [1781]. Présentation de P. Vernière. Paris/Genf.
Rousseau, J.-J. (1988): *Julie oder Die neue Héloise. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*. Übers. v. J. G. Gellius. München (frz. *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, 1761).
Schnabel, J. G. (1979): *Insel Felsenburg* [1731 ff.]. Hg. v. V. Meid u. I. Springer-Strand. Stuttgart.
Spinoza, B. (1994): *Politischer Traktat*. Lateinisch-Deutsch. Neu übers. u. hg. mit einer Einl. u. Anm. versehen v. W. Bartuschat. Heidelberg (lat. *Tractatus politicus*, posthum 1677).
Vairasse, D. (1702): *Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième Continent communément appellé La Terre Australe.* Amsterdam.
Voltaire (1988): *Candid oder Die Beste der Welten*. Übers. u. mit einem Nachw. v. E. Sander. Stuttgart (frz.: *Candide, ou l'optimisme*, 1759).

Sekundärliteratur

Atkinson, G. (1920): *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*. New York.
Atkinson, G. (1922): *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*. Paris.
Baczko, B. (1978): *Lumières de l'utopie*. Paris.
Elias, N. (1985): »Thomas Morus' Staatskritik«. In: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie.* Hg. v. W. Vosskamp. 2. Bd. Frankfurt/Main, 101–150.
Funke, H.-G. (2005): »Die literarischen Utopien der französischen Aufklärung zwischen archistischem (Veiras, Fontenelle, Morelly) und anarchistischem Ansatz (Foigny, Fénelon, Lahontan)«. In: Ders.: *Reise nach Utopia: Studien zur Gattung Utopie in der französischen Literatur*. Münster, 101–120.
Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Girsberger, H. ([2]1973): *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich*. Mit einer Einleitung von Bernd Heymann. Wiesbaden.
Kohl, K.-H. (1986): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Frankfurt/Main.
Krauss, W. (1964): »Überblick über die französischen Utopien von Cyrano de Bergerac bis zu Etienne Cabet«. In: Ders.: *Französische Utopien aus drei Jahrhunderten*. Berlin, 5–59.
Kuon, P. (1985): *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung; Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung*. Tübingen.
Lichtenberger, A. (1967): *Le socialisme au XVIIIe siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*. New York.
Meid, V./Springer-Strand, I. (1985): »Nachwort«. In: Schnabel 1979, 593–606.
Nipperdey, T. (1962): »Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit«. In: Ar*chiv für Kulturgeschichte*. Bd. 44 (1962), 113–146.
Saage, R. (2000): *Politische Utopien der Neuzeit. Mit einem Vorwort zur zweiten Auflage: Utopisches Denken und kein Ende? Zur Rezeption eines Buches*. Bochum.
Saage, R. (2001): *Utopische Profile*. Bd. I: *Renaissance und Reformation*. Münster.
Saage, R. (2002): *Utopische Profile*. Bd. II: *Aufklärung und Absolutismus*. Münster.
Saage, R. (2002a): *Utopische Profile*. Bd. III: *Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert*. Münster.
Saage, R. (2003): *Utopische Profile*. Bd. IV: *Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhundert.* Münster.
Saage, R. (2006): »Die ›anthropologische Wende‹ im utopischen Diskurs der Aufklärung«. In: Ders.: *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*. Münster, 127–137.
Saage, R. (2006): »Rousseaus Stellung zum utopischen Diskurs der Neuzeit«. In: Saage, 139–151.
Yardeni, Y. (1980): *Utopie et Révolte sous Louis XIV*. Paris.

Richard Saage

Vernunft (frz. raison; engl. reason)

Einleitung

Die Aufklärung wurde und wird gerne als das Zeitalter der Vernunft apostrophiert. Kennzeichnungen wie »Arbeit am *Empire de la raison*« (G. W. Leibniz) oder »*Age of Reason*« (Thomas Paine) gehörten bereits zu den Selbstbeschreibungen der Epoche. Spätere Zeiten haben sie variiert und gefestigt. Zweifellos war »Vernunft« einer der großen Leitbegriffe der Aufklärung, die »Hoffnung auf Vernunft« (Schneiders 1990) zusammen mit der Hoffnung auf Freiheit eine ihrer großen Leitideen. Dies gilt besonders für die Idee einer allgemeinen Menschenvernunft (Hinske 1980, 35; ders. 1990, 435 f.), »worin ein jeder seine Stimme hat« (Kant, *KrV* B 780). Zu den erklärten Zielen der Aufklärung gehörten die »Ausbesserung des Verstandes« (*emendatio intellectus*) und die Läuterung des Willens, insgesamt also die Beförderung der theoretischen und praktischen Vernunft im Individuum und im Gemeinwesen. Der Mensch sollte sich mittels des richtigen Gebrauchs seines Vernunftvermögens selbst befreien und intellektuell, besonders aber moralisch, vervollkommnen. Als Voraussetzungen für die Realisierung wurden die allgemeine Menschenvernunft als Naturanlage und die Gewährung von für die Äußerung, den Austausch und die Verbreitung vernünftiger Gedanken erforderlichen Grundfreiheiten als äußere Bedingung betrachtet.

Freilich setzte diese programmatische Leitfunktion der Vernunft weder voraus, dass es ein einheitliches Verständnis von ihr gab, noch dass die Einstellungen zu ihr in jeder Hinsicht übereinstimmten. »Das Wort Vernunft«, so monierte schon Johann Georg Walch in seinem *Philosophischen Lexicon*, »wird auf unterschiedliche Art genommen, und ist zu beklagen, dass die Philosophen, in dem, darauf sie sich alle, als den Grund ihrer Wahrheiten, berufen, nicht einig sind, was es sey« (Walch 1775, Bd. 2, Sp. 1276). Erst recht gilt für den »Geschichtsschreiber des achtzehnten Jahrhunderts«, wie Ernst Cassirer 1932 in seiner *Philosophie der Aufklärung* bemerkte, dass »das Wort: ›Vernunft‹ seine Einfachheit und seine eindeutige Bestimmtheit seit langem eingebüßt« hat (Cassirer 1973, 5). Die Lage kompliziert sich noch zusätzlich durch das verwirrende Nebeneinander der Termini »Vernunft« und »Verstand«, die – wie schon ihre griechischen und lateinischen Vorläufer (logos, dianoia/ratio auf der einen, nous/intellectus auf der anderen Seite) – teils komplementär, teils austauschbar, teils aber auch konträr gebraucht werden konnten (vgl. Fattori/Bianchi Hg. 1994; Rapp/Horn 2001; Schneiders 2005, 297–318). Überdies waren der *logos* bei Heraklit, der *nous* bei Anaxagoras, Platon und Aristoteles, schließlich *logos* bzw. *ratio* bei den Stoikern primär als objektive Vernunftordnung, gleichsam als göttliche Kosmos- oder Weltvernunft, verstanden worden (Konhardt 2004, 26–44), an der die Vernunft als individuelles Seelenvermögen lediglich partizipieren kann. Im Mittelalter deutete die christliche Schöpfungstheologie die Vernunftbegabung, einschließlich der Wahlfreiheit, als die Grundlage der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*Genesis* 1, 26–27; dazu Konhardt 2004, 50 ff.). Zur christlichen Heilsgeschichte gehörte freilich auch der Sündenfall, auf den man die Verderbtheit der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens zurückführen konnte. Vor diesem Hintergrund darf es nicht verwundern, dass noch in manchen Vorurteilstheorien der Aufklärung der Sündenfall als Ursprung und Ursache angeführt wurde (vgl. Schneiders 1983, 128 u. ö.)

In der Aufklärung standen die subjektive Bedeutung (Vernunft als individuelle menschliche Seelenkraft) und eine moderate objektive Bedeutung im Mittelpunkt, nach der sich die Rede von Vernunft primär auf die Inhalte und die Verknüpfung vernunftgemäßer Wahrheiten bezieht. Ein monolithisches Verständnis oder gar eine einheitliche Bewertung der Vernunft gab es in der Aufklärung so wenig wie zu anderen Zeiten. Vielmehr finden wir ein breites Spektrum von Antworten auf die grundlegenden Fragen: 1. Was wird unter Vernunft verstanden? Womit wird sie kontrastiert; zu welchen Instanzen wird sie in ein Oppositionsverhältnis gesetzt? 2. Welche Leistungen traut man der Vernunft zu? Wo stößt sie an ihre Grenzen; wo zeigen sich ihre Schwächen und Unzulänglichkeiten? 3. Welchen Wesen wird Vernunft zugeschrieben? 4. Wie ist die Vernunft insgesamt zu bewerten?

Keinesfalls war die Epoche der Aufklärung das Zeitalter naiver Vernunftgläubigkeit und kalter Verstandesherrschaft, als das sie in späteren Karikaturen oftmals dargestellt wurde. Zu einem bizarren »Kult der Vernunft« (*culte de la raison*) kam es erst, als die Französische Revolution gegen Ende des 18. Jh. in ihre letzte, fanatische Phase eintrat. In den Aufklärungsbemühungen davor waren neben Vorzügen und Stärken gerade die Schwächen und Grenzen der Vernunft akzentuiert worden. Dem selbstgewissen

Rationalismus von Denkern wie René Descartes (1596–1650), Baruch Spinoza (1632–1677) oder Nicolas Malebranche (1638–1715), einem Rationalismus, der sich in grandiosen metaphysischen Systemkonstruktionen manifestierte (vgl. Cottingham 1984, Kap. III; Specht 1990, Teil II; Engfer 1996), begegneten die Aufklärer zunehmend mit Misstrauen und Skepsis. Es gab schon zu viele Theorien über Gott, die Welt und die menschliche Seele, die unerschütterliche Gewissheiten verhießen, sich jedoch untereinander offenkundig widersprachen, wenn sie nicht schon je in sich widersprüchlich oder schlecht begründet waren. Besonders drastisch zeigte sich der Verlust des Kredites dieser Art von Vernunftphilosophie in dem beißenden Spott, den Voltaire nach dem Erdbeben von Lissabon in seinem satirischen Roman *Candide, ou l'Optimisme* (1759) auf den metaphysischen Optimismus (G. W. Leibniz; A. Pope; u. a.) im besonderen und die rationalistische Metaphysik im Allgemeinen ergoss.

Aber auch weniger respektlose Denker fühlten sich zu der Frage gedrängt: Ist die menschliche Vernunft überhaupt in der Lage, die großen Fragen nach Gott, der Welt und der Seele zu beantworten? Kurz: Ist die Vernunft ein metaphysiktaugliches Vermögen? Angesichts der degenerativen Geschichte der rationalistischen Metaphysik, die sich nicht erst Immanuel Kant (1724–1804) als ein unrühmlicher »Kampfplatz« von »endlosen Streitigkeiten« (*KrV* A VIII, A 752/B 780) und »nimmer beizulegender Fehden« (*KrV* A 776/B 804) darbot, mehrten sich die Stimmen, die der Vernunft bescheidenere Aufgaben und Ansprüche zuweisen wollten. Die Zeit der größten Vernunftemphase, die Zeit von Descartes, Malebranche und Spinoza, war vorbei oder, besser gesagt, unterbrochen; denn im nachkantischen Deutschen Idealismus flammte der Vernunftüberschwang noch einmal mächtig auf, bevor er (für immer?) erlosch (↗ Aufklärung; Rezeption und Wirkung).

John Locke (1632–1704) und Isaac Newton (1642–1727) hießen die Helden der neuen Zeit; und auch auf die wissenschaftlichen Reformprojekte von Francis Bacon (1561–1626) berief man sich immer noch emphatisch. Den britischen Erneuerern folgten zunächst ihre französischen Anhänger, Dolmetscher und Apostel Voltaire (1694–1778), Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) und die Marquise du Chatelet (1706–1749), die Enzyklopädisten Jean Le Rond d'Alembert (1717–1783) und Denis Diderot (1713–1784) sowie Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780), schließlich weite Teile des geistigen Europa. Besonders Locke war es gelungen, ein überzeugendes Modell einer bescheidenen und menschengerechten Vernunft zu entwickeln, das stark auf die Aufklärungsbewegungen ausstrahlte (↗ Sensualismus/Materialismus) Neben den Verteidigern einer bescheidenen Vernunft gab es auch ausgesprochene Vernunftskeptiker wie Pierre Bayle (1647–1706) oder Johann Georg Hamann (1730–1788), die mit unterschiedlichen Argumenten und Konsequenzen die Schwäche der Vernunft aufzeigen wollten.

Nimmt man alles zusammen, so bestand in der Aufklärung mehr Einigkeit über die kritischen (und destruktiven) Funktionen und Leistungen der Vernunft als über ihr konstruktives Potential. Dies galt jedenfalls für die theoretische Vernunft und dort besonders für die klassischen Fragen der Metaphysik und der Theologie. Im Bereich der praktischen Vernunft, insbesondere im Bereich der Moral und der Politik, traute man der konstruierenden Vernunft erheblich mehr zu: So wurde in den politischen Theorien mit großer Energie und beachtlicher Wirkung an den Vernunftkonstruktionen (Naturzustand; Gesellschaftsvertrag; Idee einer republikanischen Verfassung) weitergearbeitet, die den modernen freiheitlichen Staat ermöglichten (vgl. Specht 1990, Teil I). Dabei wurde der legitime Staat von der konstruierenden Vernunft politischer Denker wie Hobbes, Locke, Rousseau oder Kant gerade so ersonnen, dass er einem Zeitalter der Aufklärung Schutz gewähren, ja es aufblühen und gedeihen lassen konnte. Damit schuf die konstruktive praktische Vernunft einen Schutzraum für die kritische Vernunft (vgl. Specht 1990, 18 f., 23 f.).

Von ihren Anfängen bei Pierre Bayle bis hin zu Kant war die Aufklärung »das eigentliche Zeitalter der Kritik« (*KrV* A XI), ihre Waffe die frei und öffentlich kritisierende Vernunft (vgl. Hazard 1946, Kap. 1; Koselleck 1959). Der Geist der ↗ Kritik, der sich zuerst auf philologischem, historischem und ästhetischem Gebiet ausgebreitet hatte, weitete sich im 18. Jh. zur Idee einer allgemeinen Beurteilungs- und Prüfungskunst aus (Tonelli 1978; Baum 1990). So konzipierte etwa G. F. Meier (1718–1777) unter dem Titel *Abbildung eines Kunstrichters* eine Wissenschaft, die lehren sollte, von den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge zu urteilen (Meier 1745). J.-F. Marmontels (1723–1799) Artikel »Critique« in der großen *Encyclopédie* (1754) gab eine Übersicht über die Aufgaben des universellen »Kritikers«, der alle moralischen und physischen Tatsachen richtig beurteilen sollte. Einer strengen und ungehinderten Prüfung musste sich nach Kants

berühmtem Wort »alles unterwerfen«, besonders Religion und Politik (*KrV* A XI), aber nicht zuletzt auch die menschliche Vernunft selbst (*KrV* A 738/B 766), die von Fragen bedrängt wird, die sie weder abweisen, noch beantworten kann, und die bei dem Versuch, sie dennoch zu beantworten, die fatale Tendenz hat, sich in »Dunkelheit und Widersprüche« zu verstricken (*KrV* A VIII). Das Zeitalter der Vernunft war also zugleich und vielleicht noch charakteristischer das Zeitalter der Kritik der Vernunft.

Grundbedeutungen

Bei aller Vieldeutigkeit des Vernunftbegriffs kann man drei überlieferte Bedeutungen herausheben, die das semantische Feld im 17. und 18. Jh. konturierten (vgl. Specht 1984), das Feld, in dem die Aufklärung dann ihre besonderen Akzente setzen konnte:

Vorzugsbedeutung

Man orientierte sich in der Regel zunächst an der althergebrachten, wenn auch recht unbestimmten Vorzugs- oder Privilegbedeutung (Specht 1984, 72 f.), der zufolge die Vernunft, was immer sie sonst noch sein mochte, in jedem Falle etwas sei, das den Menschen positiv auszeichnet: Sie unterscheidet ihn als *zoon logon echon* (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I, 6 u. I, 13) bzw. *animal rationale* (Cicero, *De legibus* I, 22; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 41, 8) vorteilhaft von der subhumanen Welt, insbesondere von den vernunftlosen Tieren, und verbindet ihn zugleich mit allen anderen Menschen sowie mit höheren Intelligenzen wie Engeln und Genien, ja sogar mit Gott, zu einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen (Cicero, *De natura deorum* II, 62), die später auch als »Reich der Gnade (*regnum gratiae*)« (Leibniz) bzw. »Reich der Zwecke« (Kant) charakterisiert und als solche dem »Reich der Natur (*regnum naturae*)« gegenübergestellt werden konnte. So ist die Vernunft (»la raison«) laut Descartes' *Discours de la Méthode* (1637) die einzige Sache, die den Menschen ausmacht und ihn von den Tieren unterscheidet (»la seule chose qui nous rend hommes, & nous distingue des bêtes«, Descartes 2011, 4). Nach Locke ist Vernunft (*reason*) in der zentralen Bedeutung dasjenige menschliche Vermögen, »whereby Man is supposed to be distinguished from Beasts, and wherein it is evident he much surpasses them« (*Essay concerning Human Understanding* IV, xvii, 1). Für Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) werden die Menschen von Gott geradezu »auserwählt« (»élus pour ainsi dire«, *Monadologie* § 82; vgl. *Théodicée* I, § 91) und zu einem höheren Status, sprich: zur Vernunft, »emporgehoben« (*Théodicée* § 397). Nach Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) können wir sicher, wenn auch noch mit einem »undeutlichen Begriff«, annehmen, »dass unter dem Worte der Vernunft diejenige Kraft gemeynet werde, welche uns Menschen die Vorzüge gewähret, die wir vor den übrigen Thieren besitzen« (Reimarus 1766, § 24, 26).

Die Vernunft galt seit der Antike als das Beste im Menschen (Seneca, *Naturales quaestiones* 1, 13, 14; *Epistulae morales* 76, 9). Im Rahmen differenzierterer Vermögenspsychologien bezeichnete »Vernunft« genauer das höhere Seelen- oder Gemütsvermögen, insbesondere die »oberste Erkenntniskraft« (Kant, *KrV* A 299/B 355), aber auch ein entsprechendes praktisches Vermögen, das »um eines Zweckes willen überlegt« und seit Aristoteles »dianoia praktike« bzw. »nous praktike« genannt wurde (*Nikomachische Ethik* VI 2, 1139a 26 f.; *De anima* III 10, 433a 14 ff.; vgl. *Politik* VII 14, 1333a 18 ff.). Descartes hatte in seiner neuen Bewusstseinsphilosophie das Wesen des Geistes als *cogitatio*, d. h.: Denken im weitesten Sinne des Habens bewusster mentaler Zustände, gefasst, deren Hauptklassen Vorstellungen, Willensakte und Urteile seien. In seiner Vorzugsbedeutung, die sich sowohl bei Aristotelikern als auch bei Cartesianern findet, wurde der Begriff »Vernunft« denn auch zumeist recht weit gefasst: er schloss neben höheren kognitiven Leistungen auch den freien Willen ein. Kant bedient sich für die Seite der Vernunft, die es mit dem zu tun hat, was geschehen *soll*, seit 1765 des Ausdrucks »praktische Vernunft« (*AA* II, 312; vgl. auch *KrV* A 802/B 830; *KpV*).

Wenn die Vernunft aus uns allen Menschen macht, dann sind wir in einem wesentlichen Punkt gleich. Schon Descartes betonte an prominenter Stelle, der »bon sens« sei die am besten verteilte Sache der Welt; die Fähigkeit, richtig zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden, die eigentlich das ausmache, was man den gesunden Menschenverstand (»le bon sens«) oder die Vernunft (»la raison«) nenne, sei bei allen Menschen von Natur aus gleich (*Discours de la Méthode*; 2011, 4). Die Anerkennung dieser grundsätzlichen Gleichheit konnte weitreichende theoretische und praktische – bis hin zu politischen – Konsequenzen haben. Wer an der Vernunft teilhat, kann mit anderen Vernunftwesen in Gemeinschaft treten, mit ihnen kommunizieren und zu beiderseitigem Vorteil kooperieren. Vor allem konstituiert die Vernunftbegabung, die den

Menschen zum Menschen macht und mit dem Göttlichen verbindet, seinen besonderen Wert und seine eigentümliche Würde.

Freilich konnte die Privilegierung des Menschen durch die Vernunft in der Aufklärung auch abgeschwächt, relativiert oder sogar ganz bestritten werden. So wurde die in der Antike begonnene und durch Michel de Montaigne wirkungsvoll wiederbelebte Debatte über eine Vernunft der Tiere in der Aufklärung aufgegriffen und mit großer Lebhaftigkeit fortgesetzt, unter anderem bei Bayle, Hume, Condillac und Reimarus (vgl. Schütt, Hg. 1990). Nicht wenige Aufklärer trauten den Tieren mehr zu, als bloße Maschinen mit der Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung (und einem geringfügigen Erinnerungsvermögen) zu sein. Ohne zu sehr zu vereinfachen, kann man vielleicht sagen: Während die Philosophen, die von den Historikern heute gerne als »Rationalisten« rubriziert werden, auf fundamentalen Unterschieden zwischen menschlichen und tierischen Seelenvermögen insistierten, tendierten empiristisch orientierte Philosophen eher dazu, die Unterschiede als bloß quantitativ und graduell zu beschreiben (vgl. Specht 1984, 77).

Immerhin gestehen auch Rationalisten wie Leibniz den Tieren einen »Schatten der Vernunft« (*Nouveaux Essais* IV, xvii, 1) zu, ein auf dem sinnlichen Gedächtnis aufbauendes Folgerungs- und Erwartungsvermögen, das eine gewisse Ähnlichkeit mit der Vernunft aufweist (*Monadologie* §§ 26–28). Christian Wolff prägte dafür den Begriff »analogon rationis« (*Psychologia empirica*, § 506; *Psychologia rationalis*, §§ 762, 765), der durch Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) in die deutsche Terminologie als »das der Vernunft ähnliche« (*Metaphysica*, § 640) oder kurz: »das Vernunftähnliche« aufgenommen wurde und in der empirischen Psychologie der Wolffschen Schule und der sich aus ihr entwickelnden Ästhetik, besonders bei Baumgarten und seinem Schüler Georg Friedrich Meier (1718–1777), überaus bedeutsam wurde (vgl. Franke 1971).

Vernunft als Vermögen der obersten Ideen und Prinzipien

In einer sehr viel spezifischeren, aber auch umstritteneren Bedeutung verstand man unter Vernunft *das Vermögen der obersten Ideen und Prinzipien*. Diese Lesart konnte an die antike Verwendung von »nous« bzw. »intellectus« und an die sich daran knüpfenden Theorien und Spekulationen anschließen. Nach Platon kann nur der Nous das eigentlich Seiende, die Ideen oder Urformen, erfassen (*Politeia* VI 507bf.). Besonders folgenreich war die Zuordnung von Erkenntnisstufen zu unterschiedlichen Seinsbereichen, die Platon in seinen berühmten Gleichnisreden, insbesondere im Linien- und im Höhlengleichnis, angedeutet hatte; denn sie meinte zugleich eine Rangordnung, in der die Möglichkeit eines Aufstiegs von den niederen Stufen Mutmaßung (*eikasia*) und Glauben (*pistis*) zu den höheren Stufen des Nachdenkens (*dianoia*) des Mathematikers und schließlich der Einsicht (*noêsis*) des Dialektikers angelegt war. Nach Aristoteles ist der Nous das Vermögen, mit dem die Seele denkt, Annahmen macht und erkennt (*De anima* III 4). Während sich die Wahrnehmung auf die sinnlich erfassbaren Gegenstände richtet, richtet sich der Nous auf das Denkbare (*noeton*); insbesondere erfasst er die Prinzipien (*Nikomachische Ethik* VI 6; *Analytica posteriora* II 19). Platon und seine Schüler haben so den Grund zu einer Lehre von Denk- und Erkenntnisstufen gelegt, die in zahlreichen antiken und nachantiken Neuplatonismen weiterlebte.

Das Erfassen des Nous wurde traditionell zum einen als passiv, »vernehmend«, rezeptiv, zum anderen als unmittelbar und nicht-diskursiv, positiv ausgedrückt: als »intuitiv«, beschrieben. Es ist bezeichnend, dass die philosophische Tradition für die Charakterisierung dieses Vermögens immer wieder zu paradoxen Bildern greifen musste: Von einem nichtsinnlichen, geistigen Sehen, einer geistigen Schau, ja einem geistigen Auge ist ebenso die Rede wie von intellektueller Anschauung (*visio intellectualis*).

Vernunft im Sinne eines nicht-diskursiven Vermögens ist ein inhaltlich präjudiziertes natürliches Licht (*lumen naturale*), etwa in Form von eingeborenen Ideen (*ideae innatae*) und Prinzipien, das zu dem übernatürlichen Licht (*lumen supernaturale*) des Glaubens bzw. der Offenbarung (*lumen fidei*) oder der Gnade (*lumen gratiae*) hinzutritt. Nach verbreiteter Vorstellung enthält dieses natürliche Licht fundamentale allgemeine Wahrheiten (erste Prinzipien) und allgemeinste Ideen, die als Beurteilungsmaßstäbe von Urteilen und Handlungen dienen können und sollen (vgl. Specht 1984).

Kant unterschied im Rahmen seiner kritischen Philosophie streng zwischen den Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft und ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen: »Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu

bringen« (*KrV* A 298 f./B 355). Während die Sinnlichkeit ein rezeptives Vermögen ist, durch das uns das Material zur Konstitution von Gegenständen gegeben wird, sind Verstand und Vernunft aktive spontane Vermögen, die den Erkenntnissen auf je verschiedene Weise Einheit geben. Der Verstand bringt das Mannigfaltige, das uns die Sinne geben, unter Begriffe oder Regeln; er ist »ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittels der Regeln« (*KrV* A 302/B 359), kurz: »das Vermögen der Regeln« (*KrV* A 126). Während der Verstand sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung richtet, geht die Vernunft auf Verstandeserkenntnisse (Begriffe, Urteile, Grundsätze), um diesen eine höhere logisch-systematische Einheit (Vernunfteinheit) zu verleihen; sie ist in diesem Sinne »das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien« (*KrV* A 302/B 359) oder kurz: »das Vermögen der Prinzipien« (*KrV* A 299/B 356).

Das Verständnis der Vernunft als Ideen- und Prinzipienvermögen bot zahlreiche Möglichkeiten der weiteren Ausdifferenzierung (Specht 1984, 73 f.): Der theoretischen Vernunft als Vermögen der obersten theoretischen Ideen und Prinzipien wurde eine praktische Vernunft als Vermögen der obersten praktischen Ideen und Prinzipien zur Seite gestellt. So ist Vernunft im umfassenden Sinne »das Vermögen nach Grundsätzen zu urtheilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln« (Kant, *AA* VII, 199). Dadurch vervielfältigten sich für die Aufklärung die Fragen nach den Grenzen und Unzulänglichkeiten der Vernunft. Bot die praktische Vernunft vielleicht eine verlässlichere Orientierung als die theoretische? Oder war es um beide gleich schlecht bestellt? Des weiteren konnte die Frage, in welcher Weise der Vernunft die obersten Ideen und Prinzipien zugänglich bzw. verfügbar sein sollen – »dispositionell, perzipiert, eingeboren oder in der ewigen Vernunft geschaut« (Specht 1984, 74), ganz unterschiedlich beantwortet werden. Für die Rationalisten war die Vernunft eine Schatzkammer mit einem festen und sicheren Besitz von ewigen Wahrheiten und handlungsleitenden Orientierungen; die Empiristen waren in diesem Punkt vorsichtiger, sie wiesen der Vernunft andere, bescheidenere Aufgaben zu.

Vernunft als das Vermögen zu schließen

Schließlich verstand man unter Vernunft seit jeher auch das Vermögen zu überlegen und zu schließen. Diese Verwendung knüpft an antike Bedeutungen von »dianoia« (Denken im Sinne von Nachdenken, Durchdenken) bzw. »ratio« an. Die Vernunft im Sinne der *ratiocinatio* oder des *discursus* erreicht ihr Ziel gerade nicht auf einfache, unmittelbare und »intuitive« Weise, sondern diskursiv und vermittelt. Sie hat es mit verknüpfenden Operationen zu tun und mit Übergängen zwischen Wahrheiten, gleichsam mit Rechenschritten. Für Hobbes ist »ratiocinatio« geradezu »computatio« (*De corpore* I, 2), »reason, in this sense, […] nothing but reckoning« (*Leviathan* I, 5). Diskursives und rechnendes Räsonnieren ist – im Unterschied zum intuitiven noetischen Erfassen, das seinen Gegenstand »mit einem Blick« (»d'un coup d'oeil«) erfasst (Leibniz, *Nouveaux Essais* IV, xvii, 14) – eine Angelegenheit, die Zeit und Mühe, mit einem Wort: Arbeit, erfordert. So spricht Locke von »the tedious and not always successful Labour of strict Reasoning« (*Essay* IV, xix, 5), und noch Kant erblickte in der Leugnung des Arbeitscharakters des Verstandes- und Vernunftgebrauchs das Anstößige an dem »neuerdings« wieder »erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (*AA* VIII, 387–406), einer neuen Schwärmerei, die in seinen Augen die Errungenschaften der Aufklärung in unverantwortlicher Weise aufs Spiel setzte.

War der angestammte Ort des intuitiven Intellekts die Metaphysik, so war und ist der Ort der diskursiven Vernunft die Logik (vgl. Risse 1970). In der Aufklärung trugen denn auch zahlreiche Logik-Lehrbücher Titel wie »Vernunftkunst« oder »Vernunftlehre« (*philosophia rationalis*). Stellvertretend genannt seien die *Einleitung zur Vernunftlehre* (1691) und die *Ausübung der Vernunftlehre* (1691) von Christian Thomasius (1655–1728), die *Vernunftlehre* (1752) von Georg Friedrich Meier (1718–1777), deren Kompendium *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) Kant jahrzehntelang in seinen Logik-Vorlesungen benutzte, und die in zahlreichen Auflagen erschienene *Vernunftlehre* von Reimarus. Wenngleich in der Aufklärung auch hervorragende formale Logiker wie Leibniz oder Lambert auftraten, lag das größte Gewicht doch in der praktischen Anleitung des Verstandes sowie in der Anwendung und didaktischen Vermittlung logischer Lehren und Fertigkeiten: »[…] die Vernunftlehre«, so definierte J. G. Walch, »ist diejenige Lehre, welche von der Wahrheit überhaupt handelt und zeiget, wie man selbige durch das Nachdenken erkennen, und seinen Verstand zu einer solchen Erkenntniß geschickt machen müsse« (Walch 1775, Sp. 1281). Die Logiken der Aufklärung sollten der Verbesserung der oberen Erkenntniskräfte, Meiers *Vernunftlehre* wollte sogar der Vervollkommnung aller Seelenvermögen dienen. Die pädagogische Zielsetzung der Aufklärungslogiken zeigte sich auch

darin, dass man Logiklehrbücher vermehrt in der jeweiligen Volkssprache schrieb und den Bedürfnissen bestimmter Adressatenkreise anzupassen versuchte; so verfasste man Logiken für Prinzen und andere hohe Standespersonen, für Frauenzimmer, ja sogar für Kinder (vgl. Risse 1970, 508 f.). Die meisten Logikbücher übernahmen den traditionellen Aufbau gemäß den drei Hauptoperationen des Geistes (Begriff, Urteil, Schluss), die seit der berühmten Logik von Port-Royal (1662) um das wissenschaftliche Ordnen (»ordonner«), d. h. die Methodenlehre, erweitert worden war.

Modelle von Vernunftkritik in der Aufklärung

Skepsis und Vernunftkritik als Weg zu Glauben und Toleranz

Bayle schuf durch sein umfangreiches Werk, besonders sein *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697), eine wahre »Enzyklopädie der Irrtümer und Schwächen« (Schalk 1977, 85). Wie er an seinem historischen Material vorführte, taugt die menschliche Vernunft nicht zum Aufbauen, sondern allenfalls zum Kritisieren, um nicht zu sagen zum Zerstören. Bayle fand immer neue Bilder, um die Schwäche und Unzulänglichkeit der konstruierenden Vernunft drastisch vor Augen zu führen: Sie soll uns den rechten Weg weisen und ist doch nur ein unzuverlässiges Instrument, »das man wie einen Wetterhahn in jede Richtung drehen kann« (Art. Hipparchia D.; vgl. 2003, 113); sie ist »eine wahre Penelope, die nachts das Tuch wieder aufknüpft, das sie tagsüber gewebt hat« (Art. Bunel E.; 2003, 20). Die kritische Vernunft destruiert mit ihrer stärksten Waffe, der Skepsis (vgl. Popkin 2003, Kap. 18), die konstruktive Vernunft, nicht zuletzt auf den umkämpften Gebieten Metaphysik, Theologie und theonome Ethik. Da die Vernunft als Wegweiser versagt, müssen wir nach Bayle einen anderen Leitstern suchen: das Licht der Offenbarung. Die Einsicht in die Schwäche der Vernunft führt bei Bayle so zu einem Fideismus, vor allem aber zur Forderung religiöser ↗Toleranz (vgl. Kreimendahl 1994, 314, 343 f.).

Die Grenzen der Vernunft gegenüber der Erfahrung und dem Glauben

Während für Bayle Glaube und Vernunft als unvereinbar galten, gingen andere einflussreiche Denker, wie Locke und Leibniz, davon aus, dass die beiden Instanzen einander schon deshalb nicht widersprechen können, weil sie denselben Urheber haben. Wenn Gott uns die Vernunft geschenkt hat, will er vermutlich auch, dass wir von ihr Gebrauch machen. Mit seinen Bestimmungen der wechselseitigen Grenzen von Vernunft, Erfahrung und Glauben schuf John Locke ein attraktives Modell einer moderaten Vernunftorientierung. Er richtete seine Untersuchungen in seinem *Essay concerning Human Understanding* von 1690 verstärkt auf die Psychologie der Erkenntnisgewinnung. Dies war kein Selbstzweck, sondern geschah in aufklärerischer Absicht. Wie Locke dem Leser eingangs mitteilte, hatte ihn eine festgefahrene Diskussion mit Freunden über schwierige Gegenstände der Moral und der Religion von der Notwendigkeit überzeugt, zunächst einmal unsere Fähigkeiten zu untersuchen (»to examine our own Abilities«), um zu sehen, zur Behandlung welcher Gegenstände unser Verstand überhaupt taugt (*Essay, The Epistle to the Reader*). Ursprünglich ist unser Geist nach Locke wie ein weißes Blatt Papier (*Essay* II, i, 2), das erst durch äußere und innere Erfahrung beschrieben werden muss (↗Erfahrung). Dieses Material von Erfahrungsideen kann der menschliche Verstand mithilfe verschiedener Operationen weiter bearbeiten, zu komplexen Ideen umgestalten und schließlich in Urteilen verbinden; aber er kann keine neuen einfachen Ideen hervorbringen. Aus der Natur der menschlichen Erkenntnisvermögen resultieren auch ihre Reichweite und ihre Grenzen. Unser Wissen kann nicht weiter reichen als unsere Ideen und unser Vermögen, ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung durch unmittelbaren Vergleich (intuitiv), durch Mittelbegriffe (demonstrativ) oder durch die Wahrnehmung der Existenz von Einzeldingen (sinnlich) zu erfassen (*Essay* IV, iii, 1–2). Den höchsten Grad der Gewissheit hat unser (intuitives) Wissen von der eigenen Existenz (IV, ix, 3); die Existenz Gottes können wir immerhin durch einen Beweis (demonstrativ) mit mathematischer Gewissheit einsehen (IV, x, 1); von der Existenz anderer Dinge können wir jedoch nur durch die sinnliche Wahrnehmung wissen (IV, xi, 1). Während in der Mathematik und in der Moral Wissen im strengen Sinne möglich ist (III, xi, 16), haben wir uns in den empirischen Tatsachenwissenschaften mit mehr oder weniger wahrscheinlichen Überzeugungen zu begnügen, die freilich für unsere wesentlichen praktischen Zwecke ausreichen. Um fruchtlose und potenziell gefährliche wissenschaftliche, politische und religiöse Streitigkeiten zu vermeiden, müssen wir im Bereich der

nicht-gewissen Urteile Kriterien zur Bestimmung des angemessenen Grades von Zustimmung (*assent*) entwickeln. Obgleich allein die Sinne den Geist mit Vorstellungen ausstatten, bleiben also genügend Aufgaben für ein anderes Vermögen: die Vernunft. Sie kann unser Wissen durch Schlüsse erweitern und sie soll unsere Zustimmung so regulieren, dass der Grad der Zustimmung sich nach der Quantität und Qualität der Gründe richtet (IV, xvii, 1; IV, xix, 1). Dies erweist sich als besonders schwierig, wenn wir Wahrscheinlichkeiten zu beurteilen haben, wobei uns leider auch die traditionelle Syllogistik nicht im mindesten weiterhilft. Zu den Wahrscheinlichkeitsgründen gehören zum einen die Übereinstimmung mit der eigenen Erfahrung, zum anderen das Zeugnis anderer (IV, xv, 4–6). Die Vernunft hat also die Aufgabe, die Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Ideenverbindungen zu beurteilen, deren Bestandteile aus den natürlichen Fähigkeiten – sinnliche Wahrnehmung (*sensation*) und Reflexion (*reflection*), ergänzt um das Zeugnis anderer (*testimony*) – stammen. Da einige Menschen die Vernunft in diesem Sinne dem Glauben entgegensetzen (IV, xvii, 24), sah Locke sich genötigt, ihre jeweiligen Provinzen zu bestimmen, und dies umso mehr, als aus dem Versäumnis einer solchen Grenzziehung große Unruhen und Misshelligkeiten entstehen könnten (IV, xviii, 1). Eine Klärung der Ansprüche und Zuständigkeiten von Glaube und Vernunft war erforderlich, um der Religionsschwärmerei und dem religiös motivierten Fanatismus (*enthusiasm*) entgegenzuwirken, der auch politisch gefährlich werden kann. Unter Glaube verstand Locke die Zustimmung zu Aussagen, die wir im Vertrauen auf ihren Verkünder als Offenbarung (*revelation*) Gottes akzeptieren. Nun verdiene eine gesicherte Offenbarung zweifellos unser Vertrauen; ob jedoch eine gesicherte Offenbarung vorliege und wie die geoffenbarten Lehren im Einzelnen zu verstehen seien, das könne nur die Vernunft beurteilen. Locke hat dafür eine Reihe von Kriterien entwickelt (IV, xviii, 1–10), die in der Aufklärung starke Beachtung gefunden haben. Wollte der von der Vernunft enttäuschte Bayle am Ende nur noch das Licht der Offenbarung als Führer anerkennen, stand für Locke fest: »Reason must be our last Judge and Guide in every Thing« (IV, xix, 14).

Verteidigung der Vernunft

Leibniz traute der Vernunft trotz der allenthalben geäußerten Bedenken mehr zu als die meisten seiner Zeitgenossen, Bayle und Locke eingeschlossen. Auch er ging von dem Gedanken aus, dass die Vernunft ebenso eine Gabe Gottes ist wie der Glaube. Ein echter Zwiespalt zwischen Glaube und Vernunft müsste daher Gott mit sich selbst in Zwiespalt setzen, was jedoch nicht sein kann. Seiner *Théodicée* (1710) stellte Leibniz mit Bedacht eine »Einleitende Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft« voran, in der er Bayles Versuche, die Vernunft herabzusetzen, ausführlich beantwortete. Gegen Bayle und andere Vernunftverächter verteidigte Leibniz zunächst einmal den großen Nutzen der Logik. Dabei war ihm klar, dass die Logik in vielen Bereichen noch sehr unvollkommen war; dies galt besonders für die Kunst, Wahrscheinlichkeiten abzuwägen und aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu urteilen (*Théodicée*, Disc. prél. §§ 28, 31). Was die christliche Lehre angeht, insbesondere die Mysterien, muss man sorgfältig zwischen dem Übervernünftigen und dem Widervernünftigen unterscheiden. Die Mysterien können unsere verdorbene und darum begrenzte Vernunft sehr wohl überschreiten, aber sie können ihr nicht widersprechen (ebd. § 61; vgl. § 23). Anders gesagt: Mit unserer Vernunft können wir die Mysterien zwar weder beweisen, noch können wir verstehen, wie sie geschehen sind; aber wir können ihre Wahrheit immerhin gegen alle erhobenen Einwände verteidigen und behaupten (ebd. §§ 5, 57, 58, 85) – und das genügt für einen Glauben im Einklang mit der Vernunft.

Selbstkritik der Vernunft, Primat der praktischen Vernunft und Vernunftglauben

Immanuel Kants Projekt einer Selbstkritik der Vernunft sollte der Vermeidung von zwei Gefahren seines Zeitalters dienen (vgl. *AA* XVIII, 287–295, Refl. 5645). So war der Dogmatismus zu vermeiden, der sich anmaßte, metaphysische Lehren über Gott, die Welt und die menschliche Seele zu beweisen, ohne zuvor unsere Erkenntnisquellen untersucht und ihre Grenzen bestimmt zu haben. Das skeptische Verfahren eines Hume taugte dazu, die Vernunft aus dem »dogmatischen Schlummer« (*Prolegomena*, Vorrede § 50) und ihrem »süßen dogmatischen Traume« (*KrV* A 757/B, 785) zu erwecken. Es kann für die Fragen der Vernunft freilich nur »vorübend«, aber niemals »befriedigend« sein (*KrV* A 769/B, 797). Geradezu schädlich wird der Skeptizismus, wenn er allgemein wird und auf jegliche Erkenntnis verzichtet, wodurch er unsere Wahrheitssuche insgesamt untergräbt und so die Faulheit der Vernunft begünstigt

(*AA* IX, 83 f.; *AA* XVIII, 294). Zwischen dem Vorurteil eines allzu großen Vertrauens und dem Vorurteil eines allzu großen Misstrauens gegenüber der Vernunft bleibt der »kritische Weg […] allein noch offen« (KrV A856/B, 884). Die Kritik der reinen Vernunft ist der erforderliche »Gerichtshof« (*KrV* A XI, A 751/B, 779), der »alle grundlosen Anmaßungen« der spekulativen Vernunft aufdeckt und zurückweist und gleichzeitig die Vernunft »bei ihren gerechten Ansprüchen« sichert (*KrV* A XI–XII). Verstand und theoretische Vernunft können im Feld der Erfahrung das Gegebene ordnen und systematisieren; sie können den Horizont der Erfahrung aber nicht transzendieren. Von übersinnlichen Dingen, insbesondere unbedingten Totalitäten (Gott; Welt als Ganze; Seele), können wir zwar Vernunftideen bilden, aber kein theoretisches Wissen erlangen. Nicht einmal die Freiheit ist theoretisch beweisbar; ihre Wirklichkeit wird jedoch im praktischen Vernunftgebrauch evident durch das objektiv geltende moralische Gesetz. Im Anschluss an Rousseau entwickelte Kant in seiner praktischen Philosophie die Idee eines sich selbst perfektionierenden autonomen Vernunftsubjekts (vgl. Konhardt 2004, 106–117, 152–175). Neben der Freiheit kehren in der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) zwei andere Gegenstände der traditionellen Metaphysik wieder: Gott als Richter und die Unsterblichkeit der Seele als weitere Voraussetzung für die Möglichkeit des höchsten Gutes, das darin bestehen würde, dass Tugend (als Würdigkeit glücklich zu sein) und Glückseligkeit in gerechter Proportion ausgeteilt würden, was während des irdischen Lebens bekanntlich nur selten vorkommt. Auf Gott und eine künftige Welt hoffen dürfen wir nach Kant weder aufgrund von Vernunfteinsichten, wie sie sich die dogmatischen Metaphysiker anmaßen, noch aufgrund von privaten Eingebungen, die religiöse Schwärmer für sich beanspruchen, sondern allein durch einen reinen Vernunftglauben, mit dessen Hilfe wir uns im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren können (*KrV* A 829/B, 857; *KpV*; *Was heißt: Sich im Denken orientieren? AA* VIII, 140 ff.); »und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß« (*AA* VIII, 142).

Neuere Entwicklungen

Die Aufklärung rief schon im 18. Jh. starke Gegenbewegungen hervor, die sich im 19. Jh. noch verstärkten. Ein Streitpunkt war dabei stets die Einschätzung von Verstand und Vernunft. Sturm und Drang und Romantik brandmarkten die Aufklärung als einseitige Vergötzung von Verstand und Nützlichkeit und setzten ihr Gefühl, Glauben und Genie entgegen (Johann Georg Hamann (1730–1785); Johann Caspar Lavater (1741–1801); Johann Gottfried Herder (1744–1803); Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) u. a.). Konservative wie Edmund Burke (1729–1797) verabscheuten die Französische Revolution und verteidigten die Orientierung an Tradition und Autoritäten, ja selbst an Vorurteilen.

Auf der anderen Seite kam es nach Kants Kritik und Selbstbescheidung noch einmal zu einem extremen Vernunftenthusiasmus, der in der nüchternen Rückschau nur als Selbstüberforderung der Vernunft empfunden werden konnte, da er die Endlichkeit des Menschen weitgehend oder vollständig ausblendete (vgl. Schulz 1992, 137 ff.; Konhardt 2004, 118–123, 177–188). In der Subjektivitätsphilosophie des Deutschen Idealismus wurde die Vernunft zum absoluten Prinzip erhoben. Diese Entwicklung gipfelte in Hegels System, in dem die gesamte Weltgeschichte zu einem unendlichen Vernunftprozess geriet, innerhalb dessen der Geist sich selbst entfaltet.

Auf diese hypertrophe Vernunftphilosophie reagierten viele Philosophen mit einer Rückkehr zu Kant, was zu verschiedenen Schulen des Neukantianismus führte. Andere kehrten der spekulativen Philosophie enttäuscht den Rücken zu, um sich den empirischen Wissenschaften zuzuwenden, die rasche Fortschritte zu machen schienen. Wieder andere stellten die moderne Konzeption eines autonomen Vernunftsubjekts, die bei Rousseau und Kant ihre klarste Gestalt angenommen hatte, grundsätzlich infrage. Diese radikale Vernunftskepsis konnte unterschiedliche Formen annehmen.

So setzte Schopenhauer der traditionellen Vernunftmetaphysik eine Metaphysik des Willens und des Leibes entgegen. Nicht Verstand oder Vernunft, sondern ein a-rationaler Drang, der Wille zum Leben, macht das Wesen des Menschen und seiner Welt aus. Während Schopenhauer aus seiner Metaphysik pessimistische Konsequenzen zog, empfahl Nietzsche, den – wie er es nennt – »Willen zur Macht« zu bejahen und gegen alle lebensfeindlichen Tendenzen zu verteidigen, die er besonders in den Traditionen der platonischen Metaphysik und der jüdisch-christlichen Moral vermutete. Mit ihrer Betonung unbewusster vernunftloser oder vernunftwidriger Triebe arbeiteten Denker wie Schopenhauer, Nietzsche und Eduard von Hartmann (1842–

1906) empirisch-psychologischen Theorien des Unbewussten vor, von denen die Psychoanalyse Freuds die größte Wirkung entfaltete. Noch radikaler als Nietzsche unterzog Heidegger die gesamte abendländische Metaphysik einer Kritik, um Raum für ein ursprüngliches Denken zu schaffen, das Abschied vom »bisherigen Menschen« nehmen solle, allerdings erst beginnen könne, »wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist« (Heidegger 1963, 246). Die aus unterschiedlichen Richtungen forcierte Infragestellung des traditionellen Selbstverständnisses des Menschen als »animal rationale« führte im 20. Jh. zu einer neuen Blütezeit der philosophischen und biologischen ↗Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen).

Kennzeichnend für die weitere Entwicklung ist die Depotenzierung der Vernunft durch Kontextualisierung, Pluralisierung, Relativierung und – im Extremfall – durch Versuche, sie als Illusion zu entlarven. Statt des durch die Geschichte der Metaphysik vorbelasteten Begriffs »Vernunft« bedient man sich seit den Tagen Max Webers lieber des Terminus »Rationalität« (vgl. Schnädelbach, Hg., 1984, 8). Um der Gefahr der Hypostasierung zu entgehen, begnügen sich manche mit adjektivischen bzw. adverbialen Verwendungen von »rational«. Nicht selten wird die Einheit der Vernunft aufgegeben zugunsten einer Pluralität einander ergänzender oder sogar einander ausschließender Rationalitäten. Fügt man der Behauptung alternativer Rationalitäten die These hinzu, diese seien alle gleichwertig, so gelangt man schließlich zu einem globalen Relativismus von Rationalitätsstandards.

Die moderne Diskussion beginnt mit zunächst harmlos erscheinenden Binnendifferenzierungen. So hat Weber zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität unterschieden. Rationales Handeln wird zunächst von »affektuellem« (insbesondere »emotionalem«) und »traditionalem« Handeln abgegrenzt. Zweckrational handle, »wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt […]« (Weber 1973, 566). Rein wertrational oder gesinnungsorientiert handle dagegen, »wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienst seiner Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät, oder die Wichtigkeit einer ›Sache‹ gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen« (ebd.). Schloss die Zweckrationalität bei Weber immerhin noch gewisse kritische Abwägungen ein (s. o.), wurde sie nicht zuletzt im Bereich des wirtschaftlichen Handelns gerne verkürzt auf die Geschicklichkeit, gegebene, nicht weiter hinterfragte Zwecke mit dem geringsten Aufwand von Mitteln zu erreichen. Diese Teilfunktion der Vernunft sollte man besser nur als »Rationalität der Mittelwahl« oder »instrumentelle Rationalität« kennzeichnen.

Die Kritik an der gegenwärtigen, durch Kapitalismus und industrielle Kultur geprägten bürgerlichen Gesellschaft verband sich bei Max Horkheimer mit Schopenhauers Pessimismus zu einer düsteren Selbstkritik der Vernunft (Horkheimer 1947; 1967; 1970). In ihrem Gemeinschaftswerk *Dialektik der Aufklärung* machten Horkheimer und Theodor W. Adorno dann die Aufklärung pauschal für eine Verabsolutierung der »instrumentellen Vernunft« zum Zwecke totaler Natur- und Menschenbeherrschung verantwortlich; als solche müsse sie in Mythos, Barbarei und Betrug der Massen umschlagen (Horkheimer/Adorno 1969; vgl. Horkheimer 1967, 38).

War Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft von Marx und Schopenhauer beeinflusst, so knüpft die poststrukturalistische und postmoderne Vernunftkritik vor allem an Gedanken von Marx, Nietzsche, Freud und Heidegger an. Wenn die Postmoderne das »Verschwinden«, oder rhetorisch zugespitzt, den »Tod des Menschen« (Michel Foucault) ausruft, dann meint sie das Ideal eines einheitlichen Vernunftsubjekts als des archimedischen Punktes aller theoretischen und praktischen Orientierung und Sinnstiftung. Erhofften sich die klassischen Philosophen von der Vernunft die Ermöglichung von Kohärenz und Einheit in Mannigfaltigkeiten, so beharren die postmodernen Intellektuellen auf einer offenen Pluralität – je nach bevorzugter Terminologie – inkommensurabler Sprachspiele, begrifflicher Rahmen, Diskurse, symbolischer Formen, Paradigmen, Praxis- und Lebensformen, die durch keine Meta-Ordnung überwölbt werden, und verdächtigen die immer wieder versuchten Einheitsbildungen der Vernunftmetaphysik als Illusionen und gefährliche Ideologien, die zur Durchsetzung von Herrschaft und Uniformierung dienen (vgl. Welsch 1988; ders. 1995). Die an einer absoluten Vernunft orientierten Ordnungs- und Sinnstiftungsversuche gehören nach Jean-François Lyotard zu den großen, in Legitimationsabsicht erfundenen Meta-Erzählungen (Lyotard 1979), denen die Postmoderne endlich den Kredit abgesprochen hat, ein-

schließlich der großen Erzählung der Emanzipation, die in der Aufklärung konstruiert worden sei (Lyotard 1984). Als Konsequenz aus der Geschichte des Denkens, in der sich eine fortschreitende Depotenzierung der Vernunft zeige, empfehlen postmoderne Intellektuelle anstelle einer starken Vernunft ein »schwaches Denken« (*pensiero debole*) (Gianni Vattimo), eine »schwache Vernunft« (Welsch 1995, 826 ff.) oder eine ironische Haltung (Richard Rorty), die sich damit abgefunden hat, dass alle Orientierungs- und Deutungssysteme kontingent sind (vgl. dazu Welsch 1995, Kap. VII u. VIII; Konhardt 2004, 250–309).

Da die postmoderne Vernunftkritik in ihren extremen Spielarten zu einem radikalen Relativismus nicht nur theoretischer Rationalitätsstandards, sondern auch moralischer Normen führt, haben viele gegenwärtige Philosophen versucht, einen moderaten, aber nicht defaitistischen Begriff von Vernunft zu rehabilitieren, nicht zuletzt um die ethischen und rechtlichen Grundlagen moderner Demokratien zu verteidigen (vgl. z. B. Habermas 1981; Wagner 1992; Rawls 1993). So findet Jürgen Habermas im Medium der Sprache eine »schwache, transitorische Einheit der Vernunft« (Habermas 1988, 155), die er als »kommunikative Vernunft« kennzeichnet (vgl. Habermas 1981; 1988). Aus der Analyse der Bedingungen sprachlicher Verständigung gewinnt er so »die Idee einer unversehrten Intersubjektivität«, die »der Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung« sein könne (Habermas 1988, 185 f.). Für einen nochmals schwächeren Vernunftbegriff plädiert Wolfgang Welsch, wenn er von einer »transversalen Vernunft« als einem dynamischen »Vermögen von Übergängen« spricht, das es erlaubt, sich zwischen verschiedenen Rationalitätsformen zu bewegen, dabei sowohl ihre Differenzen als auch ihre Verflechtungen aufzuzeigen, ohne sich jedoch eine letzte Synthese anzumaßen (Welsch 1995, Kap. X).

Auch in der Analytischen Philosophie zeigen sich die Tendenzen der Depotenzierung der Vernunft und der Differenzierung und Pluralisierung der Rationalitäten (Apel/Kettner 1996), freilich zumeist in nüchterner Gestalt und ohne die aufgeregte Rhetorik der Postmoderne (vgl. u. a. Rescher 1988; Nozick 1993; Gosepath 1992). Zunächst konzentrierte sich die Analytische Philosophie darauf, einzelne Aspekte von theoretischer und praktischer Rationalität mithilfe formaler Modelle und Theorien rational zu rekonstruieren. Dabei wurde als erstes die deduktive Logik, die Kant für bereits vollendet gehalten hatte, präzisiert und weiterentwickelt (G. Frege, B. Russell, u. a.). In der analytischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie untersuchte man die Regeln rationaler Überzeugungsbildung und -revision und die Prinzipen des gehalterweiternden induktiven Schließens (vgl. Cohen 1986; Bartelborth 1996). Während sich die meisten Vertreter der analytischen Erkenntnistheorie um die Explikation von positiven Begriffen der Begründung bzw. Rechtfertigung von Überzeugungen und Überzeugungssystemen bemühen, plädieren die Vertreter des Kritischen Rationalismus (K. R. Popper, H. Albert u. a.) für eine negative Methodologie der Prüfung und Falsifikation von tentativen Vermutungen. Durch die Leistungen des Philosophen F. P. Ramsey und anderer Wissenschaftler kamen mit der sogenannten Entscheidungstheorie und Spieltheorie formale Theorien der individuellen und kollektiven Handlungsrationalität hinzu (v. Neumann/Morgenstern 1944; Luce/Raiffa 1957). Zu einer statischen oder synchronen Betrachtung trat die Untersuchung der dynamischen oder diachronen Dimension theoretischer und praktischer Rationalität hinzu (vgl. Harman 1986). Bei allen diesen Bemühungen wurden nicht nur Grenzen der Formalisierbarkeit, sondern auch vielfältige Begrenztheiten der menschlichen Rationalität aufgedeckt (vgl. u. a. Cherniak 1986; Nozick 1993). In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die Analytische Philosophie zudem verstärkt mit den Herausforderungen des traditionellen Vernunftverständnisses durch die neuere Ethnologie und Kulturanthropologie (Wilson Hg. 1970; Hollis/Lukes 1982) sowie die neuere Wissenschaftsgeschichte und -soziologie (Kuhn 1962; Lakatos/Musgrave 1970) auseinandergesetzt. Vor dem Hintergrund, dass sich die Analytische Philosophie bei ihrer Thematisierung von Vernunft und Rationalität lange Zeit auf rekonstruktive und defensive Aufgaben beschränkte, mag es überraschen, dass sich manche Vertreter dieser Bewegung, die immerhin u. a. aus dem Logischen Empirismus hervorging, neuerdings wieder für starke Vernunftkonzepte zu interessieren beginnen. So taucht etwa in der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie ein neuer Rationalismus auf, in dem nicht allein Wissen a priori überhaupt, sondern sogar unmittelbare Vernunfteinsichten wieder hoffähig werden (vgl. BonJour 1999; Boghossian/Peacocke Hg. 2000). Freilich räumen heute die meisten, die in der Vernunft (immer noch oder erneut) eine genuine Erkenntnisquelle sehen, ein, dass sie – nicht anders als die übrigen Quellen – fehlbar bleibt. Insofern erinnert die menschliche Vernunft oftmals tatsächlich an Pene-

lope, die nachts das Tuch wieder aufknüpfen muss, das sie über den Tag gewebt hat.

Quellen

Baumgarten, A.G. ([4]1757): *Metaphysica* [1739]. (Historisch-kritische Ausgabe, übers., eingel. u. hg. v. G. Gawlick/L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011).

Bayle, P. (2003): *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl* [1695–1697]. Übers. u. hg. v. G. Gawlick. Teil 1. Hamburg.

Descartes, R. (2011): *Discours de la Méthode* [1637]. Frz-Dt. Übers. u. hg. v. Chr. Wohlers. Heidelberg.

Hobbes, Th. (1839): *Opera philosophica*. Hg. v. G. Molesworth. London.

Hume, D. (1758): A*n Enquiry concerning Human Understanding*. London.

Kant, I. ([2]1787): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga. (= *KrV* B bezeichnet die zweite Auflage, die gegenüber der Erstausgabe von 1781 (= A) stark verändert ist)

Kant, I. (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga.

Kant, I. (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga. (= *KpV*)

Kant, I. (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin (= *AA*)

Leibniz, G.W. (1954): *Monadologie*. Übers., eingel. u. erl. v. H. Glockner. Stuttgart.

Leibniz, G.W. (1969): *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* [1710]. Hg. v. J. Brunschwig. Paris.

Leibniz, G.W. (1966): *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. In: Ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe, Philosophische Schriften,* Bd. 6. Hg. v.a. Robinet u. H. Schepers. Berlin, 39–527.

Locke, J. (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*. London (Ausgabe Oxford 1975).

Meier, G.F. (1745): *Abbildung eines Kunstrichters*. Halle.

Meier, G.F. (1752): *Vernunftlehre*. Halle (ND Halle 1997).

Reimarus, H.S. ([3]1766): *Vernunftlehre* [1756]. Heidelberg (ND München 1979).

Walch, J.G. ([4]1775): *Philosophisches Lexicon*. 2 Bde. Leipzig (ND Hildesheim 1968).

Wolff, C. (1732): *Psychologia empirica*. Frankfurt.

Wolff, C. (1734): *Psychologia rationalis*. Frankfurt.

Sekundärliteratur

Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.) (1996): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt/Main.

Bartelborth, T. (1996): *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin.

Baum, M. (1990): »Kritik I.«. In: Müller, G. (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XX. Berlin/New York, 65–77.

Boghossian, P./Peacocke, C. (Hg.) (2000): *New Essays on the A priori*. Oxford.

BonJour, L. (1998): *In Defense of Pure Reason. A Rationalist Account of A priori Justification*. Cambridge.

Cassirer, E. ([3]1973): *Die Philosophie der Aufklärung* [1932]. Tübingen.

Cassirer, E. (1991): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Darmstadt.

Cherniak, C. (1986): *Minimal Rationality*. Cambridge, Mass.

Ciafardone, R. (1990): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Dt. Bearbeitung von N. Hinske u. R. Specht. Stuttgart.

Cohen, L.J. (1986): *The Dialogue of Reason. An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford.

Cottingham, J. (1984): *Rationalism*. London.

Engfer, H.-J. (1996): *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*. Paderborn.

Fattori, M./Bianchi, M.L. (Hg.) (1994): *Ratio* [= *Lessico Intellettuale Europeo VII*]. Florenz.

Franke, U. (1971): »Analogon rationis«. In: Ritter, J. u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 1: A–C. Basel, Sp. 229–230.

Gosepath, S. (1992): *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt/Main.

Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main.

Habermas, J. (1988): »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/Main, 153–186.

Harman, G. (1986): *Change in View*. Cambridge, Mass.

Hazard, P. (1946): *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*. Paris (dt. *Die Herrschaft der Vernunft*. Hamburg 1949).

Heidegger, M. ([4]1963): *Holzwege*. Frankfurt/Main.

Hinske, N. (1980): *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg/München.

Hinske, N. (1990): »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie«. In: *Ciafardone*, 407–458.

Hollis, M./Lukes, S. (Hg.) (1982): *Rationality and Relativism*. Oxford.

Horkheimer, M. (1947): *Eclipse of Reason*. New York.

Horkheimer, M. (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Hg. v.a. Schmidt. Frankfurt/Main.

Horkheimer, M. (1970): *Vernunft und Selbsterhaltung* [1941/42]. Frankfurt/Main.

Horkheimer, M./Adorno, Th.W. (1969): *Dialektik der Aufklärung* [1944]. Frankfurt/Main.

Kondylis, P. (1981): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart.

Konhardt, K. (1979): *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*. Königstein/Taunus.

Konhardt, K. (2004): *Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie*. Berlin.

Koselleck, R. (1959): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg/München.

Kreimendahl, L. (1994): *Interpretationen Hauptwerke der Philosophie: Rationalismus und Empirismus*. Stuttgart.

Kuhn, Th.S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.

Lakatos, I./Musgrave, A. (Hg.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge.

Luce, L. D./Raiffa, H. (1957): *Games and Decisions*. New York.
Lyotard, J.-F. (1979): *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris.
Lyotard, J.-F. (1984): *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris.
Mittelstraß, J. (1970): *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlin/New York.
Neumann, J. v./Morgenstern, O. (1944): *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton.
Nozick, R. (1993): *The Nature of Rationality*. Princeton.
Oehler, K. (1962): *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Frankfurt/Main.
Popkin, R. H. (2003): *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. Oxford.
Rapp, C./Horn, C. (2001): »Vernunft; Verstand II. Antike«. In: Ritter, J. u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11: U–V. Basel, Sp. 749–764.
Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*. New York.
Rescher, N. (1988): *Rationality. A Philosophical Inquiry in the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford.
Risse, W. (1970): *Die Logik der Neuzeit*. Bd. 2: *1640–1780*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Schalk, F. (²1977): *Studien zur französischen Aufklärung*. Frankfurt/Main.
Schnädelbach, H. (Hg.) (1984): *Rationalität*. Frankfurt/Main.
Schneiders, W. (1983): *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
Schneiders, W. (1990): *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hamburg.
Schneiders, W. (2005): *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien*. Hg. v. F. Grunert. Berlin.
Schütt, H.-P., Hg. (1990): *Die Vernunft der Tiere*. Frankfurt/Main.
Schulz, W. (1992): *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*. Pfullingen.
Specht, R. (Hg.) (1990): *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* [1979]. Bd. 5: *Rationalismus*. Stuttgart.
Specht, R. (1984): »Die Vernunft des Rationalismus«. In: Schnädelbach, 70–93.
Tonelli, G. (1978): »›Critique‹ and Related Terms prior to Kant: A Historical Survey«. In: *Kant-Studien* 69, 119–148.
Wagner, Hans (1992): *Die Würde des Menschen*. Würzburg.
Weber, M. (⁴1973): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. J. Winckelmann. Tübingen.
Welsch, W. (1995): *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/Main.
Welsch, W. (Hg.) (1988): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim.
Wille, D. v. (1991): *Lessico filosofico della »Frühaufklärung«* [= *Lessico Intellettuale Europeo LIV*]. Rom.
Wilson, B. R. (Hg.) (⁸1986): *Rationality* [1970]. Oxford.

Oliver R. Scholz

Vorurteil (frz. préjugé; engl. prejudice)

Vorgeschichte

Die Vorurteilstheorie rekurriert auf begriffsgeschichtliche Wurzeln in der aristotelischen Psychologie, im Konzept der »praejudicia« oder »praeoccupationes« in der cartesischen Scholastik sowie in Francis Bacons (1561–1626) Lehre von den »idola« als psychischen Erkenntnishindernissen (vgl. Reisinger/Scholz 2001). Diese Referenzpunkte bereiten den disziplinären Ort der Vorurteilstheorie der Aufklärung innerhalb der neu fundierten Logik vor. Christian Thomasius (1655–1728) unterscheidet das im Rechtswesen vorherrschende Verständnis von »praeiudicium« als Stufe der juristischen Urteilsfindung vom erkenntnistheoretischen »praeiudicium in sensu philosophico seu logico«. Damit wird das neu bestimmte Vorurteil der Zuständigkeit der Philosophie zugeschrieben.

Außerhalb dieser philosophisch-logisch fokussierten Vorgeschichte, die Vorurteilskritik auch als »medicina mentis«, als Reinigung des Verstandes fordert, deutet sich schon in Michel de Montaignes (1533–1592) *Essais* (1588) eine nicht disziplinär philosophische Argumentation an, welche die positiven psychischen Folgen von Vorurteilen thematisiert. Der Problemzusammenhang des Vorurteils reicht hier bereits über die philosophische Logik hinaus, die dennoch im 18. Jh., vor allem im deutschen Sprachraum, angesichts ihres universitären (Neu-)Erstarkens einen allein gültigen Definitions- und Erklärungsanspruch zu stellen begann.

Dass die Aufklärung Vorurteile zu entdecken und zu zerstören sucht, ist philosophie- wie sozialhistorisch nicht zu bestreiten. Das Vorurteil ist eine ihrer zentralen »Kampfideen« (Hinske 1990, 427 ff.). Doch muss in Hinblick auf die Bedeutung des Vorurteilsdiskurses für die europäische Aufklärung die Engführung auf philosophisch-logische und vorurteilskritische Positionen aufgehoben werden.

Vorurteil und Vorurteilstheorie

Materiale und formale Vorurteilsbegriffe

Auf begriffsgeschichtlicher Ebene sind im 18. Jh. idealtypisch gesehen materiale und formale Vorurteilsbegriffe zu unterscheiden.

Vorurteile werden in materialen Definitionen als falsche Urteile, Meinungen, Stellungnahmen, Thesen, geistige Einstellungen oder Annahmen verstanden. Das Fehlen von Wahrheit, Falschheit, wird zur differentia specifica. Im deutschen Sprachraum werden solche Definitionen, die Vorurteile als Irrtum, als falsches, unwahres Urteil ansehen, Thomasius und Christian Wolff (1679–1754) folgend, v. a. in philosophischen Logiken breit tradiert.

Schon René Descartes' (1596–1650) Definition indes hatte die Möglichkeit eröffnet, Vorurteile unabhängig vom material-logischen Wahrheitsgehalt zu verstehen. Er band den Vorurteilsbegriff an die Dauerhaftigkeit von Meinungen, die durch einmal gefällte Urteile glaubhaft bleiben. Diese Urteile und die auf ihnen basierenden Meinungen müssen nicht falsch sein (vgl. Descartes 1904, 204). In der deutschsprachigen Aufklärung entwickelt erstmals Georg Friedrich Meier (1718–1777) systematisch einen formalen Vorurteilsbegriff. Vorurteile sind bei Meier vorgefasste Meinungen, ungeprüfte Einstellungen, die nicht unbedingt auch inhaltlich falsch sind. Als Vorurteile bezeichnet er »alle diejenigen Urtheile […], die man aus Uebereilung für wahr hält; oder, denen man seinen Beyfall gibt, ohne vorher die rechten Gründe ihrer Wahrheit erwogen zu haben« (Meier 1766, 7). Der Form nach sind also alle Vorurteile falsch, inhaltlich können sie wahr sein. Der Vorurteilsdiskurs verlässt hier den logischen Argumentationsraum, indem er sich der Wahr-Falsch-Dichotomie als differentia specifica entledigt. Urteils- und Vorurteilstheorie fallen auf der Basis des formalen Vorurteilsbegriffs in eins: »Die Urtheile der Menschen sind gewöhnlicher Weise, und in den meisten Fällen, nichts anders als Vorurtheile« (Meier 1766, 8).

Obwohl Immanuel Kant (1724–1804) keine geschlossene Vorurteilstheorie entwickelt, wirkt er auch hier auf viele Nachfolger. Er baut auf der formalen Definition Meiers auf, unterscheidet aber Vorurteile und vorläufige Urteile. Vorurteile sind bei Kant im Unterschied zu vorläufigen Urteilen nicht mit dem Vorsatz zu weiterer Untersuchung verknüpft. Sie werden fälschlicherweise generalisierend für endgültige Urteile gehalten, obwohl sie doch nur eine Etappe im Erkenntnisprozess sein könnten. Allerdings erliegt Kant gelegentlich der Gefahr, angesichts der heiklen Frage der Wahrheit von falsch entstandenen Urteilen Vorurteile implizit wieder als falsche Urteile zu definieren (vgl. Schneiders 1983, 279 ff.). Damit ist auf der Begriffsebene bei Kant die Formalisierung wieder aufgehoben.

Argumentationsfelder

Idealtypisch lassen sich über die Begriffsgeschichte hinaus drei Argumentationsfelder der Vorurteilsdiskussion im 18. Jh. unterscheiden: das universitär-logische, das sozialpraktische sowie das anthropologisch-psychologisch-literarische.

Das Gewicht dieser Dimensionen unterscheidet sich in den Kernländern der Aufklärung. In Frankreich stehen weniger die Definition, die Suche nach den Ursachen der Vorurteile und deren Typologie im Mittelpunkt als ein kritischer Impuls, der die weit reichende Zerstörung der Vorurteile als Ziel der »philosophes« versteht. Mit dem Anspruch auf Destruktion der Vorurteile geht in Frankreich eine autoritätskritische Wendung einher (↗Kritik), die im deutschen Sprachraum in dieser Form sehr selten, in Großbritannien nur in Teilbereichen zur Geltung kommt.

Der universitär-logischen Dimension der Vorurteilstheorie kommt trotz ihres Wahrheitsanspruchs im öffentlichen Diskurs der Aufklärung nicht das Primat zu. Zwar gehen illustre Vorurteilskritiker von der logischen Falschheit des Vorurteils aus: Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) plädiert für das Ideal der »Von Vorurteilen freien Liebe« in *Nathan der Weise* (1779) (Lessing 1959, 703), Kant bestimmt 1790 in der *Kritik der Urteilskraft* das aufklärerische Selbstdenken als »Maxime der vorurtheilfreien […] Denkungsart« (Kant 1913, 294), und Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) richtet Vorurteilskritik vorrangig auf Religion und Staat. Doch sind diese Positionen nicht umstandslos mit der Position »der« Aufklärung gleichzusetzen.

Für die Frage der metareflexiven Aufklärung, die sich als die Kernfrage der Vorurteilsdiskussion in der zweiten Jahrhunderthälfte und als Kernzelle der Moderne herauskristallisiert, wird problemgeschichtlich vor allem die Verbindung mit anthropologischen Argumenten entscheidend.

Anthropologie

Schon Descartes und Thomasius vertreten die These, die Herrschaft der Affekte bei Kindern mache Vorurteilskritik schwierig. Es sei sinnvoll und notwendig, dass Kinder, die den Verstand noch nicht gebrauchen können, Vorurteile, insbesondere in Form der Meinungen ihrer Eltern und Lehrer aufnähmen. Dieses Argument wird zum Topos des Vorurteilsdiskurses der Aufklärung. Vorurteile können im Gefolge dieser Überlegungen als der Ratio widersprechende und doch notwendige Affekte behandelt werden (↗Affekt). Aber nur wenn gleichzeitig ein formaler Vorurteilsbegriff vorausgesetzt wird, wird auch in der Frage der Vorurteilskritik die Widerständigkeit des Dunklen zum Argument für eine erkenntnispraktische Wendung der Vorurteilstheorie (vgl. Godel 2002).

In breiterem Umfang treten ab der Jahrhundertmitte Argumente des anthropologischen Diskurses an die Stelle rationalistischer Überlegungen. Sie spiegeln eine anthropologiebasierte Ungewissheit, die die Frage der Erkennbarkeit von Wahrheit und der Verlässlichkeit von Urteilen und damit die erkenntnispraktische Dimension des Vorurteilsproblems neu wendet. Für die Vorurteilsdebatte werden v. a. wirksam: die These von der unabweisbaren Gefangenheit des Menschen in seinen Empfindungen, Affekten und Vorurteilen; die unüberschaubare Menge an Umwelt- und sozialen Umfeldbedingungen; die unkalkulierbare Vielzahl von empirischen Erkenntnisdaten; die unerinnerliche und unvorhersehbare Vielfalt geschichtlicher Zusammenhänge. Diese Argumente befördern die Einsicht in die Komplexität der Faktoren, die den Umgang mit Vorurteilen erschweren. In Frage steht nun zusehends, wie sicher man sein kann, dass die Falschheit eines Vorurteils definitiv bestimmt werden kann und welche Strategien des Umgangs mit Vorurteilen noch sinnvoll oder pragmatisch sind.

Viele für den Vorurteilsdiskurs wirksame anthropologische Argumente stammen aus dem französischen Materialismus und Sensualismus. Doch wurden sie in Deutschland meist als religionsfeindlich empfunden. Auch die Naturzustandslehre Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778), die Naturforschung Georges Louis Leclerc de Buffons (1707–1788) und Carl Linnés (1707–1778) sowie medizinische Entdeckungen beeinflussen die Vorurteilsdebatte. Der englisch-schottische Empirismus im Gefolge John Lockes (1632–1704) und David Humes (1711–1776) gewinnt ab den 1770er Jahren verstärkte Bedeutung in Deutschland. Vorurteilstheoretiker berufen sich auf Locke, um auf die Wirksamkeit von Meinungen und Einstellungen zu rekurrieren, um Urteilskraft auf die Bestimmung von Wahrscheinlichkeiten zurückzuführen und Vorurteile dennoch für verstandesmäßig kritisierbar zu halten.

Verwendungsformen

Viele Texte des 18. Jh., die sich mit dem Problem des Vorurteils beschäftigen, definieren und klassifizie-

ren Vorurteile nicht. Neben philosophisch-logischen Textgattungen tragen popularphilosophische Abhandlungen, Moralische Wochenschriften (vgl. Godel 2012), Antworten auf Preisfragen, Dialoge, Essays, Polemiken, Lehrgedichte, Erzählungen, Dramen und Romane zum Vorurteilsdiskurs der Aufklärung bei. Diese Texte erheben nicht den Anspruch, eine logisch konsistente Vorurteilstheorie zu lehren. Sie beschäftigen sich mit Fragen, wie Vorurteile erkannt werden können, ob sie positive Funktionen haben, auf welche Erkenntnismethoden der Mensch im praktischen Anwendungsfall zurückgreifen kann oder welche Wirkung und Grenzen der Umgang mit Vorurteilen hat.

Der Vorurteilsdiskurs der Aufklärung kann nicht mittels einer Begriffsgeschichte zureichend dargestellt werden. Dies gelingt nur aufgrund der Argumentationsfelder, in denen er sich platziert, und aufgrund der Textformen, die ihn tragen. Zu unterscheiden sind hierbei folgende Verwendungsformen.

Vorurteilskritik

Diese behauptet, dass Vorurteile kritisiert und zerstört werden müssen. Dabei gehen Vorurteilskritiker davon aus, dass dies nicht nur notwendig, sondern auch möglich sei. Die Vorurteilskritik der Frühaufklärung verdankt sich der Wendung von der affirmativen zur kritischen Einstellung gegenüber der Tradition, insgesamt der Betonung der aufklärerischen Denkfreiheit (vgl. Zenker 2012). Obwohl Wolff keine explizite Vorurteilstheorie entwirft, bleibt seine vorurteilskritische Haltung, vermittelt über seine Schüler, bis zu Meier bestimmend für die deutschsprachige Aufklärung. Rationalistisch behauptet er, dass das Vorurteil als gnoseologisches Problem mit den Mitteln der Erkenntnistheorie bekämpft werden kann. Nicht-übereiltes, logisches Denken könne Vorurteile vermeiden und zerstören (vgl. Schneiders 1983, 158 ff.). Descartes fordert bereits im *Discours de la méthode* (1637), Übereilung und Voreingenommenheit sorgfältig zu vermeiden und sich mittels des Verstandes, der den Willen steuert, von Vorurteilen abzuwenden (vgl. Reisinger/Scholz 2001, Sp. 1252).

Vorurteilskritik bleibt nicht auf den philosophischen Rationalismus beschränkt. Der pädagogisch-didaktische Auftrag der Aufklärung fügt der Vorurteilsdiskussion ein sozialhistorisch konkretes Programm hinzu. In der Auseinandersetzung mit sozialen, religiösen und politischen Vorurteilen präferieren die Aufklärer eindeutige, meist vorurteilskritische Lösungen. Die Volksaufklärung, die v. a. die Landbevölkerung aufklären will, zielt unter dem Signum der Vorurteilskritik darauf, Verbesserungen im landwirtschaftlichen Betrieb durchzusetzen. Häufig werden alte agrarische, gelegentlich auch religiöse und pädagogische Praktiken der Bauern als Vorurteile bezeichnet, ohne dass damit mehr als ein selektiver Bezug zur Theorie intendiert wäre.

In Frankreich erhält vor dem sozialpolitischen Hintergrund Vorurteilskritik einen autoritätskritischen Impuls, der über die Aufklärung der unteren Schichten hinausreicht. Sie fokussiert die Kritik an Religion und Kirche, an gesellschaftlichen Schranken und Institutionen. Louis de Jaucourts (1704–1799) Artikel »Préjugé« in der *Encyclopédie* (1751 ff.) diskutiert die Ursachen von Vorurteilen. Dabei betont er deren psychische Widerständigkeit, die zu kognitiven Einschränkungen führt. Bereits Pierre Bayle (1647–1706) kritisiert im *Dictionnaire historique et critique* (1697) Vorurteile und Aberglauben. Charakteristisch für die radikale politische und religiöse Vorurteilskritik in Frankreich ist der von d'Holbach edierte, vorgeblich auf César Chesneau du Marsais (1676–1756) zurückgehende *Essai sur les préjugés* (1769), der aufgrund seiner im Gewand der Vorurteilskritik daherkommenden, dezidierten Kritik an Kirche und Staat und aufgrund der Forderung nach absoluter Denk- und Diskussionsfreiheit breiten Widerspruch auch und v. a. in Deutschland fand – eine kritische Entgegnung Friedrichs II. (1712–1786) eingeschlossen. Theoretischer Ausgangspunkt bei d'Holbach wie bei Claude Adrién Helvétius (1715–1771) ist die Annahme, dass das freie Bewusstsein gesellschaftlich verstellt sei. Auch in literarischen Formen steht in Frankreich die Kritik sozialer und religiöser Vorurteile im Zentrum wie etwa bei Voltaires (1694–1778) *Nanine ou le Préjugé vaincu* (1749). Die wohl radikalste Form der Vorurteilskritik formuliert Donatien Alphonse François Marquis de Sade (1740–1814). Für ihn gelten moralische Urteile schlechthin als Vorurteile. Gemeinsam mit der deutschen Volksaufklärung ist diesen Bestrebungen, dass sie von umfassenderen theoretischen Reflexionen absehen, um sozial- und machtkritische Absichten zu verwirklichen. Eine ähnliche Tradition begründen in England bereits John Tolands (1670–1722) *Letters to Serena* (1704). Die Dogmen der Kirche und die Illusionen der Selbstliebe trügen zu Vorurteilen bei, denen kritisch begegnet werden müsse.

Insgesamt führt die wachsende Einsicht in die affektiv-anthropologische Verankerung der Vorurteile

zu der Frage, wie man die geeigneten Mittel zu deren Bekämpfung finde. Hierbei stehen, z. B. in den Moralischen Wochenschriften, aber auch in der Poesie des frühen Christoph Martin Wieland (1733–1813) rationalistisch eindeutige Lösungen infrage. Weil logische Definitionskriterien des Vorurteils nicht mehr haltbar scheinen, wird als Problem zusehends sichtbar, dass der Vorurteilsdiskurs mit der Ratio seine entscheidende Norm zu verlieren droht (↗Vernunft).

Rehabilitierungen

Wenn Vorurteile anthropologisch unvermeidbar sind, stellen sich die Fragen, welche Norm darüber zu entscheiden in der Lage ist, ob alle Vorurteile erhalten werden müssen, bei welchen Vorurteilen sich dennoch die Anstrengung der Kritik lohnte, und v. a., wie dies noch zu tun wäre, wenn der Ratio in dieser Hinsicht nicht mehr als verlässliche Norm vertraut werden kann.

Dieser Situation werden vermehrt ab der Jahrhundertmitte Strategien der Rehabilitierung, Restitution oder Erhaltung des Vorurteils entgegengesetzt: sozialisierend-anthropologische Strategien im Gefolge der Meier-Schule, politisch-religiöse Argumentationen bei Friedrich Carl von Moser (1723–1798), sozialpragmatische und moraltheologische Restriktionen in Meiers *Beyträgen zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (1766). Thomas Abbt (1738–1766) führt in seiner Antwort auf die Preisfrage der Berner Patriotischen Gesellschaft, ob es Vorurteile gebe, »die ein guter Bürger öffentlich anzugreifen sich ein Bedenken machen soll?« (Abbt 1780), sozialanthropologische Argumente als neuen Orientierungsmaßstab ein.

In Frankreich nutzt schon Claude Buffiers (1661–1737) *Examen des préjugés vulgaires* (1704) die Dialogform, um Selbstdenken (wenn auch noch keine Selbstaufklärung) anzuregen. In der Hauptsache verbindet sich die Rehabilitierung des Vorurteils mit dem politischen Argumentationsraum. Voltaire beschreibt im *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) neben schlechten auch gute Vorurteile, die im öffentlichen Interesse liegen und die durch rationales Urteil bestätigt werden können. Die Ordnung der bestehenden Gesellschaft und die institutionelle Bedeutung der Kirche stehen im Zentrum der öffentlichen Auseinandersetzung. Die Scheidelinie verläuft zwischen der aufklärerischen Vorurteilskritik und der anti-aufklärerischen Vorurteilsrehabilitierung. Die »antiphilosophes« rekurrieren dabei auf die voraufklärerische, aus theologischen Kontexten stammende Tradition der »legitimen Vorurteile« (préjugés légitimes). Vorurteile seien nicht notwendig falsche Urteile, sie stellten eine kollektive Weisheit dar, zu der der Einzelne nicht fähig sei, weil sie die Erfahrung vieler Generationen beinhalte (vgl. Delon 1995).

In England hingegen verschärft sich die Frontstellung zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung am Beispiel des Vorurteilsdiskurses erst nach 1789. Edmund Burke (1729–1797) entwirft in den *Reflections on the Revolution in France* (1790) eine implizite Theorie der Rehabilitierung des Vorurteils, die den politisch-konservativen Argumenten der deutschen und der französischen Autoren ähnelt. Burke verweist auf die stabilisierende Funktion von Vorurteilen für die gesellschaftliche Organisation. Vorurteile treten beim Individuum dort an die Stelle der Vernunft, wo diese Defizite aufweist – ein Argument, das in Deutschland bereits Meier und Moser kennen. Vorurteile sichern als individueller sozialer Instinkt, dass die allgemeine staatserhaltende Tugend und Moral zu unstrittigen Elementen der Lebensweise des Individuums werden.

Transformierungen

Diese Art des Umgangs mit dem Vorurteil erkennt, dass ein methodisch reflektierter Urteilsprozess, der mit anthropologiebasierten Unsicherheiten rechnet, das Vorurteil nicht nur erkenntnistheoretisch in den Blick zu nehmen hat, sondern bei Versuch seiner Offenlegung wie seiner etwaigen Überwindung zu textlichen Strategien greifen muss. Als Problem wurde gesehen, dass es letztlich nicht ausreicht, eine bestimmte Strategie nur als didaktische Vorgabe vorzustellen, vielmehr war der Rezipient anzuleiten, seine von Vorurteilen beeinflussten Urteilsprozesse selbstständig nachzuvollziehen und zu überprüfen.

Bei Johann Gottfried Herder (1744–1803) fordern Gestalt und Struktur seiner Texte die Selbstreflexion des Rezipienten heraus (vgl. u. a. Herder 1799, 1998). Der Leser wird in die Lage versetzt, Vorurteile zu prüfen, eigene Urteile über das Gelesene zu treffen, gemessen an den jeweils spezifisch historischen, subjektiven und natürlichen Umständen, hierbei aber nicht alleine auf die Kraft der Vernunft zu vertrauen, sondern die Urteile der Vernunft mit dem Urteil der Sinne zu verbinden. Empirie, Darstellung und Reflexion verbinden sich zur Entstehung eines perspektivisch gesteuerten Metawissens bei Georg Forster (1754–1794), so in seiner

Reise um die Welt (1778–1780), vgl. Forster 1965). Indem der Leser den Perspektivenwechsel nachvollzieht, wird er zur kritischen Revision einmal getroffener Urteile hingeführt. Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) fördert auf der Grundlage von Behutsamkeit und Skepsis im Urteilsprozess »Gedankenexperimente«, die zur ständigen Selbstüberprüfung gefällter Urteile anhalten. Wielands Texte überantworten erkenntniskritische Prozesse wie das Nachdenken über Vorurteilsstrukturen vollends dem Rezipienten, indem sie literarische Formen zur Erweiterung aufklärerischer Möglichkeiten umfassend nutzen. Polyperspektivität, das Spiel mit Fiktionalität und das Fragwürdigwerden des auktorialen Kommentars wirken als Mittel der Vorurteilskritik auf der Rezipientenseite. Die philosophische Grundlage für solche transformierenden Formen des Vorurteilsdiskurses formuliert Moses Mendelssohn (1729–1786), der in »Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft« (1785) Begriff und Verfahren der Aufklärung an den Umgang mit Vorurteilen bindet, ohne einer übereilten Vorurteilskritik das Wort zu reden. Vorurteile sind für Mendelssohn funktional für den Prozess der Aufklärung: »Ohne Kampf mit Vorurtheilen verwandelt sich die Vernunft selbst in eine frostige Nachahmung, und der Trieb zur Originalität führt wieder zu Vorurtheil und Aberglauben zurück« (Mendelssohn 1983, 227).

Diesen Beispielen aus dem deutschsprachigen Raum ist gemeinsam, dass Aufklärung sich im Prozess der Vorurteilsprüfung und Urteilsbildung beim Rezipienten erzeugen soll, dass dabei aber konstruktive Formen des Umgangs nicht mit sicherem Wissen, sondern mit Nichtwissen entwickelt werden müssen (vgl. Adler/Godel 2010). Solche Lösungen schreiben keine inhaltlich-begriffliche Wahrheit vor: Sie entwickeln rezeptionssteuernde Strategien, die Nachdenken über Vorurteile initiieren statt den Umgang mit ihnen durch die präskribierende Erkenntnis des Autors festzuschreiben.

Stärker als in Deutschland situiert sich die Transformation des Vorurteilsdiskurses in Frankreich im politischen Raum. Voltaire sucht den Leser seiner philosophischen Erzählungen am politisch-sozialen Prozess der Wahrheitsfindung zu beteiligen. In Rousseaus *Julie ou La Nouvelle Heloïse* (1761) tritt die zunächst vorherrschende Aufdeckung und Kritik von Vorurteilen zurück hinter das Problem idealen aufklärerischen Verhaltens. Denis Diderot (1713–1784) verbindet die narrative Transformation des Vorurteilsdiskurses mit sozialen und naturphilosophischen Entwürfen: In dem auf das Ende der 1760er Jahre zu datierenden *Le rêve de d'Alembert* öffnet sich die Anthropologie zur Fragestellung, wie das Handeln der Menschen in der Gesellschaft gedacht werden kann. *Jacques le fataliste et son maître* (posth. 1796) perfektioniert das Verfahren der ständigen Revozierung und zeitweiligen Trübung erreichter Deutungsfixierungen. Die Narration sucht hier philosophische Aporien aufzulösen, und umgekehrt wirken auch (natur-)philosophische Denkform, Verfahren (natur-)wissenschaftlicher Methodik und Gesellschaftskritik formprägend auf die Narration (vgl. Thoma 1999 und 2000). Narrative Strategien der Uneindeutigkeit sind kein Ausweis einer haltlosen Beliebigkeit, sondern sie setzen auf Seite des Rezipienten die Fähigkeit zur Selbstreflexion frei, die den Vorurteilsdiskurs mit dem Prozess des Aufklärens verbindet.

Im englischen Sprachraum werden vergleichbare narrative Strukturen entwickelt, so etwa in Laurence Sternes (1713–1768) *The Life and Opinions of Tristram Shandy, gentleman* (1759–1767). Narratologisch werden Sternes multiple Digressionsverfahren zum Vorbild für viele kontinentaleuropäische Autoren. Sie tragen zur Durchsetzung des unzuverlässigen Erzählens in der europäischen Spätaufklärung bei. Es scheint jedoch aufgrund der spezifischen Entwicklung der englischen Vorurteilsdebatte nicht ausgemacht, dass sich Sternes Erzählen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Frage von Vorurteil und Urteilsbildung setzen lässt. In der Diskussionskultur des englisch-schottischen Empirismus stehen begrifflich weit mehr »attitudes« and »opinions« im Zentrum der Debatte denn »prejudices«. Der Sachlogik des Zusammenhangs folgt aber auch Sterne: Auch sein Verfahren zwingt den Leser zum eigenständigen Urteil, zur Überprüfung von Vorannahmen und Vorurteilen, zum ständigen Perspektivenwechsel und zur kognitiven Orientierung hin auf die Metaebene des eigenen Urteilsprozesses. Am Ende des Jh. verbinden sich in Jane Austens (1775–1817) *Pride and Prejudice* (1813, geschrieben 1796/97) auf soziohistorischer Ebene Vorurteils- und Verhaltensdiskurs.

Die Vorurteilstheorie entwickelt sich in der europäischen Spätaufklärung zu einer immanenten Epistemopraxis, die den Zusammenhang von Vorurteil und Urteilsbildung und die Problematik »wahrer« Urteile nicht nur erkennt, sondern in Formen der Selbstaufklärung einschreibt.

Auf sozialpragmatischer Ebene vollzieht sich im Zusammenhang von Vorurteil und Urteilsbildung im Verhaltensdiskurs, in der Frage nach der Er-

kenntnis des anderen, eine Abkehr von der erkenntnistheoretischen Perspektive. Anthropologische Einsichten in die Vorurteilshaltigkeit des Erkenntnisprozesses führen zu Modellen, die dazu auffordern, vorsichtig und behutsam über den Charakter eines anderen Menschen wertend zu urteilen (vgl. Berg 2006). In der erkenntnispraktischen Perspektive der außeruniversitären Vorurteilstheorie ist jener praktisch-erkennende Aspekt bereits intendiert, der in seinem zentralen Anwendungsfeld, dem Verhaltensdiskurs, formuliert wird.

Instrumentalisierungen

Gegen Ende des 18. Jh. bewirken die den Wahrheitsanspruch der Philosophie reinstitutionalisierende Transzendentalphilosophie und die nach der Französischen Revolution verstärkte, konservative Politisierung eine neue Verengung des Vorurteilsdiskurses, die den offenen Prozess der Aufklärung zur Wahr-falsch-Dichotomie zurückführt. Vorurteilsbegriff und Vorurteilsdiskurs werden instrumentalisiert, als Kampfbegriff gegen die jeweiligen Gegner verwendet. Es geht wieder um die – anthropologisch als kurzschlüssig erkennbare – Frage, wo die Wahrheit, die wahre Aufklärung, zu finden und wie politische Stabilität zu erhalten sei. Die vermeintliche Gewissheit der Wahrheit verdrängt selbstreflexive Akte.

Mit der Unterscheidung von vorläufigen Urteilen und Vorurteilen verbindet Kant die Annahme einer Fähigkeit, vorläufige Urteile zu fällen. Diese »Sagazität« dient pragmatischen Erkenntnis- und Entdeckensprozessen (vgl. Schneiders 1983, 279 ff.). Kant verschiebt derart die Frage der Vorurteile von der Logik in die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Damit ist indes keine Derationalisierung der Lösungsmittel angestrebt. Der Vorurteilsdiskurs wird bei Kant aus den erkenntnispraktischen Zusammenhängen der Urteilsbildung zugunsten einer lebenspragmatischen Reduktion auf Vorurteilskritik ausgesondert. Nicht zufällig sind es Kantianer wie Johann Gottfried Carl Kiesewetter (1766–1819), die in den letzten beiden Dekaden des 18. Jh. die Frage der Vorurteile wieder für rational lösbar, Vorurteile unumwunden für falsch erklären, aber die Institutionen von Staat und Kirche von der Vorurteilskritik der Aufklärung a priori ausschließen.

Viele deutsche Aufklärer suchen gegen Jahrhundertende Nähe und Bezug zur politischen Macht und zur gesellschaftlichen Ordnung. Dabei konstruieren sie Rituale der bürgerlichen Obrigkeitsgläubigkeit, wenn sie zustimmend oder duldsam auf politische Restriktionen von Meinungs-, Denk- und Redefreiheit reagieren. Für die Frage von Vorurteil und Selbstaufklärung wurden v. a. die Platzierung der Preisfrage nach der Nützlichkeit des Volksbetrugs durch Friedrich II. (1779/1780) – Friedrich intendierte wohl eine philosophische Legitimierung des Betrugs (vgl. Adler 2007) – und die Religionspolitik Johann Christoph von Wöllners (1732–1800) in Preußen bedeutsam, gegen die sich selbst der Widerstand Andreas Riems (1749–1807) oder anderer später »Jakobiner« nicht mehr auf transformierende Selbstaufklärung beziehen konnte, sondern eindeutige, vorurteilskritische Antworten vorbringen musste.

Auch die theologische Orthodoxie trägt zur Instrumentalisierung des Vorurteilsdiskurses in den letzten beiden Dekaden des 18. Jh. bei. In der Auseinandersetzung um sein Epos *Olavides* (1779) nimmt August Hennings (1746–1826) gegen den Rat Mendelssohns eine explizit vorurteilskritische Haltung ein, zieht sich dadurch aber v. a. von protestantischen Theologen den Vorwurf der Intoleranz zu.

Im deutschen Sprachraum wird am Ende des 18. Jh. dem reflexiven, modalen Wissen darum, dass Selbstaufklärung sich in der Rezeption vollziehen muss, das Reservat der Fiktion zugewiesen. Wielands *Gespräch über die Vorurtheile* (1799) macht deutlich, dass in Deutschland nur in der Literatur noch denkbar ist, dass Definitionen des Vorurteils und der Umgang mit ihnen keine einfachen Lösungen erlauben.

In Frankreich ist die instrumentalisierende Dichotomie bereits in den Formen der Rehabilitierung des Vorurteils angelegt. Nach der Französischen Revolution radikalisiert sich einerseits die Denunziation von Vorurteilen im Vertrauen auf Vernunft und Perfektibilität. Diese Radikalisierung steht im Dienst des neuen gesellschaftlichen Ideals, eine Gesellschaft auf das rationale Bewusstsein menschlicher Bedürfnisse zu gründen. Andererseits verbinden die Theoretiker der Konterrevolution Vorurteilsrehabilitierung mit dem Versuch, wieder eine hierarchische Gesellschaft zu begründen, die auf Tradition, auf den Gehorsam gegenüber Thron und Altar und auf die Restitution althergebrachter und eben darum als bewahrenswert geltender Vorurteile gegründet ist. Noch Mme de Staël (1766–1817) verweist auf die strukturierende Funktion von Vorurteilen für die Gesellschaft, die den jeweils nationalen kulturellen Erfordernissen, nicht einem aufklärerischen Universalismus folgen müsse (vgl. Delon 1997).

Die Verbindung der wieder gewonnenen Diskursmacht der Universitätsphilosophie mit dem

Übergang von der sozial stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaft und mit politisch wie theologisch restaurativen Tendenzen am Jahrhundertende zwingt den Vorurteilsdiskurs, der einen erkenntnispraktischen Zwischenweg zwischen Universalismus und Relativismus suchte, oft genug zum Rückzug in den erkenntnistheoretischen Hafen der Logik. Die aufklärerische Autonomie des Subjekts wird auf die bürgerliche Einpassung in die normierende Pseudo-Rationalität zurückgeführt. In dieser reduktiven Form wird sie im 19. Jh. rezipiert.

Legitimität von Vorurteilskritik im 19. Jahrhundert

Im Widerspiel von Selbstaufklärung und passivem Aufgeklärtwerden verbleibt die Diskussion um Vorurteil und Urteilsbildung auch nach dem 18. Jh. Auf Grund philosophischer Wahrheits- und politischer Angemessenheitspostulate wird das Vorurteil um den Preis des Verlusts des multipolaren erkenntnispraktischen Modells wieder als inhaltlich falsche Annahme verstanden. Um 1800 konstituieren die Idéologues um Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836) die Lehre von den Ideen (Idéologie) als philosophische Disziplin, die wissenschaftliche Erkenntnis auf die Kritik von Vorurteilen und anderen Fehlern der menschlichen Erkenntnis gründet. Der Fortschritt der Wissenschaften gilt auch bei Auguste Comte (1798–1857) als abhängig von der Befreiung von Vorurteilen.

Nachträglich wird nicht selten angenommen, dass eine vorurteilskritische Position die Aufklärung schlechthin repräsentiere. Apodiktisch wird behauptet, man sei sich über die Schädlichkeit der Vorurteile längst einig und suche ihren Einfluss auf den Menschen so viel wie möglich zu schmälern (vgl. Anonym 1805, 219 f.). Vorurteilskritik gilt nun fast konsensuell als notwendig, ungeachtet etwaiger positiver Funktionen der Vorurteile selbst und ungeachtet der etwaigen Schädlichkeit der Kritik. Durch die Restitution eines material-falschen Vorurteilsbegriffs wird die Prozesshaftigkeit der Selbstaufklärung, die die Selbstreflexivität gerade der nun zusehends sozial etablierten Trägerschicht der Aufklärung ermöglichte, zugunsten der Bewahrung des Status quo zurückgedrängt.

Innerhalb der Philosophie verliert das Problem der Vorurteile seine herausgehobene Stellung. Es bleibt in einigen Logiken präsent, ohne dass selbstreflexive Methoden erwogen würden. Jakob Friedrich Fries (1773–1843) resümiert im *System der Logik* (1837): »Die schlimmsten Quellen der Irrthümer und ihr festester Rückhalt sind die Vorurtheile, […]« (Fries 1914, 365). Der empiristisch und psychologisch fundierte Positivismus John Stuart Mills (1806–1873) verankert Vorurteile als Irrtümer in der nun sprachtheoretisch orientierten Logik. In den Bemühungen des Bürgertums um Selbstabgrenzung und -evidenz wandelt sich die Autonomie garantierende Individualität des Urteilsprozesses vom Fragen nach zum Wissen um etwas.

Gegen die Simplifizierung von Aufklärung als Vorurteilskritik erhebt Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Einspruch. Er reklamiert in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) den Gedanken der prozessualen, individuellen Selbstaufklärung als erkenntnispraktisches Erbe der Aufklärung. In der Annahme des (auch Vorurteile) destruierenden Charakters der Vernunft werde deren Selbstreflexivität unterschlagen. Die Aufklärung sei nicht zureichend über sich selbst aufgeklärt (vgl. Hegel 1986, 418). Im Prinzip der dialektischen Entwicklung verstetige sich die Korrektur von Urteilsprozessen: »Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, *was nun weiter*? *Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat*?« (ebd. 413). Karl Marx (1818–1883) verbindet den aufklärerischen Zusammenhang von Vorurteil und Urteilsbildung mit der Frage der gesellschaftlichen Ordnung und den Potenzialen der Selbstaufklärung, wenn er den idealistischen Glauben an die Autonomie der Vernunft kritisiert.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) fordert 1885, die »Illusion des moralischen Urteils« zu erkennen und die darauf gründende normative Ethik zugunsten einer genetischen Perspektive zu überwinden. Er stellt die Frage, ob Vernunft nicht mehr als ein neues Vorurteil sei. Die Rationalität von Urteilsprozessen stehe in Gefahr, dem »Wille[n] zur Macht« zu unterliegen (Nietzsche 1974, 104). Nietzsches Skeptizismus kann günstigenfalls als polemische Steigerung selbstreflexiver Verfahren verstanden werden. Er kritisiert das Festhalten an den Prinzipien der Aufklärung in vereinseitigend christlichen wie rationalistischen Varianten. Die irrationalistisch-lebensphilosophische Ideologienlehre der Wende zum 20. Jh. kehrt im Gefolge Nietzsches die Leistung der Aufklärung um, indem sie Argumente der Rehabilitierung des Vorurteils neu formuliert: Jeder Versuch, das menschliche Denken und Handeln von Vorurteilen zu befreien, beeinträchtige deren Entlastungsfunktion.

Dialektik, Ideologie, Stereotyp

Doch geht die selbstaufklärerische Tradition auch nicht ungebrochen in die ideologiekritische Theorie des 20. Jh. ein. Theodor W. Adornos (1903–1969) und Max Horkheimers (1895–1973) *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) arbeitet die restriktiven Aspekte der aufklärerischen Vernunftkritik und die Wirkung der Instrumentalisierung der Vorurteilskritik heraus. Vorurteilskritik erscheint als Ausdruck des totalitären Systemcharakters der affirmativen Vernunft der Aufklärung. Kritisiert wird eine Technisierung der Aufklärung, zu der der Anspruch der Vernunft führe, über die entzauberte Natur zu gebieten. Aufklärung verstricke sich mit jedem ihrer Schritte in die selbst geschaffene Mythologisierung der »technischen« Machbarkeit und rationalen Deutbarkeit (vgl. Horkheimer M./Adorno, Th. W. 1996, 28). Das Ideal der Erreichbarkeit werde auf den Prozess der Erkenntnis reduziert und damit von der Wahrheit abgelöst. Kritik muss sich auf den sozialen Gesamtzusammenhang beziehen, in dem sich diese Prozesse abspielen, auf die gesellschaftlichen Kräfte, die eine Ideologisierung auch der Aufklärung bewirkten.

Horkheimers *Eclipse of Reason* (1947; dt. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1967) wendet sich gegen die Instrumentalisierung des Vorurteilsdiskurses des 18. Jh., ohne auf einen formalen Vorurteilsbegriff zurückzugreifen. Die Kritische Schule präferiert eine sozialaufklärerische Perspektive, in der die Wahrheit letztlich durch die Komplementarität von ästhetischer und philosophischer Erkenntnis erreichbar ist. Auch die von Adorno mit durchgeführte Studie *The Authoritarian Personality* (1950) – so umstritten deren methodische Zugänge waren – weist auf empirischer Basis einen Weg zurück zum Kern der Vorurteilsdebatte der Aufklärung: Um Strategien zur Bekämpfung von v. a. antisemitischen Vorurteilen im Sinne einer sozialen Verantwortung zu entwickeln, ist es notwendig, Strategien der Selbstreflexion und Selbstbestimmung zu erlernen. Der gegenüber der Frankfurter Schule grundsätzlich kritisch eingestellte Neoposivismus stimmt mit ihr in der vorurteils- und ideologiekritischen Haltung überein. Aufklärung kann auch hier als Selbstaufklärung des Denkens und als Reinigung des ideologischen Gehalts verstanden werden. Doch da der Neopositivismus die utopische Dimension im aufklärerischen Gesellschaftsbegriff übersieht, bezichtigt er die Kritische Schule des Umschlags in Gegenaufklärung.

Eine inhaltliche Verengung vollziehen Sozialpsychologie und Soziologie des 20. Jh. Im Gefolge von Gordon W. Allports (1897–1967) *The Nature of Prejudice* (1954) gilt Vorurteil als sozial diskriminierender, wirklichkeitsresistenter und hartnäckiger Affekt, der auf falschen Generalisierungen beruht. Das Vorurteil wird vorwiegend als negative Einstellung gegenüber ethnischen oder sozialen Gruppen definiert und in Gegensatz zur ↗ Toleranz gesetzt. Es gerät damit in die Nähe des Stereotyp-Konzepts. Vorurteile werden innerhalb psychodynamischer, soziokultureller und kognitionspsychologischer Ansätze untersucht. Zur Reduktion von Vorurteilen in der Praxis werden – allerdings meist nur mäßig erfolgreich – Verfahren eingesetzt, die gemäß der gruppenbezogenen Neudefinition von Vorurteil die Kategorien der Zuordnung zu Eigen- und Fremdgruppe neu zu mischen oder zu ersetzen versuchen (vgl. Six 2001, Sp. 1265 f.).

Auf andere Weise verkürzt innerhalb der Philosophie Hans-Georg Gadamer (1900–2002) den Erkenntnisstand des 18. Jh. Er versucht in *Wahrheit und Methode* (1960), mit Autorität und Tradition auch das Vorurteil zu rehabilitieren, indem er es in den hermeneutischen Prozess reintegriert. Doch verkennt er dabei die historische Dimension der Vorurteilsdiskussion des 18. Jh. Von einer Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung (vgl. Gadamer 1990, 276 f.) kann kaum die Rede sein. Gadamer wendet im Bemühen um »Selbstaufklärung der wissenschaftlichen Methodik« (vgl. Gadamer 1972, 259) Argumente der konservativen Vorurteilsrehabilitierung gegen die konservative Vorurteilsinstrumentalisierung, die zum Überlieferungsträger der Vorurteilskritik geworden war. Dabei missachtet er nicht nur die historische Begriffsgeschichte und Sachlogik, sondern auch die sozialpragmatische Wendung der Vorurteilsdebatte im 20. Jh.

Die Aufklärungsforschung hat sich mit Werner Schneiders' (*1932) Epoche machender philosophiehistorischer Abhandlung *Aufklärung und Vorurteilskritik* (Schneiders 1983) und zeitgleich mit germanistischen Beiträgen von Manfred Beetz (*1941) und Gerhard Sauder (*1938) dem Problem der Vorurteilstheorie des 18. Jh. zunächst in Deutschland (Beetz 1983; Sauder 1983), mit den Arbeiten Michel Delons (1995 und 1997) auch in Frankreich angenommen. In interdisziplinärer Zusammenarbeit sind seither wesentliche Grundlinien der Sozial-, Funktions- und Verwendungsgeschichte des Vorurteilsproblems in der Aufklärung analysiert worden (siehe Godel 2007).

Jüngere Versuche, den Begriff des Vorurteils unter Rückgriff auf die historische Entwicklung philosophisch neu zu denken (vgl. Dorschel 2000), sehen sich mit einem postmodern-pluralen, aber selten selbstreflexiven Wahrheitsverständnis konfrontiert. Spricht man heute von Aufklärung, so scheint der Rekurs auf Vorurteilskritik klar. Doch wird dabei häufig die restriktive Form der normativen Instrumentalisierung des Vorurteilsdiskurses rezipiert, welche die selbstaufklärerischen Aspekte, die den Erkenntnisgewinn der Aufklärung ausmachen, nicht selten vernachlässigt.

Quellen

Abbt, Th. (1780): »Abhandlung über die Frage: ›Finden sich dergleichen Vorurtheile, die Ehrerbietung verdienen, und die ein guter Bürger öffentlich anzugreifen sich ein Bedenken machen soll?‹. In: Ders.: *Vermischte Werke*. 4. Th. Berlin/Stettin, 135–188.

Adler, H. (Hg.) (2007): *»Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé?« Die Preisfrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften für 1780*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Anonym (1805): »Vorurtheil, Irrthum, Wahn«. In: *Aurora, eine Zeitschrift aus dem südlichen Deutschland* (1805), 219–220.

Austen, J. (1813): *Pride and Prejudice.* London.

Bayle, P. (1697): *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam.

Buffier, C. (1704): *Examen des préjugés vulgaires*. Pour disposer l'esprit à juger sainement & précisement de tout. Paris.

Burke, E. (1790): *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London. Relative to that Event.* In a Letter Intened to Have been Sent to a Gentleman in Paris. London.

Descartes, R. (1637): *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Leiden.

Descartes, R. (1904): *Lettre de Monsieur Des-Cartes à Monsieur C. L. R.* 12. Januar 1646. In: Ders.: *Œuvres*. Hg. v. Ch. Adam und P. Tannery. Bd. IX. Paris.

Diderot, D. (1796): *Jacques le fataliste et son maître*. Paris.

Diderot, D. (1769): *Le rêve de d'Alembert* (Erstveröffentlichung 1830).

Forster, G. (1965): *Reise um die Welt* [1778–1780]. In: Ders.: *Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*. Hg. v. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 2. Berlin.

Fries, J. F. ([3]1914): *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch* [1837]. In: Ders.: *System der Logik*. Hg. v. J. F. Fries-Gesellschaft. Leipzig.

Hegel, G. W. F. (1986): *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: Ders.: *Werke*. Red. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 3. Frankfurt/Main.

Herder, J. G. (1998): *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* [1799]. In: Ders.: *Werke* in zehn Bänden. Bd. 8. Hg. H. D. Irmscher. Frankfurt/Main, 303–640.

Hennings, A. (1779): *Olavides. Hg. und mit einigen Anmerkungen über Duldung und Vorurteile begleitet von A. H.* Kopenhagen.

Holbach, P. H. Th. d' (1769): *Essai sur les préjugés, ou, De l'influence des opinions sur les mœurs & sur le bonheur des Hommes*. London.

Jaucourt, L. de (1765): »Préjugé«. In: Diderot, D./D'Alembert, J. Le R. (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Tome 13. Neuchâtel.

Kant, I. (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg.

Kant, I. (1913): *Kritik der Urtheilskraft* [1790]. In: *Kant's gesammelte Schriften*. AA. Bd. V. Berlin.

Lessing, G. E. (1959): *Nathan der Weise* [1779]. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. v. W. Stammler. Bd. 1. München.

Meier, G. F. (1766): *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. Halle.

Mendelssohn, M. (1983): »Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Bd. 8. Schriften zum Judentum. II. Bearb. A. Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt, 225–229.

Montaigne, M. de (1588): *Essais*. Bd. 3. Paris.

Nietzsche, F. (1974): Nachgelassene Fragmente [1885]. In: Ders.: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. G. Colli/M. Montinari. 8. Abt. 1. Bd. Berlin/New York.

Rousseau, J.-J. (1761): *Julie ou La Nouvelle Heloïse*. Amsterdam.

Sterne, L. (1759–1767): *The Life and Opinions of Tristram Shandy, gentleman*. York/London.

Toland, J. (1704): *Letters to Serena*. London.

Voltaire (1764): *Dictionnaire philosophique portatif*. London.

Voltaire (1749): *Nanine ou le Préjugé vaincu*. Paris.

Wieland, C. M. (1799): »Was verlieren oder gewinnen wir dabey, wenn gewisse Vorurtheile unkräftig werden?« In: *C. M. Wielands sämmtliche Werke*. Bd. 31. *Gespräche unter vier Augen*. Leipzig., 11–55.

Sekundärliteratur

Adler, H./Godel, R. (Hg.) (2010): *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München.

Adorno, Th. W./Horkheimer, M. (1947): *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Amsterdam.

Adorno, Th. W. u. a. (1950): *The Authoritarian Personality*.

Allport, G. W. (1954): *The Nature of Prejudice*. Cambridge/Mass.

Amossy, R./Delon, M. (Hg.) (1999): *Critique et légitimité du préjugé (XVIIIe-XXe siècle)*. Bruxelles.

Beetz, M. (1983): »Transparent gemachte Vorurteile. Zur Analyse der praejudicia auctoritatis et praecipitantiae in der Frühaufklärung«. In: *Rhetorik* 3, 7–33.

Berg, G. (2006): *Erzählte Menschenkenntnis. Moralische Erzählungen und Verhaltensschriften der deutschsprachigen Spätaufklärung.* Tübingen.

Delon, M. (1995): »Réhabilitation des préjugés et crise des Lumières«. In: *Revue germanique internationale* 3, 143–156.

Delon, M. (1997): »Préjugé«. In: Ders. (Hg.): *Dictionnaire Européen des Lumières*. Paris, 898–899.

Dorschel, A. (2000): *Rethinking prejudice*. Burlington/Vt.

Gadamer, H.-G. ([6]1990): *Hermeneutik I.* Wahrheit und Methode [1960]. Grundzüge einer philosophischen

Hermeneutik. Tübingen (Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd. 1.).
Gadamer, H.-G. (1972): »Semantik und Hermeneutik«. In: Ders.: *Kleine Schriften*. III. Idee und Sprache. Platon. Husserl. Heidegger. Tübingen, 251–260.
Godel, R. (2002): »›Eine unendliche Menge dunkeler Vorstellungen‹. Zur Widerständigkeit von Empfindungen und Vorurteilen in der deutschen Spätaufklärung«. In: *DVjS* 76,4, 542–576.
Godel, R. (2007): *Vorurteil – Anthropologie – Literatur*. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert. Tübingen.
Godel, R. (2012): »Der Vorurteilsdiskurs der Aufklärung in den Moralischen Wochenschriften. Popularphilosophische Bestimmungsgründe und narrative Auflösungen«. In: Doms, M. S./Walcher, B. (Hg.): *Periodische Erziehung des Menschengeschlechts*. Moralische Wochenschriften im deutschsprachigen Raum. *Jahrbuch für Internationale Germanistik*. Reihe A. Kongressberichte. Bd. 110. Bern/Berlin/Bruxelles u. a., 359–379.
Hinske, N. (1990): »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie«. In: Ciafardone, R. (Hg.): *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart, 407–458.
Reisinger, K./Scholz, O. R. (2001): »Vorurteil I.« In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Basel, Sp. 1250–1263.
Sauder, G. (1983): »Aufklärung des Vorurteils – Vorurteile der Aufklärung«. In: *DVjS* 57,2, 259–277.
Schneiders, W. (1983): *Aufklärung und Vorurteilskritik*. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. Stuttgart.
Six, B. (2001): »Vorurteil II«. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 11. Basel, Sp. 1263–1266.
Stephan, W. G. ([3]1985): »Intergroup Relations«. In: Lindzey, G./Aronson, E. (Hg.): *Handbook of Social Psychology*. Bd. 2.: *Special Fields and Applications*. New York, 599–658.
Thoma, H. (1999): »Vorurteil und Urteilsbildung in der Narrativik der französischen Spätaufklärung«. In: Bach, R. et al. (Hg.): *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption*. Expressions des Lumières et de leur réception. Fs. U. Ricken. Tübingen, 551–564.
Thoma, H. (2000): »Denis Diderot, Jacques le Fataliste et son maître (1778–1796)«. In: Krauß, H./Rieger, D. (Hg.): *Französische Literatur*. 18. Jahrhundert: Roman. Tübingen, 205–251.
Zenker, K. (2012): *Denkfreiheit*. Zur libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung. Heidelberg.

Rainer Godel

Zensur (frz. censure; engl. censorship)

Begriff, Theorien und Konzepte

Historisch erhält der Begriff Zensur, der in einigen wenigen Quellentexten in der 2. Hälfte des 17. Jh. zum ersten Mal aufscheint, erst im Laufe des 18. Jh. Konturen. In Zedlers *Universal-Lexikon* erscheint er noch nicht als eigenes Lemma, sondern nur im Blick auf denjenigen, der Zensur ausübt – im Unterschied zum römischen »Censor«. Der »Censor librorum«, heißt es nun, sei »ein Aufseher, der ein Buch oder Schrifft, so gedruckt werden soll zuvor durchlieset und approbiret, damit nichts der Religion und dem Staat nachtheiliges darinne gelassen werde. Daher heist Censur eine solche Beurtheilung und vorsichtige Durchlesung eines Buches oder Schrifft. Auf Academien hat die Censur der Decanus in ieder Facultät, und censirt ieder, was zu seiner Facultät gehöret, an andern Orten aber pflegen auch andere solches zu verrichten« (Bd. 5, 834, Spalte 1817).

Zensur ist ein elementarer und in der Theorie noch nicht hinreichend präzise bestimmter Sachverhalt in der Geschichte der Kommunikation. Zwar lassen sich leicht überhistorische strukturelle Merkmale von Zensur herausarbeiten und benennen, doch die Verknüpfung von Struktur- und Ereignisgeschichte (die »Zensurfälle«) scheint nur partial umsetzbar zu sein, so für Territorien bzw. Staaten sowie für kürzere Zeiträume.

Die Zensurforschung war sowohl in den angelsächsischen Ländern als auch in Frankreich und im deutschsprachigen Raum lange Zeit fast ausschließlich kasuistisch ausgerichtet (expl. das voluminöse Handbuch von Houben 1924/1928, in populärer Sachbuchform noch Fuld 2012): Sie dokumentierte und stellte Material bereit, z. B. druckte sie Verordnungen und Indizierungslisten ab oder lieferte Zensorenverzeichnisse. Seit den 1980er Jahren reflektiert sie verstärkt die methodischen Probleme und, über dokumentierte Einzelfälle hinaus, die Strukturen des Zensurprozesses. Dies gilt insbesondere für das 18. Jh., eine für die Ausbildung der Zensurpraktiken und ihre Erörterung bedeutsame Epoche. Einen Schritt weiter führten vor allem die ergiebigen Zensurstudien über Frankreich und das Zeitalter der Aufklärung aus den letzten Jahrzehnten (vgl. u. a. Mass 1981; Darnton 1991 und 1995; Weil 1999; Dawson 2006; Moureau 2006; Birn 2007), die kommunikationshistorische, soziologische und literaturwissenschaftliche Konzepte zu synthetisieren versuchen und zugleich historisch gesättigte Strukturanalysen darstellen. In der Zensurforschung, besonders seit Ende der 1980er Jahre, wurde der Akzent zudem auf theoriegeleitete Konzepte gelegt. Zensur erfordert im Grunde bei ihrer Erforschung Interdisziplinarität und Transnationalität. Sie lässt sich kaum auf bestimmte Epochen beschränken und ist geprägt von der Fülle des zumeist ungedruckten, in Archiven überlieferten Materials und von der Vielzahl der Systemkomponenten. Aufgrund der Komplexität des Gegenstandes gibt es bis heute noch keine wissenschaftlich relevante Zensurgeschichte in national übergreifender Perspektive. Dies gilt selbst für das 18. Jh. Jedoch tendiert die Forschung dahin, über die bisherige kasuistisch additive, autoren- und nationsbezogene Verfahrensweise hinauszudenken. Ebenso treten die einschlägigen Disziplinen zunehmend in Kooperation: Dies betrifft Buch- und Verlagsgeschichte, Medienwissenschaften, Sozialwissenschaften, Literatur- und Kulturwissenschaften sowie Rechtsgeschichte.

Grundsätzlich lässt sich auf der systematischen Ebene eine Polarität in den Zugangsweisen und den Deutungsperspektiven erkennen. Der Begriff »Zensur« (grundlegend immer noch Kanzog 1984) wird auf der einen Seite angebunden an rechtliche Verfahren und Institutionen, also an das jeweilige Rechtssystem; auf der anderen Seite wird er, unterbestimmt, benutzt als Synonym für eine gesamtgesellschaftlich, also sozial, politisch, religiös und kulturell vermittelte Normen- und Kommunikationskontrolle von Rede, Schrift und Bild. Zwischen diesen beiden Polen existiert eine Reihe von Nuancierungen und Differenzierungen. Grundsätzlich zu unterscheiden von Zensur ist die Debatte *über* Zensur sowie über Presse-, Rede- und Meinungsfreiheit.

Zensur als ein überhistorisches Kulturphänomen zu begreifen, das auf Kontrolle und Restriktion (bis hin zur Uniformierung in totalitären politischen Systemen) von Meinungen, Normen und Werten und damit auf die Kontrolle jeder Art von sprachlich und medial vermittelten Zeichen abzielt, lässt sich in der Forschungspraxis nur schwer operationalisieren. Dies gilt auch für die Problematik informeller Zensur und internalisierter Selbstzensur. Darüber hinaus verschleift der extensionale Zensurbegriff die unumgänglich notwendige Differenzierung zwischen sozialer und medialer Kontrolle, zwischen rechtsgültigen Gesetzen und informellen Vorgängen und Ereignissen sowie der Selbstzensur (vgl. schon Breuer 1982; Plachta 2006). Nicht allein aus heuristisch pragmatischen Gründen sollte – dies ist weitge-

hend Konsens in der Zensurforschung – von einem enger gefassten Verständnis ausgegangen werden: Zensur wird demzufolge als *juristisches* und *mediengeschichtliches* Phänomen sowie als *historisches* und *kulturelles* Ereignis analysiert und vergleichend bewertet.

Im enger gefassten Verständnis von Zensur sind mehrere Unterscheidungen zu beachten: Differenzieren lässt sich nach den Zensurträgern, den Zensurbegründungen und den Zensurargumenten, nach der Zensurpraxis und dem jeweiligen Zeitpunkt der Zensurmaßnahme (Vorzensur, Nachzensur, Rezensur), nach dem jeweiligen Rechtssystem (Präventivzensur, Prohibitivzensur), nach den Rechtsquellen (kirchliche Zensur, staatliche Zensur), nach den ausführenden Organen und Institutionen (politische, militärische, kirchliche, universitäre Zensur u.a.), nach rechtsförmlichem und außerrechtlichem Verfahren (formelle, informelle bzw. strukturelle Zensur). Zum institutionellen Zensurverfahren gehört darüber hinaus die schon seit den Anfängen des Buchdrucks in der Mitte des 15. Jh. und speziell seit der Gegenreformation vorgenommene Kontrolle des Vertriebs und des Besitzes missliebiger bzw. verbotener oder indizierter Schriften, die auf eine umfassende Lektürelenkung abzielt.

Für die forschungsstrategische Systematisierung dieses Aufgabenkatalogs stehen unterschiedliche Theorieansätze zur Verfügung. Zu den wichtigsten gehören die soziologisch-juristische Konzeptionalisierung (Otto 1968), die systemtheoretisch fundierte (vgl. Aulich 1988), die diskursanalytisch-kulturwissenschaftliche, die auf M. Foucaults Konzept der Wissensordnungen aufbaut und schließlich eine gendertheoretische, wie sie u.a. von Judith Butler vertreten wird (vgl. u.a. Müller 2003). Der elaborierteste Ansatz einer Systematisierung von Zensur, inspiriert von N. Luhmann, geht davon aus, dass zwischen dem Produkt eines Autors/Urhebers und der Rezeption durch Leser/Hörer/Zuschauer eine Vielzahl von Handlungssequenzen liege, die ein komplexes funktionales Instrumentarium für die Analyse von Zensur erforderlich mache (vgl. Aulich 1988, 215ff.). Zu unterscheiden wären demnach drei analytische Ebenen, deren Differenzierung in der neueren Zensurforschung weithin akzeptiert wurde: 1. Zensur bedeutet zunächst die Kontrolle der Entstehung und Entwicklung textlicher und bildlicher *Produktion*: Sanktionen beziehen sich dabei auf den Autor/Urheber und die – versuchte – Vernichtung seines geistigen/künstlerischen Produkts, die Beispiele dafür reichen von Quirinus Kühlmann, der wegen seines *Kühlpsalter* als religiöser Schwärmer und Häretiker 1689 in Moskau verbrannt wurde, über den 1749 mehrere Monate inhaftierten Diderot (wegen der Veröffentlichung des religionskritisch-materialistischen Essays *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*) bis zu den im Mai 1933 im nationalsozialistischen Deutschland »verbrannten Autoren«; 2. Zensur bedeutet darüber hinaus die Kontrolle der literarischen *Distribution*: Zensur richtet sich an die diversen Multiplikatoren gedruckter Äußerungen – das sind Drucker, Verleger, Kolporteure, Redakteure, Buch- bzw. Medienhändler – und zielt auf ihre Isolation (zumeist durch Einschüchterung qua Inkriminierung, um entsprechend Wirkungen in der Öffentlichkeit zu verhindern); 3. Zensur als Kontrolle der literarischen *Diffusion*: Sie zielt auf die Rezipienten; sie will den zirkulierenden Ideen jede Glaubwürdigkeit absprechen, auf diese Weise deren Verbreitung stoppen und so lenkenden und steuernden Zugriff auf Denken und Handeln des Rezipienten erhalten.

Eine Verknüpfung von institutions- und handlungssoziologischem sowie kommunikationstheoretischem Konzept, das auch die Relation von Zensurfällen und der Diachronie von Zensurprozessen berücksichtigt, steht gleichwohl noch aus. In der Praxis der Zensurforschung müsste dafür eine Vielzahl von Parametern des zensorischen Kommunikationsprozesses in eine Art Matrix des Zensursystems eingebracht werden (vgl. Haefs 2007, 423f.). Hierzu gehören zunächst Normen, Rechtsvorschriften und Institutionen der Zensur. Ferner die Akteure des Zensurprozesses wie Zensoren, Gutachter, Autoren und Autorinnen sowie Verleger, Buchhändler, Drucker, Kolporteure, einschließlich der gegen sie vorgesehenen Sanktionen (Geldstrafe, Ausweisung, Haftstrafe, Hinrichtung), schließlich die literarischen Strategien der Zensurumgehung wie Anonymität/Pseudonymität, Fingierung, Fiktionalisierung, Codierung, Camouflage und die distributionellen Ausweichmöglichkeiten durch Untergrundbuchhandel, Kolportagehandel, die Wahl fingierter Publikationsorte und Drucker (wie »Pierre Marteau Cologne« bzw. »Peter Hammer Cölln«). In Anschlag zu bringen sind auch das literarische Feld und seine Möglichkeiten der Reaktion durch die Wahl von bestimmten literarischen Gattungen wie dem Roman (vgl. Hobohm 1992), durch Sprache und Stil. Nicht zuletzt gehört zur Zensur auch das Feld der Rezeption, d.h. Leser, Lesegesellschaften und Leihbibliotheken. Die Selbstzensur (vor und während des Schreibakts/nach erfolgter Zensur, explizit/implizit,

bewusst/unbewusst) wie die informelle Zensur (von der Überwachung durch Institutionen über private Denunziation, Vorgaben von Verlegern bis hin zur Literaturkritik) bilden am Ende, als Ausgangspunkt zur Milderung bzw. Erübrigung rechtsförmiger Zensur, das schwierigste Untersuchungsfeld. Gerade das Jahrhundert der Aufklärung scheint für Versuche einer forschungspraktischen Umsetzung derartiger konzeptioneller Überlegungen prädestiniert.

Zensur in der Aufklärung

Formen und Strukturen

Das Feld »Zensur und Aufklärung« ist auf drei Einzelfeldern relativ gut erschlossen: Frankreich, der deutschsprachige Raum (vgl. Haefs/Mix 2007) sowie der Vatikan (mit dem erstmals 1559 gedruckten »Index librorum prohibitorum« der katholischen »Inquisition«, dessen letzte große Ausgabe 1948 erschien und dessen Fortschreibung erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965/66 eingestellt wurde; vgl. Wolf 2003, Wolf 2006, Wolf 2011). Darüber hinaus gibt es zahlreiche Forschungsdesiderata und eine gleichermaßen umfangreiche wie unübersichtliche Quellenlage; insbesondere fehlt ein Repertorium der gedruckten und ungedruckten Zensurquellen. Die institutionellen und rechtlichen Rahmenbedingungen von Zensur sind zudem national sehr unterschiedlich. Grundlegend ist in der Aufklärung der – sich allerdings sehr verschieden entwickelnde – Anspruch, das Instrument der Zensur vornehmlich als Mittel des Herrschafts- und Machtanspruchs für zwei Ziele einzusetzen: Gegenüber den Kirchen, wie etwa im Zusammenhang mit dem Jansenismusstreit (Mass 2007, 340), aber auch gegenüber allen Formen des Häretischen und Heterodoxen (für die Frühaufklärung vgl. etwa Schrader 1989; Mulsow 2002) gilt es, die Orthodoxie zu bewahren; dann gegenüber einer radikalen Aufklärung, die Autonomieansprüche stellt, sind die vermeintlich stabilitätsfördernden Normen von Religiosität und Sittlichkeit zu sichern. Im Blick auf die politisch-territorial komplizierten Verhältnisse im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation erweist sich allerdings schon die institutionelle Realität des 18. Jh. als besonders komplex und teils widersprüchlich. Zu unterscheiden sind etwa im Alten Reich die am Hof in Wien angesiedelte kaiserliche ›Buchaufsicht‹ (vgl. Eisenhardt 1970) von den landesfürstlichen und den lokalen Zensurinstitutionen sowie von der kirchlichen Zensur. Während die kaiserliche Zensur immer wieder im Konflikt mit den territorialen bzw. lokalen Zensurinstitutionen und deren Entscheidungen stand, gab es zwischen weltlicher und kirchlicher Zensur im 18. Jh. durchaus größere Schnittmengen und gelegentlich sogar identische Interessenlagen, die mithilfe der Zensur durchgesetzt werden sollten. Spezifische Verhältnisse finden sich wiederum an Akademien und Universitäten (↗ Universitäten/Akademien), denen zumeist ein eigenes Zensurrecht zugestanden wurde.

Die Zensur der gedruckten Medien dient auch der sozialen, politischen und kulturellen Integration und der Selbstverständigung über Normen und Werte. Zensur fungiert vor allem aber als politisches Machtmittel, als Instrument der Herrschaftssicherung, auch spielt sie im Kampf um nationale bzw. territoriale Identität eine Rolle, schließlich dient sie der Verbreitung weltanschaulichen Orientierungswissens und stellt eine tiefgreifende Form von »Wissenskontrolle« dar (vgl. Burke 2001). Gerade im Zeitalter der Aufklärung dient sie auch zunehmend als Katalysator im Prozess der Entkopplung von Kirche und Staat und der Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses auf Politik und Gesellschaft, während sie zuvor der Herrschaftssicherung von Kirche *und* Staat diente (vgl. u. a. Wüst 1998). Zensur hat insofern ein Janusgesicht, ist geprägt von einer spezifischen Dialektik: Stabilisiert sie einerseits Machtverhältnisse und dient der Repression aller Formen von Devianz, so wird sie gerade im 18. Jh. auch zum Zwecke der gesamtgesellschaftlichen Modernisierung eingesetzt.

Die sich im 18. Jh. vollziehende Ausdifferenzierung und Bürokratisierung der Institution Zensur (vor allem in Frankreich, in den deutschen Staaten phasenverschoben) lässt sich als eine Folge des Umfangsanstiegs und Bedeutungsgewinns von Druckmedien begreifen. Sieht man von jenen Einzelfällen ab, in denen subversive Rede und Schrift und explizite Kritik an den Herrschenden, am Kaiser, den (weltlichen und geistlichen) Landesfürsten oder den Landständen mit zensorischen Repressionsmaßnahmen sanktioniert wurden, so indizieren viele der dokumentierten Fälle und Urteile einschließlich jener zahlreichen, in denen am Ende keine Sanktionen ausgesprochen wurden, in der Tat spezifische politische Interessen. Es sollten Reformen gegenüber altständischen Positionen bzw. orthodoxen Verhärtungen legitimiert und plausibilisiert werden.

In der Dialektik von freier Rede und Repression spielen die europäischen Aufklärer sichtbar eine tragende Rolle. Vom England des 17. Jh. ausgehend

über das Frankreich der Enzyklopädisten mit J. d'Alembert, D. Diderot, J. J. Rousseau, P. d'Holbach u. a. bis zu radikaleren deutschen Publizisten und Schriftstellern der Spätaufklärung wie Chr. F. D. Schubart, W. L. Wekhrlin, A. L. Schlözer u. J. C. Wezel wurden zur Sozialkontrolle und zur politischen Steuerung eingesetzte staatliche Machtmittel immer wieder kritisch kommentiert, und auch die Praxis der Zensur wurde abgelehnt. Während in England schon 1644 in London John Miltons *Areopagitica*, *A speech for the liberty of unlicenc'd printing to the Parlament of England*, ein Plädoyer für die freie, ungehinderte öffentliche Kommunikation erschienen war, wurde in Frankreich und Deutschland erst mehrere Jahrzehnte später in zentralen Selbstverständnisdebatten von Aufklärern über die Grundlagen und die Legitimation von Kommunikationskontrolle diskutiert (vgl. Goldenbaum 2004). In den Debatten etwa über Offenbarungs- und Vernunftreligion wurde der Forderung vieler Aufklärer nach Denk- und Pressefreiheit (»Preßfreyheit«) Nachdruck verliehen. Sie war freilich noch nicht ohne »Limitationen« gedacht. Der Ruf einer kleinen Bildungselite nach Pressefreiheit und Denkautonomie wurde indes immer vernehmlicher, z. B. in den intensiven Erörterungen der 1780er Jahre über Meinungs- und Pressefreiheit im Umkreis der »Berliner Mittwochsgesellschaft« (↗Öffentlichkeit), später dann im Kontext und unter dem Einfluss der Französischen Revolution in Frankreich wie im deutschsprachigen Raum. Zensur stand in diesem Zusammenhang für Behinderung und Verhinderung des freien »Ideencommerciums«. Auch an anderen Orten fanden lebhafte Debatten über Pressefreiheit und Zensur statt, so in der *Berlinischen Monatsschrift* (vgl. Plachta 1994, 137 ff.), in Frankreich im Umfeld der Zensurversuche gegen die *Encyclopédie*, später in den radikalen Forderungen nach Pressefreiheit und gegen jede Zensur durch M.-J. Chénier (1764–1811) (*Dénonciation des Inquisiteurs de la Pensée*, Paris 1789) sowie in des Grafen Mirabeaus (1749–1791) mit dem Druckort London versehener Schrift *Sur la Liberté de la Presse* (1788).

Parallel zu der immer stärker werdenden Diskursivierung des Themas in der Öffentlichkeit differenzierten sich die Praktiken, Formen und Verfahrensabläufe der Zensur aus. Je stärker ihr institutioneller und bürokratischer Charakter wurde, desto mehr Apologeten der Zensur fanden sich selbst unter aufgeklärten Autoren. Diese reagierten sowohl auf die Ausdifferenzierung der sozialen Funktionsbereiche, das rasche Wachstum des literarischen Marktes mit einem stark steigenden Anteil an Unterhaltungsliteratur und die Entstehung der Literaturkritik (↗Kritik) seit dem letzten Drittel des 18. Jh. auf die Verbreitung der Aufklärung nach unten. Letzteres wird etwa sichtbar an den ambivalenten Antworten auf die 1784 von der Berliner Akademie gestellte Preisfrage, ob es nützlich sei, das Volk zu betrügen (*Est-il utile de tromper le peuple?*, hg. v. H. Adler 2007).

Insofern lässt sich behaupten, dass die Aufklärer vielfach in Widersprüchen und Selbstwidersprüchen gefangen waren. Ein großer Teil der aufklärerischen Elite, von den deutschen Philosophen Leibniz, Chr. Wolff und Kant bis zu Schriftstellern wie J. Chr. Gottsched oder L. S. Mercier (darunter viele, die selbst von Zensur betroffen waren) war von der Unvermeidlichkeit, ja Notwendigkeit der Zensur und staatlicher Zensurinstitutionen und Zensurkommissionen überzeugt. Die im letzten Drittel des 18. Jh. in den zentraleuropäischen Staaten lebhaft und öffentlich einflussreich werdende Debatte über die Pressefreiheit und über Delimitierungen öffentlicher Rede spricht keineswegs dagegen. Die Strategien der Legitimation von Zensur sind dabei ganz unterschiedlich: Die Mehrzahl der Aufklärer hat vor allem die soziale Konsensbildung durch zensorische Normierung und Kommunikationskontrolle (mittelbar durch Selbstzensur) für sinnvoll erachtet und war von den angeblich tiefgreifenden Wirkungen von Medien überzeugt. Die Überschätzung von Medienwirkungsprozessen wurde zum Mythos, sie gehört nachgerade zu den elementarsten Irrtümern von Zensurinstitutionen und Zensoren vom 16. Jh. bis zur Gegenwart. Darüber hinaus wurden die Adressaten von Zensur – von den sogenannten Volksaufklärern bis zum Philosophen Kant – im Allgemeinen in zwei ›Klassen‹ unterteilt: in den ›gemeinen Haufen‹, dem man die Fähigkeit der Selbstbildung und zur Autonomie absprach, und die gebildeten Stände (die bereits »Aufgeklärten«), denen man gerne Sonderrechte und Privilegien einräumte. Man kann dies sowohl an programmatischen Schriften zur Pressefreiheit und zur Zensur als auch am Verhalten der Zensurinstitutionen gegenüber populären Druckmedien, zum Beispiel an den Kalendern zeigen (vgl. Plachta 1994, 91 ff.).

Praxen: Frankreich, deutsche Territorialstaaten und Habsburger Monarchie

Die Praxis der Zensur ist im 18. Jh. in den europäischen Ländern sehr unterschiedlich (vgl. u. a. Lærke 2009): England, Frankreich, die deutschen Territorialstaaten sowie die habsburgische Monarchie bieten

dazu umfangreiches Anschauungsmaterial. England wird als eine Art liberaler Sonderfall eingeschätzt, da 1695, nach vorausgegangenen jahrzehntelangen publizistischen Debatten, die in der programmatischen Anti-Zensur-Schrift von John Milton gegipfelt hatten, offiziell die Zensur abgeschafft worden war, sieht man vom Spezialfall der Theaterzensur ab. Faktisch allerdings wurde die Zensur nur verlagert, und zwar in andere Gesetzesregelungen, die eine Nachzensur jederzeit ermöglichten. Tatsächlich ist eine Reihe von Fällen auch aus dem England des 18. Jh. überliefert, betroffen waren z. B. satirische Schriften von Daniel Defoe und Tobias Smollett, deren Zensur juristisch mit den sogenannten »libel laws« legitimiert wurde.

In Frankreich entwickelte sich dagegen im 18. Jh. ein Zensursystem, dessen zeitweilige Intensität, insbesondere im Blick auf pornographische und auf radikale politische wie philosophische sowie auf satirisch-kritische Literatur, selbstverständlich auch auf Theater und Presse, groß war – während seine Effektivität nicht unumstritten ist, was aber für alle Zensursysteme gelten kann. In Frankreich war, auch um den Handel nicht zu sehr einzuschränken, sukzessive ein mehrfach gestuftes System der Druck- beziehungsweise Publikationsgenehmigung eingeführt worden (vgl. u. a. Gersmann 1993): Neben dem »Privilège général«, der »Simple tolérance«, gab es noch die Kategorie »nicht erlaubt und nicht verboten« (vgl. u. a. Mass 2007) und schließlich die tatsächlich verbotenen Bücher (»Livres défendus«), die, wie etwa Rousseaus *Émile*, gelegentlich auf dem Scheiterhaufen landeten. In einer weiteren Schublade wurden Bücher mit einer »Permission tacite« geführt. Sie wurden stillschweigend geduldet, obwohl sie nicht als autorisiert, das heißt inhaltlich akzeptiert gelten mussten: um Büchern in dieser eigenwilligen Grauzone den Schein von Legalität zu geben, wurden sie mit einem fingierten ausländischen Impressum gedruckt. Die Instrumente und Mittel der Zensur wurden in Frankreich fortlaufend verschärft, die Zahl der Zensoren in den Zensur- und Überwachungsinstitutionen wuchs stetig an (vgl. u. a. de Negroni 1995), die Zensurpraxis wurde ausdifferenziert: Die Kontrollbefugnisse des Polizeileutnants, Erklärungen und Erlasse des »Conseil d'État«, zielten darauf ab, die strafrechtlichen Sanktionsmöglichkeiten zu vergrößern und die Durchführungsbestimmungen zu präzisieren. Insgesamt wurden die Befugnisse der Bücherpolizei stetig erweitert mit dem – illusorischen – Ziel, eine möglichst totale Überwachung der Druckmedien zu erreichen.

Die französischen Zensurbehörden und die Polizei gingen besonders rigoros gegen Personalsatiren und ihre Verfasser vor sowie gegen politisch-antiroyalistische, regierungskritische, religionsfeindliche und atheistische Schriften. In der Zensur wegen Verstoßes gegen die ›guten Sitten‹ rückte die erotisch-pornographische Literatur, die ein eigenständiges und – seit J. Clelands *Fanny Hill* von 1749 – rasch erfolgreich werdendes Marktsegment zu bilden begann (vgl. Goulemot 1993), im Laufe des 18. Jh. immer stärker in den Fokus des zensorischen Interesses. Der Katalog des »Enfer« der Bibliothèque Nationale (vgl. Quignard/Seckel 2007) und auch das Verzeichnis der durch »lettre de cachet« in der Bastille Inhaftierten belegen dies deutlich. Dabei taten sich die Zensurbehörden mit diesen Schriften naturgemäß schwer, da sie unter Maskierungen und jenseits der etablierten Distributionswege des regulären Buchhandels im »Untergrund« publiziert und vertrieben wurden (vgl. u. a. Darnton 1991 und 1995).

In Frankreich wachte über die Fülle der literarischen und philosophischen Publikationen sowie den reich entfalteten und ökonomisch hoch bedeutsamen Markt der Geheim- und Untergrundliteratur – von Flugschriften und satirischen Gedichtblättern (vgl. Darnton 2002) über politische und philosophische Abhandlungen bis zu jenem neuen Segment der pornographischen Literatur – eine ganze Armada von Akteuren in den Zensur- und Überwachungsinstitutionen. In den Kommissionen (ähnlich wie im letzten Drittel des 18. Jh. in den Zensurkommissionen deutscher Territorialstaaten) zeigten einige Zensoren allerdings gegenüber avancierten, kritischen philosophischen und antireligiösen Büchern eine wohlwollende Duldung; unter den Zensoren waren nämlich nicht wenige, so etwa der Oberzensor Lamoignon de Malesherbes (1721–1794), der die Enzyklopädisten, die sich als aufgeklärt verstanden und selbst Teil der ›res publica litteraria‹ waren, warnte, wenn es um die Vernichtung der Druckstöcke ging. Weit mehr Energie verwandten die Kommissionen dagegen auf die Bekämpfung des Jansenismus.

Die Urteile über das Ausmaß und die (Aus-)Wirkungen der institutionellen Zensur in Frankreich fallen unterschiedlich aus, die Folgerungen aus den beobachteten und beschriebenen empirischen Befunden divergieren schon unter den Zeitgenossen. Sicherlich wird man M.-J. Chéniers zeitgenössisches flammendes Plädoyer gegen die Zensur, die Institutionen und die Zensoren (das sind: der Pariser Polizeichef, Direktor der Zensurbehörde, die Professoren der Sorbonne, Gouverneure, Provinzintendan-

ten und die berüchtigten »Knechte von Versailles«), wozu er wohl vor allem die nicht wenigen Denunzianten zählte, nicht allzu wörtlich nehmen und als wenig realitätsnah bewerten dürfen. Und doch war der mit Hilfe der Zensur und einer rigiden Kommunikationskontrolle ausgeübte politische Druck enorm, wenn man sich die Aktivitäten der Instanzen der Vor- (mit mehreren Tausend verweigerten Druckgenehmigungen) und der Nachzensur vergegenwärtigt: Schriftsteller, Buchdrucker, Verleger und Kolporteure mussten im vorrevolutionären Frankreich »stets vor einer Razzia, polizeilichen Befragung oder sogar Exilierung auf der Hut sein« (Gersmann 1993, 38). Insbesondere das Parlament von Paris, oberster Gerichtshof und damit mit weitreichenden Zensurbefugnissen ausgestattet, verhängte eine Reihe von scharfen Sanktionen, es verbot von 1715 bis 1789 insgesamt 406 Titel (Gersmann 1993, 38 f.), darunter eine Reihe jansenistischer und antigallikanischer Werke, aber auch philosophische, wie Rousseaus *Contrat social* u. v. a.

Die Zensurpraxis in Frankreich demonstriert eine von Denunziation und Spitzelwesen geprägte Kommunikationskontrolle, die wohl rigider war als jene in den Territorien des Alten Reiches und in der österreichisch-ungarischen Monarchie, den Niederlanden, wo sich Amsterdam als Druckort für von der Zensur bedrohte Schriften etablierte, oder der Schweiz, wo Zürich schon vor der Französischen Revolution als Fluchtort für kritische Autoren und Publizisten aus Süddeutschland galt. Jenseits der institutionell praktizierten Repressivität gab es aber auch eine gewisse Ineffektivität, die nicht zuletzt aus den zentralistischen Strukturen des Ancien Regime resultierte. Die in den zwei Jahrzehnten vor der Französischen Revolution anschwellenden Debatten über die Meinungs- und Pressefreiheit sowie über Individualrechte waren jener Spannungslage und spezifischen Zensurpraxis geschuldet.

In den meisten deutschen Territorien verfuhren die Zensurinstitutionen, von einigen drakonischen Sanktionen abgesehen, vergleichsweise moderat; selbst gedruckte Kataloge indizierter Bücher (im Allgemeinen galt in der Zensur das Arkanprinzip) konnten hier sehr schmal ausfallen, so etwa in Bayern, dagegen waren die österreichischen Behörden, zur Zeit der Herrschaft Maria Theresias (vgl. Klingenstein 1970), erheblich aktiver, bis Joseph II. 1781 eine Liberalisierung durchsetzte. Für Autoren, Drucker und Buchhändler wurde es allenfalls dann schwierig, wenn es um Fragen politischer Legitimität beziehungsweise um Fragen ging, die das Herrschafts- und Machtmonopol des Landesfürsten und seine Deutungshoheit (zum Beispiel über das Verhältnis von Staat und Kirche) tangierten: von existenzbedrohenden Geldstrafen über Gefängnishaft wie im Falle Chr. F. D. Schubarts bis hin zu vollzogenen Todesstrafen, wie im Falle des Wiener Radikalaufklärers Franz Hebenstreit, der wegen scharfer satirischer Kritik 1795 im Kontext einer antirevolutionären Verschärfung der Zensurpraxis in Österreich und in den meisten deutschen Territorialstaaten hingerichtet wurde.

Die Beurteilungskriterien und Normen der Zensoren erwiesen sich als erstaunlich beharrend. Die Zuschreibungen und normativen Setzungen gegenüber den Medien änderten sich vom 16. bis zum 18. Jh. nur wenig; und sie blieben nicht nur im Alten Reich das 18. Jh. hindurch konstant, sondern auch in anderen europäischen Ländern. Es waren die schon von Reichstagen in sogenannten Reichsabschieden und Verordnungen im 16. Jh. formulierten Kriterien, die mit Sanktionen bedroht wurden: unmoralisch/unsittlich (seit dem 18. Jh. auch: obszön), politisch anstößig, areligiös, blasphemisch bzw. »gotteslästerlich« (oder auch »atheistisch«). Auch gegen Personen gerichtete Bücher (zumeist sogenannte ›Pasquille‹ oder ›Personalsatiren‹) konnten verboten werden (siehe hierzu Grunert 2014).

Nachzensur und ein damit gelegentlich verbundenes nachträgliches Vorgehen bis hin zur gerichtlichen Bestrafung von Druckern und Buchhändlern sowie von Autoren (wenn sie denn ermittelt werden konnten), erfolgten gerade auch dann, wenn das Buch kein Zensurimprimatur, je nach den Vorgaben der territorialen Zensurbehörde, enthielt und davon auszugehen war, dass es sich um »anstößige« Schriften handelte.

Der Buchmarkt in den Territorialstaaten des Alten Reiches wurde nicht in jener Dichte überwacht und zensiert, wie dies die Behörden in Frankreich taten (vgl. u. a. Plachta 1994, Kobuch 1988, Schömig 1988). Es wäre aber, angesichts der Schlupflöcher und Versteckspielmöglichkeiten, ohnehin ziemlich aussichtslos gewesen, die im Anspruch flächen- und titeldeckend agierende Bücher-Polizei des 16. und des 17. Jh., die sich immer wieder auf den Buchhandel und die Buchdrucker sowie auf die »Winkeldruckereien« kapriziert hatte (sie waren in den Verordnungen, in denen es gerade um die Vorschreibung der Druckorte und der Vertriebswege ging, stets adressiert), noch im 18. Jh. aufrecht erhalten zu wollen.

So blieben den Akteuren Freiräume, spezifische Zensurumgehungsstrategien zu entwickeln; solche

sind für das 18. Jh. vielfach bezeugt. Alle, und nicht zuletzt die Autoren, erwiesen sich als lernfähig und ausgesprochen findig, der Zensur auszuweichen oder auch mit ihr zu »spielen« – und schließlich wird Zensur in der Aufklärung auch ein Thema der Literatur. Das Buchgewerbe profitierte zunehmend von den Schwierigkeiten und Widersprüchen der Zensurpraxis, auch von den unterschiedlichen Rahmenbedingungen in den west- und mitteleuropäischen Staaten. Sie waren unter anderem die Basis für ein eng geknüpftes europäisches Kommunikationsnetzwerk der Untergrund- und Geheimliteratur und des Geheimbuchhandels (vgl. Haug 2011), mit Produktionsschwerpunkten in einigen Städten und Ländern mit günstigen Umständen, z. B. das dänische Altona in der Zeit der Französischen Revolution, die Schweiz sowie die Niederlande und England.

Hinzu kommt, dass in der Aufklärung nicht nur Finanzräte, sondern auch Kameral- und Policeywissenschaftler wie Johann Heinrich von Justi, Joseph von Sonnenfels und Johann Heinrich Ludwig Bergius (die im Übrigen für einen bürokratisch formalisierten Verfahrensablauf der Zensur mit genauen Richtlinien plädierten) begannen, liberalökonomisch zu argumentieren und die wiederholten lauten Klagen des Buchgewerbes über die Schädlichkeit der Verbote ernst zu nehmen: Beiläufig kam so ein ökonomisch basiertes (territorial-)staatliches Konkurrenzdenken ins Spiel, das sich mildernd auf den Umgang mit der Zensur auswirkte. Hier gab es erhebliche Handlungsspielräume für die Produktion und den Vertrieb von Büchern, Broschüren, Zeitschriften und Zeitungen. Auch deshalb avancierten die Buchhändler zu Vorkämpfern für die Liberalisierung; sie forderten gegen Ende des 18. Jh. immer wieder die Befreiung des Buchhandels von den Restriktionen der Zensur und weitere Maßnahmen zum Schutz des Buchhandels vor zu weitreichenden staatlichen Eingriffs- und Lenkungsmöglichkeiten, die man im Umgang mit den aus dem ›Ausland‹ eingeführten Druckerzeugnissen allerdings durchaus zu billigen schien. Der Markt begann sich als Antipode zur Zensur zu etablieren.

Aufklärung und neuere Zensurgeschichte

Mit dem Ende des Absolutismus, den Anfängen der konstitutionellen Monarchien und dem Aufkommen der modernen Verfassungsstaaten erledigte sich das Problem der Zensur keineswegs. Vielmehr setzten sich zum einen die Tendenzen der Bürokratisierung und Institutionalisierung fort, zum anderen zeigte das »lange 19. Jh.« Repressionsschübe, die auf sehr unterschiedliche Ereignisse folgten: So führten z. B. die napoleonischen Kriege in Deutschland und Österreich zu einer Flut nationalpatriotischer, ›revolutionärer‹ Flugschriften, deren Verbreitung mithilfe der Zensur unterdrückt wurde. Im »bürgerlichen« 19. Jh. mit einer ›puritanischen‹ Sexualmoral ging die Zensur verstärkt nicht nur gegen erotische und pornographische Medien vor (hier spielten die Erfindung der Daguerrotypie und die Anfänge des Aktfotos eine wichtige Rolle), vielmehr starteten Zensurbehörden (nebst Denunzianten als selbsternannten Zensoren) einen regelrechten Feldzug gegen vermeintlich »immoralistische« Literatur (Heitmann 1970), der in Frankreich im zensorischen Kampf gegen V. Hugo, G. Flaubert, Baudelaire u. v. a. kulminierte: die Literarisierung des Ehebruchs in Flauberts *Madame Bovary* (1857) zeigt in der Reaktion der Zensur eine neue Qualität der literarischen Fiktion, den Tabubruch, der öffentlich als Skandal ausgegeben wird. Baudelaires *Les fleurs du Mal* wurden erst 1949 auf Antrag der Kommunistischen Partei Frankreichs gerichtlich rehabilitiert. In Deutschland wurde Ende des 19. Jh. der Kampf gegen den vermeintlichen »Schmutz und Schund« von Zensurbehörden und einflussreichen gesellschaftlichen Milieus – vor allem von konfessionellen Gruppen und sogenannten ›Sittlichkeitsvereinen‹ – in Gang gesetzt. Verboten wurden Schriften und Theaterstücke u. a. von O. Panizza, F. Wedekind, A. Schnitzler: Verfolgt wurde darüber hinaus jener Teil des Buchgewerbes, der sich im deutschen Kaiserreich und in Österreich auf Sexualschrifttum und Pornographie verlegt hatte.

Die Hoffnung der radikalen Zensurgegner, die sich im 19. Jh., hier insbesondere im Vormärz nach 1830 im Umfeld der literarischen Gruppierung des »Jungen Deutschland« und im 20. Jh., etwa bei den exilierten deutschsprachigen Autoren und Autorinnen, in ihrer Kritik am Zensursystem des Nationalsozialismus beharrlich auf die Aufklärung und die Aufklärer beriefen, erfüllte sich nicht: Kein Verfassungsstaat, ob konstitutionelle Monarchie oder später Demokratie, verzichtete und verzichtet auf das Instrument der Zensur. Beispielhaft dafür war die, trotz garantierten Grundrechts auf Meinungs- und Pressefreiheit, ausufernde und teils willkürliche institutionelle Zensurpraxis im Deutschland der Weimarer Republik, die die politische Verschiebungen nach

rechts und den Durchbruch des Nationalsozialismus begünstigte.

Am stärksten re-etablierte sich die Zensur in den Jahrzehnten des Totalitarismus im 20. Jh.: vom Kommunismus Lenins und später Stalins über das Italien Mussolinis und das Spanien Francos bis hin zu den Bücherverbrennungen des deutschen Nationalsozialismus, dessen Versuch, ein effizientes Zensursystem zur Eliminierung der Kultur der Moderne zu schaffen, nur punktuell erfolgreich war. Während die Aufklärung als Epoche des ›Rationalismus‹ von den Nationalsozialisten gleichsam eskamotiert wurde, beriefen sich die aus Deutschland und den später von Deutschland besetzten Gebieten Exilierten auf Lessing, Voltaire, Kant, auf die Bill of rights und die Déclaration des droits de l'homme.

In den Demokratien des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jh. existiert die Presse-, Meinungs- und Redefreiheit im Rahmen der von den Verfassungen garantierten Grundrechte. Zensur gilt de jure, speziell in Deutschland, nur noch dem »Jugendschutz«, ist dabei konzentriert auf die Medien Film und Fernsehen, Comic, Computerspiele und Internet, während das gedruckte Buch mittlerweile marginalisiert erscheint; die letzte gedruckte Liste indizierter Medien der »Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften« datiert aus dem Jahr 1989, sie enthält fast ausschließlich pornographische und gewaltverherrlichende Medien. Davon unabhängig kam es noch bis in die 1980er Jahre zu Zensurverfahren mit Blick auf angebliche, meist von einflussreichen gesellschaftlichen Gruppierungen (vor allem der Katholischen Kirche, die sich in Deutschland auf eine spezielle Ausgabe des »Index librorum prohibitorum« stützen konnte, der Mitte der 1960er Jahre letztmals herauskam) konstruierte Tatbestände wie Pornographie, Gotteslästerung. Blasphemie. So war etwa der Film »Die Sünderin« von 1952 mit Hildegard Knef Gegenstand von Boykotten und Forderungen nach Zensur seitens kirchlicher Kreise. Auch eine Verfilmung von Diderots *La Religieuse* war noch 1964 Anlass zur Zensur. Ende der 1960er Jahre führte ein neuerliches Verbot des pornographischen Klassikers *Das Leben der Josephine Mutzenbacher. Von ihr selbst erzählt* (erstmals 1906, nun die Ausgabe des Verlags Rogner & Bernhard betroffen) zu einem spektakulären Zensurprozess, in dem neben einem sexualwissenschaftlichen Gutachter auch fachwissenschaftliche germanistische Gutachten eingeholt und berücksichtigt wurden. Noch von 1982 datiert in Deutschland etwa der Versuch, Herbert Achternbuschs Film *Das Gespenst* von 1982 zu zensieren. Schließlich war und ist vor allem die politische Satire (über Zeitschriften und Fernsehen) der Zensur ausgesetzt, in Deutschland etwa die Satire-Zeitschrift »Titanic«, von der mehrere Ausgaben – aus unterschiedlichen Gründen (teils wegen angeblicher Verletzung der Persönlichkeitsrechte) konfisziert wurden. 1995 schließlich wurde die deutschsprachige Ausgabe des Romans *American Psycho* von Bret Easton Ellis (amerikan. 1991) von der Bundesprüfstelle als jugendgefährdend eingestuft und wegen ›Gewaltverherrlichung‹ indiziert; das VG Köln hob 1998 das Verbot auf, das OVG NRW bestätigte das Urteil 2001. Die Begründung bedeutete einen wesentlichen Fortschritt in der juristischen Bewertung fiktionaler Texte: Es reiche nicht aus, heißt es darin, Verbotsanträge mit Bewertungen von Einzelstellen zu begründen, vielmehr müsse die Fiktion als Gesamttext und Einzelstellen damit immer auch im Kontext des gesamten Textes bewertet werden.

Seit dem Verbot von Klaus Manns *Mephisto*-Roman (1936 Erstdruck) in der Bundesrepublik Deutschland 1966 (bestätigt in Grundsatzentscheidung des BVG 1971; Klagegrund: Verletzung der Persönlichkeitsrechte v. G. Gründgens, dessen Rolle im Nationalsozialismus der Roman literarisiert), hat sich in den westlichen Demokratien die Justiz immer wieder mit Meinungs- und Pressefreiheit sowie dem Kunstfreiheitsvorbehalt gegenüber dem Persönlichkeitsrecht auseinandergesetzt. Der Konflikt zwischen Kunstfreiheit und Persönlichkeitsrecht kommt seitdem mit Regelmäßigkeit vor Gericht, nach meist umfangreichen Gutachterprozessen: in Deutschland u. a. im Falle des Romans *Meere* von Alban Nikolai Herbst (2003) und, besonders spektakulär, des Romans *Esra* von Maxim Biller (2003, bestätigt vom BGH 2005, Verfassungsbeschwerde abgelehnt vom BVG 2007). Umstritten bleibt, ob dies überhaupt als »Zensur« im juristischen Sinne zu bewerten ist (im formaljuristischen Sinne nicht) – unbestritten ist freilich, dass derartige Urteile vor allem deshalb zu stärkerer Selbstzensur führen, da zivilrechtliche Klagen auf Schadensersatz gegen Autor und Verleger sowie hohe Einkommensverluste durch das Verbot der Verbreitung mittlerweile eingerechnet werden müssen. Zivilprozesse hat der Autor aber auch da zu erwarten, wo er als Sachbuchverfasser kritisch Wirtschaftsinteressen berührt.

Im Bereich der Persönlichkeitsrechte führen unter den Umständen der Globalisierung extrem unterschiedliche Wertvorstellungen und Normsysteme von westlichen Demokratien und religiös-fundamen-

talistisch geprägten Staaten zu neuen, (weil) auch praktisch wirksamen Konfliktlinien, in denen das Freiheitsrecht des Künstlers einer kollektiven religiösen Norm untergeordnet und diese als universal gültig behauptet wird: Dies hat das Beispiel des indisch-britischen Autors Salman Rushdie gezeigt, der nach der Veröffentlichung seiner *Satanischen Verse* (*The Satanic Verses*, 1988), die in einem Teil der islamischen Welt als blasphemisch gegenüber dem Koran gewertet wurden, sich einem Mordaufruf des iranischen Revolutionsführers Chomeini ausgesetzt sah.

Die Emphase, mit der westliche Demokratien auf das Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit verweisen und zugleich totalitäre Regime mit besonders repressiven Zensursystemen kritisieren, lässt gerne subtilere Formen der Zensur übersehen. Auch hat sich das Problem in den Bereich der informellen Zensur, deren Wirkungen und Auswirkungen en detail nur schwer zu bemessen sind, verschoben. Die Vorstellung jedenfalls, es könnte Staaten und Gesellschaften ohne Zensur geben, erscheint nachgerade naiv; in Kriegen, wie das paradigmatisch der erste Golfkrieg der 1990er Jahre gezeigt hat, setzen auch demokratische Staaten im Blick auf die veröffentlichten Nachrichten und Informationen auf totale Kommunikationskontrolle und Zensur, bis hin zur Fälschung.

Im Zeitalter des Internets und seiner gewachsenen und beschleunigten Möglichkeiten der Information und Kommunikation versuchen Diktaturen, in denen der Staat das Medienmonopol besitzt, eine totalitäre Medienkontrolle auszuüben (vgl. etwa das Beispiel China, aber auch Staaten wie die Türkei versuchen immer wieder, missliebige, im Netz verbreitete Informationen zu unterdrücken). Hingegen schien es lange Zeit, als hätten sich in den liberal-demokratischen Nationalstaaten die Kontroll- und Eingriffsmöglichkeiten drastisch reduziert. In der Realität haben sich hier bereits neue Mechanismen der Stufung von Zugängen sowie der weitreichenden Überwachung von Kommunikation und der Auswertung von Individualdaten etabliert. Dadurch ist ein qualitativ anderes kommunikatives Steuerungssystem von Gesellschaft in den Horizont gerückt, welches den in diesem Bereich tätigen Privatsektor machtpolitisch aufwertet und dem Staat zugleich sein angestammtes Recht auf das Macht- und Gewaltmonopol sichert. Mehr noch: Wie sich gezeigt hat, haben insbesondere die Geheim- und Nachrichtendienste der größten und einflussreichsten Nationen teils global operierende Systeme zur Überwachung privater Kommunikation etabliert, die es in dieser Form in der Kommunikationsgeschichte noch nicht gegeben hat: federführend der US-amerikanische Geheimdienst NSA (»National Service Agency«), mit dem freilich die meisten Geheimdienste der westlichen Demokratien zusammenarbeiten – stets mit dem Verweis auf prohibitive Gefahrenabwehr (als entscheidende Zäsur erwies sich der Terroranschlag auf das »World Trade Center« in New York vom 11.9.2001).

Das produktive Erbe der Aufklärung dokumentiert sich heute im unablässigen Bemühen von Medien und Institutionen wie »Amnesty International«, die Prozesse der Normenkonstitution und Normendurchsetzung zu reflektieren, Transparenz in der Öffentlichkeit einzuklagen und alle Fälle von Zensur, von Unterdrückung der Meinungs-, Presse- und Redefreiheit und der Verfolgung von für die Freiheit eintretenden Personen weltweit zu dokumentieren. Dazu tragen in den letzten Jahren auch Internetseiten bei, die schnell Öffentlichkeit herzustellen vermögen, wie es in der Geschichte der Kommunikation noch nie der Fall war: Erwähnt sei vor allem der eindrucksvolle »Index on Censorship«, der ab 1972 als Printmedium erschien und mittlerweile im Netz eine ungleich größere Öffentlichkeit erreicht (http://www.indexoncensorship.org)

Sekundärliteratur

Adler, H. (2007): *Nützt es dem Volke betrogen zu werden? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart.

Aulich, R. (1988): »Elemente einer funktionalen Differenzierung der literarischen Zensur. Überlegungen zu Form und Wirksamkeit von Zensur als einer intentional adäquaten Reaktion gegenüber literarischer Kommunikation.« In: Göpfert, H. G./Weyrauch, E. (Hg.) (1988): *»Unmoralisch an sich …« Zensur im 18. und 19. Jahrhundert*. Wiesbaden, 177–230.

Birn, R. (2007): *La censure royale des livres dans la France des Lumières*. Préface de D. Roche. Paris.

Breuer, D. (1982): *Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland*. Heidelberg.

Burke, P. (2001): *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft*. Berlin.

Darnton, R. (1991): *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*. Paris.

Darnton, R. (1995): *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. New York/London.

Darnton, R. (2002): *Poesie und Polizei. Öffentliche Meinung und Kommunikationsnetzwerke im Paris des 18. Jahrhunderts*. Aus d. Amerikan. v. B. Wolf. Frankfurt/Main.

Dawson, R. C. (2006): *Confiscations at Customs: Banned Books and the French Booktrade during the Last Years of the Ancien régime*. Oxford.

Eisenhardt, U. (1970): *Die Kaiserliche Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496–1806). Ein Beitrag zur Geschichte der Bücher- und Pressezensur*. Karlsruhe.

Fuld, W. (2012): *Das Buch der verbotenen Bücher. Universalgeschichte des Verfolgten und Verfemten von der Antike bis heute*. Berlin.
Gersmann, G. (1993): *Im Schatten der Bastille. Die Welt der Schriftsteller, Kolporteure und Buchhändler am Vorabend der Französischen Revolution*. Stuttgart.
Goldenbaum, U. (2004): *Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796*. 2 Bde. Berlin.
Goulemot, J. (1993): *Gefährliche Bücher. Erotische Literatur, Pornographie, Leser und Zensur im 18. Jahrhundert*. Hamburg (*Ces Livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIIIe siècle*. Aix-en-Provence 1991).
Grunert F. (2014): »Streiten und Strafen. Der libellus famosus als Tatbestand des Strafrechts und als Streitmedium«. In: Meumann, M. (Hg.): *Ordnungen des Wissens – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts in diskursgeschichtlicher Perspektive*. Berlin.
Haefs, W./Mix, Y.-G. (Hg.) (2007): *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte – Theorie – Praxis*. Göttingen (Bibliogr. 425–438).
Haefs, W. (2007): Zensur im Alten Reich des 18. Jahrhunderts. Konzepte, Perspektiven und Desiderata der Forschung. In: Haefs/Mix (Hg.) (2007), 389–424.
Haug, Ch./Mayer, F./Schröder, W. (Hg.) (2011): *Geheimliteratur und Geheimbuchhandel in Europa im 18. Jahrhundert*. Wiesbaden.
Heitmann, K. (1970): *Der Immoralismusprozeß gegen die französische Literatur im 19. Jh.* Bad Homburg.
Hobohm, H.-Chr. (1992): *Roman und Zensur zu Beginn der Moderne: Vermessung eines sozio-poetischen Raumes. Paris 1730–1744*. Frankfurt/Main.
Houben, H. H. (1924/1928): *Verbotene Literatur von der klassischen Zeit bis zur Gegenwart. Ein kritisch-historisches Lexikon über verbotene Bücher, Zeitschriften und Theaterstücke, Schriftsteller und Verleger*. 2 Bde. Berlin 1924, Bremen 1928. Nachdr. Hildesheim 1965.
Kanzog, K. ([2]1984): »Zensur, literarische«. In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte.* Begr. v. P. Merker u. W. Stammler. Bd. 4. Hg. v. K. Kanzog und A. Masser. Berlin/New York, Sp. 998–1049.
Klingenstein, G. (1970): *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der Theresianischen Reform*. Wien.
Kobuch, A. (1988): *Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763)*. Weimar.
Lærke, M. (Hg.) (2009): *The Use of Censorship in the Enlightenment*. Leiden/Boston.
Mass, E. (1981): *Literatur und Zensur in der frühen Aufklärung. Produktion, Distribution und Rezeption der »Lettres Persanes«*. Frankfurt/Main.
Mass, E. (2007): »Kirchliche und weltliche Zensur in Frankreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Zeit Benedikts des XIV.« In: Haefs/Mix, 331–355.
Moureau, F. (2006): *La plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*. Paris.
Müller, B. (2003): »Über Zensur: Wort, Öffentlichkeit und Macht. Eine Einführung«. In: Dies. (Hg.): *Zensur im modernen deutschen Kulturraum*. Tübingen, 1–30.
Mulsow, M. (2002): *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*. Hamburg.
Negroni, B. de (1995): *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIIIe siècle 1723–1774*. Paris.
Otto, U. (1968): *Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik*. Mit e. Vorw. v. G. Eisermann. Stuttgart.
Plachta, B. (1994): *Damnatur – Toleratur – Admittitur. Studien und Dokumente zur literarischen Zensur im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
Plachta, B. (2006): *Zensur*. Stuttgart.
Quignard, M.-F./Seckel, R.-F. (Hg.) (2007): *L'Enfer de la Bibliothèque. Éros au secret*. Paris.
Schömig, U. (1988): *Politik und Öffentlichkeit in Preußen. Entwicklung der Zensur- und Pressepolitik zwischen 1740 und 1819*. Phil. Diss. Würzburg.
Schrader, H.-J. (1989): *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Heinrich Reitz' »Historie Der Wiedergebohrnen« und ihr geschichtlicher Kontext*. Göttingen.
Weil, F. (1999): *Livres interdits, livres persécutés 1720–1770.* Oxford.
Wolf, H. (Hg.) ([2]2003): *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*. Paderborn u. a.
Wolf, H. (2006): *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*. München.
Wolf, H. (Hg.) (2011): *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn u. a.
Wüst, W. (Hg.) (1998): *Censur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne. Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich. Einführung, Zeittafel, Dokumente*. München.
http://www.indexoncensorship.org (letzter Zugriff 11.4. 2012).

Wilhelm Haefs

Die Autorinnen und Autoren

Aichele, Alexander, Dr. phil., PD für Philosophie. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Metaphysik, Logik, Grundlagen der Moralphilosophie; Rechtsphilosophie; Antike; Aristotelismus in Mittelalter und Früher Neuzeit; Aufklärung.

Asch, Ronald G., Dr. phil., Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit. Universität Freiburg. Forschungsinteressen: Geschichte der Monarchie und des fürstlichen Hofes in der frühen Neuzeit; Europäischer Adel; Geschichte Großbritanniens und Irlands (1560–1700). Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Bal, Karol, Prof. em. für Geschichte der Philosophie. Universität Wroclaw.

Barth, Ulrich, Dr. theol., Prof. em. für Dogmatik und Religionsphilosophie. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Religions- und Deutungstheorie; Philosophie und Theologie der Aufklärung; Deutscher Idealismus; Wissenschaftstheorie. Mithg. der Krit. Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers. Mitglied der Klassikstiftung Weimar.

Bayertz, Kurt, Dr. phil., Prof. für Philosophie. Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Anthropologie und ausgewählte Fragen der Philosophie- und Ideengeschichte. Die wichtigsten Buchveröffentlichungen: GenEthik 1987; Warum überhaupt moralisch sein? 3. Aufl. 2014; Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens. 3. Auflage 2014.

Beetz, Manfred, Dr. phil., Prof. für Neuere und Neueste dt. Literatur. Universität Halle-Wittenberg. (i. R., seit 2006). Forschungsschwerpunkte: Rhetorik; Geschichte der Höflichkeit; Hermeneutik des 18. Jh.; Weimarer Klassik. DFG-Projekte zur Selbstaufklärung der Aufklärung und zu Aufklärung und Esoterik. Mitherausgeber von »Internationales Jahrbuch. Rhetorik.« Vorsitzender im wiss. Beirat der Arbeitsstelle für Lessing-Rezeption.

Behrens, Rudolf, Dr. phil., Prof. für Romanische Philologie. Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Historische und literarische Anthropologie (16.–20. Jahrhundert); Geschichte der Imagination; Das Verhältnis von Wissenschaft und Literatur (vor allem in der Aufklärung); Konfigurationen der Macht in literarischen Texten.

Berek, Mathias, Dr. phil., Kulturwissenschaftler. Universität Leipzig. Leiter des DFG-Projekts »Der Protosoziologe Moritz Lazarus im Kontext deutsch-jüdischer Lebenswelten«. Forschungsschwerpunkte: Europäisch-jüdische Geschichte; Erinnerungskultur; Kulturtheorie; Kulturphilosophie; Wissenssoziologie. Redaktionsmitglied von medaon.de.

Birkner, Nina, Dr. phil., Jun.-Prof. Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Literatur- und Theaterwissenschaft; Mediengeschichte; Literatursoziologie; komparatistische Fragestellungen; Gattungsgeschichte.

Brandt, Reinhard, Dr. phil., 1972 bis 2002 Professor für Philosophie in Marburg. Vf. zahlreicher Bücher zu Kant, u. a. Die Bestimmung des Menschen bei Kant, 2. Aufl. 2009. Leiter der Marburger Arbeitsstelle der Akademie-Ausgabe von Kants Ges. Schriften. 2004 Christian-Wolff-Professor in Halle. Mitglied der Wiss. Gesellschaft der Universität Frankfurt a. M. und korresp. Mitglied der Akademie zu Göttingen. 2005 Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Breidbach, Olaf (1957–2014), Dr. phil. u. Dr. rer. nat., Prof. für Geschichte der Naturwissenschaften. Universität Jena. Direktor des Institutes für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik. Universität Jena. Direktor des Museums »Ernst-Haeckel-Haus«. Publikationen u. a: Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800, 1982; Neue Wissensordnungen. Frankfurt/Main 2008; Goethes Naturverständnis, 2011; mit Hartmut Rosa (Hg.): Laboratorium Aufklärung, 2010.

Brenner, Peter J., Dr. phil., Prof. für Neuere deutsche Literaturgeschichte. Direktor des Archivs der TU München. Forschungsschwerpunkte: Bildungs- und Universitätsgeschichte; Mobilitätsgeschichte; Theorie der Kulturwissenschaft.

Dann, Otto (1937–2014), Dr. phil., Prof. (i. R.) für Geschichte der Neuzeit. Universität Köln. Forschungsschwerpunkte: Nation und Nationsbildung; Schiller als Historiker.

Dierse, Ulrich, Dr. phil., Akad. ORat (i. R.). Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte: Begriffsgeschichte; europäische Aufklärung.

Garber, Jörn, Dr. phil., langj. Wiss. Mitarbeiter und Kodirektor am Interdiszipl. Zentrum f. die Erforschung der Europ. Aufklärung. Universität Halle-Wittenberg. Forschungschwerpunkte: Mittelalter, Europäische Aufklärung. Publikationen u. a. Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft 1992; (Hg.) Die Stammutter aller guten Schulen 2008.

Gipper, Andreas, Dr. phil., Prof. für Französische und Italienische Kulturwissenschaft. Universität Mainz. Forschungsschwerpunkte: Intellektuellengeschichte; Wissenschaftskultur. Publikationen u. a.: Wunderbare Wissenschaft: literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich; von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie 2002.

Godel, Rainer, Dr. phil., apl. Prof. für Neuere dt. Lit.wissenschaft. Universität Halle-Wittenberg. Leiter des Studienzentrums für Wissenschafts- und Akademiengeschichte an der Leopoldina – Nationale Akad. d. Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte u. a.: Popularphilosophie, Anthropologie und Literatur der europäischen Aufklärung; Weimarer Klassik und Frühromantik.

Grunert, Frank, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter, am Interdiszipl. Zentrum f. die Erforschung der Europ. Aufklärung. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Rechts- und Staatsphilosophie; Philosophie der Aufklärung; Europäisches Naturrecht; Wissensgeschichte.

Haefs, Wilhelm, Dr. phil. PD, Universität München (LMU). Lehrkraft für bes. Aufgaben am Institut für Deutsche Philologie. Forschungsschwerpunkte: Buch-, Verlags- und Mediengeschichte; Geschichte und Theorie der Zensur; Literatur im Nationalsozialismus; Exilliteratur; Avantgarde und Neo-Avantgarde.

Hettling, Manfred, Dr. phil., Lehrstuhl für Neuere Geschichte. Universität Halle-Wittenberg. Forschungs-

schwerpunkte: Geschichte der bürgerlichen Welt; Politischer Totenkult.

Hirschmann, Wolfgang, Dr. phil., Prof. für Historische Musikwissenschaft. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Musikgeschichte des 18. Jh.; Händel- und Telemannforschung; Geschichte der Musiktheorie. Editionsleiter der Hallischen Händel-Ausgabe und der Telemann-Auswahlausgabe. Präsident der Georg-Friedrich-Händel-Gesellschaft.

Jacobs, Helmut C., Dr. phil., Prof. für Romanistik/Literaturwissenschaft. Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte: Literatur sowie Ästhetik und Theorie der Künste der französischen, italienischen und spanischen Aufklärung; Rezeption von Goyas Caprichos in den Künsten.

Kaufmann, Matthias, Dr. phil., Prof. für Philosophie. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Rechtsphilosophie; Politische Philosophie; Sprachphilosophie; Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 1988 Heinz-Maier-Leibnitz-Preis; seit 2009 Mitglied in der Accademia di Scienze morali e politiche der Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Napoli.

Kenklies, Karsten, Dr. phil., Jun.-Prof. für Vergleichende Pädagogik am Institut für Bildung und Kultur der Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Systematisch-Historisch-Vergleichende Erziehungswissenschaft; Klassische Japanische Pädagogik; Queer Pädagogik.

Klippel, Diethelm, Dr. iur., Prof. (i.R.) für Bürgerliches Recht und Rechtsgeschichte. Universität Bayreuth. Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Naturrechts und der Rechtsphilosophie; Privatrechtsgeschichte; Verfassungsgeschichte.

Knobloch, Clemens, Dr. phil., Prof. für germanistische Linguistik. Universität Siegen. Forschungsschwerpunkte: Politische Kommunikation; Geschichte der Sprachwissenschaft; Sprachpsychologie und Spracherwerb; Deutsche Grammatik.

Kuster, Friederike, Dr. phil., apl. Prof. für Philosophie. Universität Wuppertal. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie und Sozialphilosophie; Philosophie des 18. Jh.; Philosophische Geschlechtertheorien; Feministische Philosophie und Gender-Studies. Mitherausgeberin der »feministischen studien«.

Lehmann-Carli, Gabriela, Dr. phil., Prof. für Slavische Philologie/Literaturwissenschaft. Universität Halle-Wittenberg. Forschungsschwerpunkte: Aufklärung; Kulturelle Übersetzung; nationale Identitätskonstruktion; Zensur und semantische Herrschaft; Empathie und Tabu(bruch).

Losfeld, Christophe, Dr. phil., agrégé d'allemand, apl. Prof. Universität-Halle-Wittenberg. derz. StR am Landesgymnasium Latina August-Hermann-Francke. Forschungsschwerpunkte: Deutsche und französische Aufklärung.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, Dr. phil., Prof. für Romanische Kulturwissenschaft und Interkulturelle Kommunikation. Universität des Saarlandes. Vizepräsident der Société Internationale d'Étude du XVIIIe siècle (2011–15). Forschungsschwerpunkte: Europäisch-außereuropäische Literatur- und Kulturbeziehungen; Mediengeschichte; Theorie der Interkulturellen Kommunikation.

Matuschek, Stefan, Dr. phil., Lehrstuhl für Neuere deutsche Literatur/Allg. u. vgl. Literaturwissenschaft. Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Literatur und Philosophie; Literatur und Mythologie; Literaturtheorie. Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat der Klassik Stiftung Weimar, Direktor des Jenaer Forschungszentrums »Laboratorium Aufklärung«.

Mensching, Günther, Dr. phil., Prof. (i.R.) für Philosophie. Universität Hannover. Forschungsschwerpunkte: Philosophie des Mittelalters und der Aufklärung, Metaphysik und Sozialphilosophie. Wichtige Publikationen: Totalität und Autonomie, Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus, Frankfurt/Main 1971; Thomas von Aquin, Frankfurt/Main 1995; Rousseau zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg 2012.

Mix, York-Gothart, Dr. phil., Prof. für Komparatistik. Universität Marburg. 2002–2004 Präsident der DGEJ, Mitglied der Hist. Kommission des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, zahlreiche Buch- u. Zeitschriftenpublikationen. Forschungsprojekte der DFG, DFG/ANR, der Volkswagen-Stiftung; derzeit: Transkulturalität nationaler Räume (1750–1900).

Neugebauer-Wölk, Monika, Dr. phil., Prof. em. für Geschichte der Frühen Neuzeit. Universität Halle-Wittenberg. Leiterin der DFG-Forschergruppe »Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik (2004–2010)«. Forschungsschwerpunkt: Geschichte der frühen Neuzeit; Sozietäten des 18. Jahrhunderts; zahlreiche Publikationen zur Esoterikforschung.

Niedermeier, Michael, Dr. phil., PD. TU Berlin. Seit 2000 Leiter der Forschungsstelle »Goethe-Wörterbuch« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; Kooptiertes Mitglied im SFB 644 »Transformation der Antike« der HU Berlin seit 2005. Vorstand der Pückler Gesellschaft für die Erhaltung und Erforschung historischer Gärten.

Oehler-Klein, Sigrid, Dr. phil., Mitarbeiterin bei der Akademie d. Wissenschaften und der Literatur Mainz. Hg. und wiss. Mitarbeiterin an der Soemmerring-Edition. Publikationen und Editionen u.a. zur Geschichte der Anthropologie, Naturkunde und Neuroanatomie im 18. und 19. Jh.

Pickerodt, Gerhart, Dr. phil., Prof. (i.R.) für Neuere deutsche Literatur. Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Literatur um 1800 sowie um 1900. Exotismus; Kleist; Goethe; Wiener Moderne.

Rohbeck, Johannes, Dr. phil., Prof. für Praktische Philosophie an der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Technikphilosophie; Geschichtsphilosophie; Ethik; Philosophie des 18. Jahrhunderts. Mithg. des Grundriss der Geschichte der Philosophie (begründet von Friedrich Ueberweg) und Hg. des Jahrbuch für Didaktik der Philosophie und Ethik. Monographien zur Geschichtsphilosophie, u.a. Aufklärung und Geschichte (2010), Zukunft der Geschichte (2013).

Rüdiger, Axel, Dr. phil., wiss. Mitarbeiter. Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie der Aufklärung; Marxismus und politische Theorien der Gegenwart; Staatslehre und Staatsbildung. Dissertation: Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jh (2005).

Saage, Richard, Dr. phil. u. Dr. disc. pol. Prof. (i. R.) für Politische Theorie und Ideengeschichte. Universität Halle-Wittenberg. Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Forschungsschwer-

punkte z. Z.: Geschichte und Theorie des Austromarxismus sowie Utopieforschung. Letzte Veröffentlichung: »Zivilgesellschaftliche Interventionen zwischen Vergangenheit und Gegenwart« (2014).

Sauder, Gerhard, Dr. phil., Prof. em. für neuere deutsche Literaturwissenschaft. Universität des Saarlandes. Forschungsschwerpunkte: Literatur der Aufklärung und des 20. Jahrhunderts; Sozialgeschichte der Literatur; Wissenschaftsgeschichte der Germanistik. Mithg. der Münchner Goethe-Ausgabe, der krit. Ausgabe der Werke und Briefe des Malers Müller und der Gesammelten Werke von Ludwig Harig.

Scattola, Merio, Dr. phil., Prof. für politische Ideengeschichte an der Universität Padua. Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Naturrechts; Wissenschaftsgeschichte der Politik mit besonderer Berücksichtigung der Frühen Neuzeit. Zahlreiche Monographien und Aufsätze.

Schlüter, Gisela, Dr. phil., Prof. für Romanische Philologie (frz. und ital. Literaturwissenschaft). Universität Erlangen-Nürnberg. Forschungsschwerpunkte: Europäische Aufklärung; Ideen- und Begriffsgeschichte; Literatur und Philosophie.

Scholz, Oliver R., Dr. phil., Prof. für Theoretische Philosophie. Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: Erkenntnistheorie; Metaphysik; Philosophie der Aufklärung. Veröffentlichungen u. a.: Bild, Darstellung, Zeichen, Freiburg/München 1991; 2., vollst. überarb. Aufl., Ffm. 2004, ^{3}2009; Verstehen und Rationalität, Ffm. 1999, ^{2}2001.

Schröder, Winfried, Dr. phil., Prof. für Geschichte der Philosophie. Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Frühen Neuzeit und Aufklärung sowie der Antike. Mithg. Historisches Wörterbuch der Philosophie (ab Bd. 11). – Spinoza in der deutschen Frühaufklärung 1987; Ursprünge des Atheismus (1998; ^{2}2012); Moralischer Nihilismus (2002; ^{2}2005); Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit (2011, ^{2}2013); Gestalten des Deismus in Europa (2013).

Steigerwald, Jörn, Dr. phil., Prof. für Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft. Universität Paderborn. Forschungsschwerpunkte: Literarische Anthropologie vom Mittelalter bis zur Moderne; Liebessemantik; Verhältnis von Raum, Imagination und Subjekt zwischen Aufklärung und Romantik.

Steinkamp, Volker, Dr. phil., Prof. für französische Literatur- und Landeswissenschaft. Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte: französische Literatur des 17. u. 18. Jh., z. Zt. Arbeit an einer Geschichte der französischen Außenpolitik.

Sträter, Udo, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte. Universität Halle-Wittenberg (seit 2010 deren Rektor). 1994–2010 Gf. Direktor des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung, Gf. Hg. des Jahrbuchs »Pietismus und Neuzeit«, Hg. der Briefe Philipp Jakob Speners (Projekt der Sächsischen Akademie der Wissenschaften).

Thoma, Heinz, Dr. phil., Prof. (i. R.) für Romanische Literaturwissenschaft. Universität Halle-Wittenberg (1993–2010). Forschungsschwerpunkte: Europäische Aufklärung; Kulturtheorie; Wissenschaftsgeschichte; Lyrik. Gf. Gründungsdirektor des Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (1993–1998), seither Ko-Direktor. Leiter der Forschergruppe »Selbstaufklärung der Aufklärung« (1998–2004), OM der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

Volk-Birke, Sabine, Dr. phil., Prof. für Anglistik/Literaturwissenschaft Universität Halle-Wittenberg. Direktoriumsmitglied des Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der europäischen Aufklärung, Halle. Forschungsschwerpunkte: englische Literatur des 18. Jh.; Händels Libretti; Literaturkritik des 18. Jh.; Literatur und Religion.

Zurbuchen, Simone, Dr. phil., Prof. für neuere und neueste Philosophie. Universität Lausanne. Forschungsschwerpunkte: Naturrecht, Menschenrechte, Toleranz (17. u. 18. Jh.); Multikulturalismus, Migrationsethik (20. u. 21. Jh).

Personenregister

Sachregister